



# Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría- práctica de la Etnografía

Autor:  
Wright, Pablo G.

Revista  
Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 347-380



Artículo



## ***EXPERIENCIA, INTERSUBJETIVIDAD Y EXISTENCIA. HACIA UNA TEORIA-PRACTICA DE LA ETNOGRAFIA<sup>1</sup>***

*Pablo G. Wright\*\**

### ***RESUMEN***

Este trabajo presenta elementos conceptuales para elaborar una aproximación existencial a la etnografía. Las principales influencias de esta propuesta se relacionan con el pensamiento filosófico de Heidegger y Sartre, así como de las ideas desarrolladas por la antropología crítica y reflexiva, la antropología de la experiencia de Victor Turner, y el posmodernismo antropológico. Se discuten las vinculaciones existentes entre el Ser, la Existencia y el Lenguaje para la descripción y análisis de la práctica etnográfica en el mundo contemporáneo. Se pasa revista a la constitución ontológica del sujeto-etnógrafo desde los inicios de la disciplina hasta el presente. Asimismo, se brinda una definición existencial de la antropología y de su momento experiencial, la etnografía, como un desplazamiento ontológico por el espacio del Mundo. Esta práctica supone la posibilidad de concretar una praxis no alienada, donde la estructura dual del sujeto-etnógrafo (un individuo histórico y un 'espacio metodológico'), se unifique en lo que Bob Scholte denomina 'reconciliación existencial'. Finalmente, se postula la necesidad de un nuevo espacio intersubjetivo que supere al individuo autónomo y cerrado de la etnografía tradicional.

---

\* CONICET. Universidad de Buenos Aires

## I. INTRODUCCION

Este trabajo presenta ideas para la elaboración de una visión existencialista de la antropología. A través de la conexión de elementos como existencia, subjetividad y experiencia se propone un acercamiento etnográfico más sensible y al mismo tiempo crítico, al complejo entramado de la experiencia humana en sociedad.

En líneas generales aquí se reelaboran algunas ideas de los pensadores existencialistas Heidegger y Sartre. Elementos clave del existencialismo son la definición de la situación existencial común de todos los hombres como 'yectos' en el mundo, la necesidad de unificación del Ser (o sea, el 'tiempo', la 'historia') del hombre con el Mundo (Heidegger 1951), la posibilidad de una antropología de la existencia donde la dialéctica de la pregunta y la respuesta guíen el camino de la interacción, y una concepción original acerca de la fuerza político-ontológica del lenguaje (Sartre 1968). En nuestro caso, la obra de Sartre ayuda a pensar la posibilidad de una antropología que conecte con más proximidad y compromiso al estudioso con sus interlocutores, no sólo intelectual, afectiva o políticamente, sino también corporalmente, en su 'total y contingente materialidad'. En efecto, Sartre definió además la especificidad de la tarea antropológica con singular lucidez al manifestar que las diferencias entre cualquier estudio acerca del hombre y otros tipos de investigación (como la geología o la botánica), radican en el hecho privilegiado de que la realidad humana 'somos nosotros mismos' (1971). Entonces al preguntar por cualquier ser humano, también debemos considerar el Mundo, porque ambos están en el mismo nivel ontológico. Si estamos interesados en conocer algo acerca de otras personas o sociedades, deberíamos tener en cuenta quién hace la pregunta, dónde, cuándo, y a quién. Es imposible ser únicamente testigos de ese proceso porque *nosotros mismos somos ese proceso*: quien pregunta es también parte de lo que pregunta. En resumen, Ser y Mundo son procesos-estructuras relacionados dialécticamente: todo acercamiento a uno de ellos deberá tener el cuenta al otro.

La exposición de esta propuesta se efectúa desarrollando un itinerario (incompleto) más o menos cronológico por algunas corrientes del pensamiento antropológico reciente que se cuestionan, de uno u otro modo, y con mayor o menor fortuna, acerca de la naturaleza y destino de la etnografía y de sus elementos constitutivos. Las tendencias incluídas pueden reunirse en tres grupos que mantienen conexiones temáticas entre sí, y que elaboran una propuesta de lo que *debería ser* la antropología, con un espíritu crítico hacia la tradición recibida de los fundadores de la disciplina. Me refiero a la llamada antropología crítica y

reflexiva, la antropología de la experiencia, y el posmodernismo antropológico. Todas surgieron como reflexiones críticas a un estado de situación académica, política y filosófica de Europa y los Estados Unidos principalmente (iniciadas hacia mediados de los '60): su fuerza temática, y la profundidad de sus cuestionamientos estimulan cualquier indagación contemporánea sobre la naturaleza y posibilidades de la etnografía.

Los títulos seleccionados responden, por otra parte, a un interés por encontrar un proyecto de práctica antropológica donde tanto los estudios de campo como los eventuales textos a escribirse se unifiquen bajo una perspectiva amplia, crítica y actual. En este contexto, la 'experiencia de campo' sería un 'experimento' en el acercamiento de horizontes existenciales posibles que comparten, en última instancia, un mismo drama y desafío que es la existencia y finitud humanas.

Con estas ideas como fondo, la última sección retomará algunas líneas de análisis revisadas, concentrándose en las modificaciones que ha sufrido el sujeto-etnógrafo desde los orígenes de la antropología hasta nuestros días, y en las posibilidades que existen para trascender la autonomía e individualismo característicos de la etnografía tradicional. Aquí se evaluarán los alcances de conceptos como intersubjetividad, diálogo, espacio, y ontología en la búsqueda de un nuevo ámbito para la producción del conocimiento antropológico.

## II. ANTROPOLOGIA CRITICA

Antropología crítica fue un rótulo utilizado para describir trabajos influenciados por varias corrientes de pensamiento tales como el marxismo, la fenomenología existencial, la teoría crítica, y la filosofía del lenguaje, originados hacia finales de los '60 en la antropología norteamericana. Entre sus figuras más conspicuas se puede incluir a Eric Wolf, Stanley Diamond, Sidney Mintz, Bob Scholte, Johannes Fabian, Talal Asad y Dell Hymes, principalmente. La publicación de *Reinventing Anthropology* --editada por Hymes originalmente en 1969-- representó un punto de inflexión dentro de un paisaje que ya venía siendo gradualmente ocupado por obras críticas dispersas desde mediados de los '50. En su introducción crítica Hymes manifiesta que la antropología desde sus orígenes estuvo estrechamente ligada al colonialismo occidental (1972:45). La práctica antropológica emerge como una *relación de conocimiento* entre el mundo Occidental y no-Occidental, donde el primero estudiaba al segundo como objeto de conocimiento ('el Otro'). La antropología también implica una clase de conocimiento producido a través de

una actividad muy peculiar: la práctica del *trabajo de campo*. Su naturaleza específica supuso hasta no hace mucho un obligatorio *desplazamiento espacial* hacia algún país no-Occidental (Ardener 1987) o algún sector 'primitivo' de Occidente, el cual se consideraba también como un viaje en el tiempo hacia el pasado. En relación a esto, el libro de Johannes Fabian *Time and the Other* (1983) demuestra convincentemente el desplazamiento temporal que la antropología realiza para construir sus 'objetos' de estudio.

Esta crítica indica una separación evidente de la tradición analítica del dualismo cartesiano y una valoración del método dialéctico. Este método supone una postura epistemológica que, de acuerdo con Scholte, podría ser descripta como una *reconciliación existencial* "que solo puede resultar de una praxis científica y humana que sostiene la inmediatez de una continuidad dialéctica entre experiencia vivida y realidad antropológica" (1980:64). Scholte, apoyándose en Dilthey, enfatiza la idea de *experiencia*. En efecto, él dice que el antropólogo, como un ser humano más, solo puede penetrar en otras expresiones de vida diferentes a través de una transposición desde la total plenitud de su experiencia. Esta actitud implica una concepción diferente del conocimiento producido en el encuentro etnográfico (y su versión reificada como 'datos'), porque el trabajo de campo ahora es definido "por la naturaleza de los fenómenos encontrados y por la naturaleza del encuentro [mismo]" (Scholte 1980:58).

Los antropólogos críticos proponen una evaluación epistemológica del conocimiento antropológico coincidiendo en la naturaleza intersubjetiva de los datos de campo. Esto comporta una crítica a las nociones de *verdad* y *certeza* que puede colocarse adecuadamente junto con los desarrollos teóricos producidos por ciencias duras como la física. Para resumir su versión de la metodología etnográfica, Scholte señala "nosotros tenemos que dejar que las cosas, y especialmente la gente y su conducta, 'aparezcan' a nosotros provocando nuevas reglas de percepción" (Scholte 1981:176).

Reconociendo influencias de ideas marxistas, los antropólogos críticos están interesados en el proceso de producción antropológico; respecto de éste dicen que la etnografía debe ser una *praxis unificada*. Con esto ellos reconocen que el modo en que se hace trabajo de campo y el análisis subsecuente constituyen un proceso continuo: "cuyos resultados están tanto mediados por el 'aquí-adentro' como por el 'allí-afuera'" (Scholte 1972:438). El dominio existencial sirve una función epistemológica vital en el 'campo' mismo; por ejemplo, en la praxis etnográfica el dominio existencial 'habitado' por el antropólogo y la situación de campo en que entra son limítrofes. El etnógrafo está literal y corporalmente en el 'campo'

(Scholte 1980:58); este punto será importante para nuestra discusión posterior sobre la re-definición de la etnografía. Para Scholte “el trabajo de campo demanda una ‘captura’ y una ‘entrega’ al escenario etnográfico” (1972:439). Esta postura dual implica una estrategia muy diferente del rol comúnmente activo del investigador como colector-de-datos, y del informante como su proveedor pasivo.

El trabajo de campo aparece también definido desde una perspectiva comunicacional, especialmente en Scholte (1972), Fabian (1974, 1979, 1983), Ulin (1984), y Rigby (1985). Aquí se lo presenta como un *proceso comunicativo* más que como un simple contexto para la recolección de datos. La influencia del pensamiento habermasiano es evidente en la caracterización de la situación comunicativa de ‘campo’. En este sentido, Scholte dice

“La posibilidad de una interacción comunicativa es la precondition epistemológica irreductible a cualquier conocimiento antropológico de cualquier tipo”. (1972:440)<sup>3</sup>

Resulta más o menos evidente que para los primeros antropólogos críticos el tema central de discusión era lo que los antropólogos *hacen* en lugar de lo que escriben. El énfasis en la acción y la práctica estaban definidos por un trabajo teórico tendiente a la unificación de las premisas subyacentes (teoría) con las actividades concretas (práctica), bajo la noción de *praxis*. Como se mencionó antes, la noción de intersubjetividad es básica para alcanzar una *praxis* unificada. Para Fabian (1983) intersubjetividad “es la esencia y el propósito de los encuentros de campo” para lograr la “coetaneidad (*coevalness*) que es usualmente negada en el producto de la investigación antropológica”.

En este punto Scholte, Fabian y Ulin están influenciados por las teorías hermenéuticas cuando sugieren cuáles métodos de campo podrían estar mejor adaptados a su punto de vista epistemológico. Scholte explica su valoración positiva de la hermenéutica al decir:

“Si asumimos una continuidad entre experiencia y realidad, y si asumimos que la comprensión antropológica de Otros está condicionada por la capacidad de abrirnos a aquellos otros, no podemos ni debemos evitar el círculo hermenéutico (Cf. Ricoeur 1971), sino que debemos explicar, como parte de nuestra actividad, los procesos ‘intencionales’ de razonamiento constitutivo que hacen posible tanto el encuentro como la comprensión.” (1972:441-442)

Para Scholte el círculo hermenéutico completo supone que la comprensión comparativa de los Otros contribuye al auto-conocimiento; la auto-comprensión, a su turno, permite la auto-reflexión y una parcial auto-emancipación; el interés emancipatorio, finalmente, hace posible la comprensión de los Otros (1972:448). Este proceso muestra características tales como circularidad, perspectivismo e intencionalidad. Según Scholte, el componente principal parece residir en el proceso contingente de razonamiento constitutivo; sin embargo, los pasos que proclama como parte del círculo hermenéutico son bastante abstractos y normativos. Resulta interesante notar que a pesar de la influencia de Ricoeur, Scholte no elaboró un enfoque 'textual' a la cultura, como lo hiciera Geertz (1973, 1983, por ejemplo), utilizando también una óptica ricoeuriana. La 'hermenéutica crítica' propuesta por Scholte nunca dio énfasis a la autoridad del intérprete (aquí, el etnógrafo) con respecto a los datos culturales, o a las interpretaciones de los nativos; por el contrario, Geertz presentó al antropólogo esencialmente como un intérprete de las culturas.

Fabian y Ulin también encuentran útil a Ricoeur, especialmente su acento en la mediación. Por ejemplo, Fabian (1983:89-90) dice que la hermenéutica señala la auto-comprensión de la antropología como interpretativa; toda experiencia personal se produce bajo condiciones históricas. La postura hermenéutica, continúa Fabian, presupone un grado de distanciamiento, una objetivación de nuestras experiencias. La distancia hermenéutica aparece como el ideal de reflexividad la cual siempre también auto-reflexividad: la distancia hermenéutica es un *acto* y no un *hecho*. Este acto (que refleja la metodología ricoeuriana de aproximación-distanciamiento) es necesaria, según Fabian, para lograr la comprensión. Para él el hecho de que la instancia reflexiva sea necesaria para lograr la objetivación no significa que los Otros se transformen en cosas, o en elementos abstractos y generales. Si la distancia reflexiva colapsa, Fabian cree que el etnógrafo podría "psicológicamente ingerir al Otro, no quedando ningún modo de validar el conocimiento" (1983:97). En un trabajo posterior (1990), presenta esta situación de 'distanciamiento' necesario, reconociéndola como un dilema insoluble de la antropología, una tensión básica que el investigador sufre constantemente. Scholte, por otra parte, parecería brindar menos importancia a la 'distancia' necesaria para mantener un encuentro con el Otro. Su idea acerca de la continuidad experiencia-realidad y la noción de 'reconciliación existencial' lo aleja un tanto de las posiciones de los otros dos autores. En este sentido, Scholte podría ser considerado como un antecedente 'crítico' de la 'antropología de la experiencia' propuesta por Victor Turner (1982, 1985, 1986).

Los límites a la 'distancia' y a la 'objetivación' mencionados por Fabian no parecen estar delineados con claridad. En este punto, sin embargo, tanto Diamond como Scholte son enérgicos al respecto, diciendo el primero que:

“El antropólogo que trata al indígena como un objeto puede definirse a sí mismo como relativamente libre, pero eso es una ilusión. Porque para objetivar al otro uno está, al mismo tiempo, compelido a objetivar el [propio] ser”. (Diamond 1974:93)

Es más, Scholte establece que la objetivación del Otro es *necesariamente irracional*, ya que la justificación racional conlleva el reconocimiento del Otro como sujeto (1980:69 citando a Hallesnes 1970:44). Además, el proceso de objetivación genera reificaciones, tales como el concepto de 'Hombre' o la reducción de los hombres y mujeres a 'datos' y 'cosas'.

Ulin (1984) complementa el enfoque ricoeuriano con la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Como lo afirmara Bentley (1984:173), una de las atracciones de la perspectiva gadameriana es que tiene relación estrecha con la reflexividad impresa sobre los etnógrafos a través de los encuentros en el 'campo'. Parafraseando a Gadamer, Ulin describe la '*fusión de horizontes*' como la "conjunción de tradiciones distintas que caracteriza todo acto de comprensión, a través del cual el significado y la verdad se revelan" (1984:99). No obstante esto, Ulin señala que la hermenéutica de Gadamer no genera estrategias programáticas para producir la 'fusión de horizontes' o para la aprehensión de la historicidad de la propia tradición recibida. Para Ulin la teoría hermenéutica supera las antinomias estáticas adoptadas por el debate sobre racionalidad y la antropología objetivista.

Esto se relaciona con lo sostenido por Pierre Bourdieu (1977 en Crick 1982:22), cuando señala que el antropólogo al adoptar la posición científica, se distancia a sí mismo de la vida cotidiana práctica; este distanciamiento tiene consecuencias epistemológicas. Habiéndose separado uno mismo de las actividades prácticas, éstas se transforman en un espectáculo, en un objeto, y como tales susceptibles de sobre-sistematización y mal representación porque el antropólogo no puede verlas como prácticas al no encararlas como práctica.

### III. ANTROPOLOGIA DE LA EXPERIENCIA

La antropología de la experiencia es una tendencia convergente dentro de la antropología norteamericana que se orienta a la construcción de un enfoque unificado de los estudios de cultura expresiva, religión, ritual, performance y



comunicación. Representa una síntesis humanística que contribuye a nuestra comprensión de la naturaleza de la experiencia en general, y de la antropológica en particular.

Fue desarrollada inicialmente por Victor Turner hacia fines de los '70, en quien confluyeron sus experiencias de campo con ideas de la tradición hermenéutica, especialmente Dilthey, el enfoque dramático de Ervin Goffman, y su trabajo con el director de teatro experimental de Nueva York, Richard Schechner. Turner también recibió influencias de estudios sobre ritual y performance desarrollados por el folklore y la sociolingüística, que indicaban que una robusta convergencia conceptual se estaba produciendo en múltiples ramas de las ciencias sociales y las artes.

Tres obras de Turner sintetizan hasta el presente esta propuesta. Se trata de *From Ritual To Theatre* (1982), *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience* (1985) y *The Anthropology of Experience* (editada por Turner y Bruner 1986). Las dos últimas son póstumas; la edición de Turner y Bruner es una compilación que demuestra la riqueza de la convergencia de intereses arriba señalada, y la concreción de una síntesis que fue el proyecto de Turner en la última etapa de su vida --se incluyen allí trabajos de autores como Roy Abrahams, James W. Fernandez, Renato Rosaldo, Barbara Myerhoff, Bruce Kapferer, entre otros.

La antropología de la experiencia es un ejercicio doble. Por una parte, es una reflexión sobre la experiencia etnográfica *per se*; por el otro, es un re-análisis de la cultura expresiva, de las performances que los antropólogos estudian. Turner siempre estuvo interesado por la "experiencia de la vida" (1985:206-207) en todos sus aspectos, no solo los culturales sino también los biológicos. Para él la antropología es, entre todas las ciencias sociales, la más profundamente basada en la experiencia social y subjetiva del investigador. "Todo se presenta al examen del ser, todo lo observado se aprende en última instancia de los pulsos de él o ella" (Turner 1986:33). El aspecto experiencial del trabajo de campo, en la óptica de Turner, es un elemento central ya que, de algún modo, los antropólogos están entrenados para suspender lo más posible su propio condicionamiento social con el objeto de tener un conocimiento sensorial e intelectual de lo que sucede a ellos y a su alrededor (1985:205-206). Sin embargo, la experiencia antropológica tiene una naturaleza ambigua. Por un lado, consiste en la inserción dentro de un flujo intersubjetivo de eventos mientras que por el otro, al mismo tiempo, supone un alejamiento, una visión desde fuera de ellos (Turner 1985:221).

En busca de una teoría experiencial para la antropología, Turner encuentra

afinidades importantes con la hermenéutica de Dilthey. Especialmente le llama la atención el concepto de *Erlebnis*, traducible como 'experiencia' o lo que ha sido 'vivido-a-través'. Para Dilthey 'experiencia' se distinguía de 'vida' en que tenía cualidades estructurales, susceptibles de ser identificadas; 'vida', por el contrario, era un flujo de momentos efímeros (Turner 1985:211-212). La *Erlebnis* posee una estructura procesual compleja que combina en forma interdependiente facetas cognitivas, afectivas y volitivas (Turner 1985:190). En este sentido, la experiencia consiste no solo de datos sensoriales sino también de sentimientos y expectativas. De este modo, "la experiencia vivida, como el pensamiento y el deseo, como la palabra y la imagen, es la realidad primaria" (Turner y Bruner 1986:4-5).

Turner llamó la atención acerca de la distinción realizada por Dilthey entre 'experiencia' y 'una experiencia'. La primera es recibida por la conciencia, es una experiencia individual. La segunda, por otra parte, consiste en la articulación intersubjetiva de la experiencia, la que "tiene un comienzo y un final, y por ello llega a transformarse en una expresión" (Turner y Bruner 1986:6); expresiones son, por ejemplo, representaciones, performances, objetivaciones o textos. La relación existente entre experiencia y expresiones es claramente dialógica y dialéctica. El concepto de 'una experiencia' entonces posee una dimensión temporal explícita dentro de la cual *vivimos a través de una experiencia*, y que se torna auto-referencial cuando es narrada.

El antropólogo de la experiencia, entonces, se interesa por las expresiones y las performances, pudiendo incluso llegar a transformarse él mismo en un actor. En este ejercicio combina su propia "subjetividad experimentante" dentro del flujo intersubjetivo de eventos con diversos clases de registro de información, pero siempre prestando atención a la estructura triádica de la experiencia, y a su naturaleza procesual. La experiencia en el trabajo antropológico incluye inevitablemente

"Biografía, historias de vida, análisis de casos, y la historia local, tribal, nacional y universal. El trabajo de campo del antropólogo debe ser sensible a estos modos de reflexión sobre la experiencia individual y corporativa. El debe ser consciente de las estructuras narrativas de estos géneros dentro de su propia tradición cultural si quiere comunicar los modos de otras tradiciones a los académicos y científicos occidentales" (Turner 1985:222).

Aquí, Turner converge con algunas de las líneas desarrolladas por la antropología posmoderna, v.g., el estudio de las estructuras narrativas de los distintos géneros del discurso etnográfico. Además, él se manifestó críticamente

respecto del género monográfico al que veía como demasiado rígido por su origen en las ciencias naturales. En este sentido, sostenía (1982) que la monografía no ocupa una posición privilegiada, especialmente ahora que se reconoce la vida social como un entrelazamiento de elementos cognitivos, afectivos y volitivos, nunca hallables en una forma pura aislada. Coherente con esta visión, el antropólogo torna comprensible la vida social solamente como *experiencia vivida*, tanto la suya propia como en relación con la de sus interlocutores.

#### IV. ANTROPOLOGIA POSMODERNA

Esta corriente está mejor representada por las obras de Marcus y Cushman (1982), y los libros ya clásicos de Clifford y Marcus (1986) *Writing Culture*, Marcus y Fischer (1986) *Anthropology as a Cultural Critique*, y Clifford (1988) *The Predicament of Culture*.

Estos autores han asimilado influencias del pensamiento filosófico europeo contemporáneo de dos orientaciones. En primer término, la crítica de la filosofía y sociedad modernas desarrollada por Foucault, Lyotard, y el filósofo norteamericano Richard Rorty. En segundo lugar, las contribuciones del deconstruccionismo francés con su redefinición de la autoría y legitimidad, y su cuestionamiento de la estructura y rol del lenguaje en el mundo contemporáneo. El foco teórico del movimiento posmoderno en general, dentro del cual los antropólogos ocupan un lugar subsidiario, es la definición de que somos testigos de un tiempo que implica un corte radical con el pasado y que este nuevo tiempo, la era posmoderna ('posindustrial', 'poshistórica') debe verse a través de nuevas herramientas cognitivas conceptuales y estéticas. En resumen, ellos observan el colapso del proyecto del Iluminismo y de la Modernidad, y esto demanda el abandono de los grandes relatos legitimantes basados en criterios de razón, verdad, orden y objetividad, y la migración hacia el estado de fragmentación de la realidad, el caos, y el desorden, sin ilusionarnos por el 'nostálgico' estado de una totalidad que se aparece como incognoscible.

Los antropólogos posmodernos se identifican a sí mismos como continuadores del proyecto geertziano de la antropología interpretativa, aunque dicen haber superado la posición aún positivista y orientada-hacia-el-autor desarrollada por este investigador. Por otra parte, el énfasis en la retórica y mecanismos literarios son tomados de la obra del historiador Hayden White. Las reflexiones de White sobre historia, dicen, pueden ser aplicadas perfectamente a la etnografía, tal como lo testimonian Marcus y Cushman (1982). Por ejemplo:

“Si Jakobson está en lo cierto, entonces la escritura histórica debe ser analizada primariamente como una *clase de discurso de prosa* antes que sus reclamos de objetividad y veracidad puedan ser testeados. Esto significa la sujeción de todo discurso histórico a un análisis retórico, con el objeto de revelar la estructura poética subyacente de lo que pasa por una modesta representación en prosa de la realidad”. (White 1978: 105 citado por Marcus y Cushman 1982:56) [énfasis agregado]

Básicamente, los antropólogos posmodernos se interesan por lo que los antropólogos *escriben*; la etnografía está definida más como un texto que como una práctica concreta ‘allí afuera’ en el campo. El campo, de este modo, se transforma en un ‘texto’ --continuando la aplicación que hace Geertz (1973) de la metáfora textual a la sociedad, originalmente propuesta por Ricoeur, y el énfasis geertziano en el costado literario de la antropología como elemento central.

Algunas de las principales características de esta corriente aparecen sintetizadas con eficacia en el artículo de Paul Rabinow en Clifford y Marcus (1986). Rabinow, refiriéndose al pensamiento de Clifford, afirma que “el tema central de Clifford ha sido la construcción textual de la autoridad antropológica” (1986:243). Clifford propone cuatro tipos de autoridad etnográfica establecida en los textos a través de la historia de la antropología: “experiencial, interpretativa, dialógica, y polifónica. Los modos de escritura interpretativo y experiencial son vistos como monológicos”, vinculados en términos generales con el colonialismo (Rabinow 1986:245). A diferencia de éstos, los modos dialógico y polifónico, en palabras de Clifford, “tienden a dispersar o repartir la autoridad etnográfica [...] los paradigmas de la experiencia e interpretación dan lugar a los paradigmas del discurso, del diálogo y la polifonía” (1983:133 citado por Rabinow 1986:245). Pero qué es lo dialógico? Se trata de “un texto que presenta dos sujetos en un intercambio discursivo” --como ejemplos clásicos están las obras convergentes de Kevin Dwyer *The Dialogic of Anthropology* (1977) y *Moroccan Dialogues* (1982), por un lado, y las de Dennis Tedlock (1979) *The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology*, y *The Spoken Word and the World of Interpretation* (1983), por el otro. Siguiendo a Bakhtin, Clifford señala que la polifonía es una estrategia textual alternativa, una ‘utopía de autoría plural’ que no acuerda a los colaboradores el estatus de meros enunciadores independientes, sino el de verdaderos *escritores* (1983:140 citado por Rabinow 1986:246). El problema de la autoridad y legitimidad se relaciona también con la emergencia de los estados poscoloniales; ello visto, por supuesto, desde la perspectiva de la antropología de los llamados ‘países centrales’. Ahora los antropólogos y la antropología deben

respetar las 'voces nativas' --sean éstas de nativos o de académicos, o de ambos. Caso contrario, la disciplina estaría reproduciendo relaciones de dominación cognitiva que por todos los medios está tratando de evitar.

Rabinow provee también un resumen general de la crítica epistemológica al positivismo que define al pensamiento posmoderno, basándose especialmente en las obras de Rorty y Foucault. Del primero toma su crítica al cartesianismo:

[“Con Descartes] el conocimiento se torna interno, representacional, y enjuiciador. La filosofía moderna nació cuando un sujeto cognoscente dotado de conciencia y sus contenidos representacionales, se transformó en el problema central para el pensamiento, en el paradigma de todo conocer”. (Rorty 1979:50 citado por Rabinow 1986:235)

Rorty piensa que tanto Wittgenstein como Heidegger y Dewey, a diferencia de Descartes y Kant, coinciden en que la noción de conocimiento como representación adecuada --hecha posible por medio de procesos mentales especiales e inteligible a través de una teoría general de la representación-- debe ser abandonada (Rorty 1979:6 citado por Rabinow 1986:236). Entonces, el objetivo de aquéllos no es el de mejorar la epistemología sino el de jugar un juego diferente. Rorty llama a este juego *hermenéutica*; se trata simplemente de “*conocimiento sin fundamentos*”, un conocimiento que no recibe soporte epistemológico de ninguna metanarrativa, ya que la epistemología en sí misma ha sido ya deconstruida --tal vez en la misma línea de pensamiento que la crítica de la metafísica occidental realizada por Heidegger.

Inspirado en Rorty, Rabinow propone abandonar la epistemología, yendo tras Foucault al conceptualizar el poder como un elemento productivo que permea las relaciones sociales y la producción de la verdad en el régimen de poder contemporáneo. El hecho es que la epistemología debe considerarse como un *evento histórico*. Este autor piensa que la antropología no necesita una teoría de las epistemologías indígenas, o una nueva epistemología del Otro. En lugar de esto, se debería estar alerta a la práctica histórica de proyectar nuestras prácticas culturales sobre el Otro.

## V. ENTRE LA CRITICA, LA EXPERIENCIA Y EL TEXTO

Una aproximación comparativa a las tres tendencias sintetizadas muestra similitudes y diferencias de interés. Todas ellas colocan a la *hermenéutica* como la solución metodológica alternativa a la antropología positivista. Sin embargo,

para la primera el aspecto hermenéutico está dado por la circularidad dialéctica del proceso de conocimiento. La hermenéutica aquí se asocia más con las ideas ricoeurianas de aproximación-distanciamiento; también con las nociones gadamerianas de 'tradición' y 'fusión de horizontes', y el poder constitutivo del lenguaje. Victor Turner presta especial atención a la experiencia y a la metodología hermenéutica diltheiana como mecanismo de recuperación, de re-experimentación de la experiencia vivida. Su foco es la acción significativa. La antropología posmoderna, por otra parte, valora el lado *textual* de la hermenéutica de Ricoeur. La hermenéutica es el reemplazo de la epistemología, debido a que no existen más los discursos fundacionales (aquí cualquier narrativa global sería vista como metafísica). A pesar de este escéptico manifiesto, la antropología crítica apoya su perspectiva en la narrativa del marxismo y la fenomenología existencial; ellas proveen modos de validación del conocimiento, actividad que consideran aún posible. Esta corriente no se cuestionó acerca de la autoría; sin embargo desarrolla una evaluación crítica del proceso de recolección de datos, ubicando sus fuentes en el dominio existencial de la intersubjetividad. En este sentido, la experiencia de 'yo estuve allí' tiene funciones epistemológicas: no es una mera práctica de registro de información 'allí afuera'.

Los antropólogos posmodernos consideran central el problema de la autoría y la legitimidad. Debido a que no existen, según ellos, formas objetivas de validación, se opta por elegir estrategias de autoridad dispersa por las cuales no haya sujetos cognoscentes sino solo 'autoría colectiva'. A diferencia de los críticos, esta corriente tiene profundas dudas hacia el trabajo de campo como asunto central de la disciplina (la experiencia de 'yo estuve allí' no brinda más autoridad que 'si yo *no* hubiera estado allí!')<sup>4</sup>. Para los críticos, por el contrario, lo importante es la *práctica etnográfica* y sus consecuencias, lo que los investigadores hacen en el campo; los posmodernos en cambio prestan mayor atención a las *escritura de las etnografías*.

Para contextualizar mejor esta comparación, referiré a escritos recientes de antropólogos críticos que evalúan logros y dificultades de la antropología posmoderna. En su artículo póstumo, Scholte (1987) comenta *Writing Culture*; para él los mejores logros allí alcanzados se relacionan con el hecho de que la autoridad etnográfica y la legitimidad etnológica se definen como algo *constituído* y no como dadas. Esto significa que ellas no son meramente descriptivas (imitativas) de la realidad ni manipulaciones analíticas (lógicas) de lo real, sino que también son hechos literarios, poéticos, imaginativos y constitutivos de una índole meta-antropológica (1987:36). El 'turno literario' --como define a esta

corriente-- representa un cambio desde una metodología empírica y observacional hacia una epistemología dialógica y comunicativa. Es también un alejamiento del ojo que observa, y el concomitante uso de metáforas visuales, hacia un interés por la voz expresiva y la constitución de la comprensión intersubjetiva (1987:35). En relación a esto, Scholte presenta un problema clave: dónde se encontraría la línea existente entre subjetividad e intersubjetividad, entre lo idiosincrático y lo antropológico --un punto por otra parte tampoco resuelto por los antropólogos críticos.

De acuerdo con este autor, otro punto importante tratado por los posmodernos es el lenguaje, que se considera problemático. Ellos dicen que no puede conceptualizarse como meramente imitativo de la realidad, sino como "lo constitutivo y expresivo de ese segmento parcial de lo real que puede hacerse inteligible y significativo a nosotros dentro de los confines culturales de un juego de lenguaje específico" (Scholte 1987:34). Esto se relaciona con la pérdida de fe en las narrativas fundacionales que daban sustento a los discursos. Ahora solo fundamentos provisionarios y situados se desarrollan dentro de juegos de lenguaje wittgensteinianos.

Para Scholte los artículos más sugestivos son los de Rabinow y Stephen Tyler. Habiéndose ya citado algunas ideas de Rabinow, veamos qué se dice respecto de Tyler (un conspicuo ex-antropólogo cognitivo, por otra parte). Este ve a la 'etnografía posmoderna' como

"Esencialmente post-científica, esto es, evocativa y normativa en vez de analítica y descriptiva. Es poética, un texto desarrollado cooperativamente consistente en fragmentos de discurso que intentan evocar en las mentes tanto del lector como del escritor [la] fantasía emergente de un mundo posible de realidad de sentido común, y así provocar una integración estética que tendrá un efecto terapéutico". (Tyler 1986a:125 citado por Scholte 1987: 41)

Tyler propone un concepto posreferencial del signo lingüístico, donde la evocación es la 'función' primaria del lenguaje. Scholte, aún cuando simpatiza con el punto de vista de Tyler y su crítica al cientificismo, encuentra esa apelación exclusiva a la estética y la poesía como 'políticamente inadecuadas' (1987:41). Además de esto, y analizando el enfoque textual en general, Scholte piensa (1987:38) que cualquier discurso dado, aparte de ser una pieza 'poética', está sujeto a *relaciones externas de producción*, esto es, a constricciones derivadas de la estructura jerárquico-burocrática (de poder) que controla los cánones, o sea, las

fronteras del discurso antropológico. A continuación del comentario de Scholte, en un breve escrito Tyler (1987), responde a su crítico afirmando que *Writing Culture* “no es post-moderna” ya que sus autores no invierten la relación existente entre estética y epistemología ni revolucionan la jerarquía tripartita epistemología, política, y estética:

“Como Bob, ellos están deseando *solamente* promover la política, para contextualizar la ciencia al poder, para relativizar la epistemología a la política, pero esta politización del discurso no cambia o amenaza la antigua idea occidental sobre discursos jerarquizados. En su lugar, preserva el mito de un discurso privilegiado que funda o sostiene a todos lo demás”. (1987: 50)

A pesar de las palabras de Tyler, parecería ser evidente que la propuesta de Clifford y Marcus *sí* es posmoderna, y obviamente la del mismo Tyler<sup>5</sup>. Es posible identificar un énfasis por cuestionar y criticar el *orden* jerárquico de los discursos, y una estetización general que tendría valor terapéutico en este mundo efectivamente identificado por él y otros como post-científico y fragmentario.

La antropología de la experiencia turneriana presenta conexiones con la antropología crítica por su reivindicación de la experiencia y una común influencia de la hermenéutica de Dilthey. A diferencia de los posmodernos, Turner aún convive con el positivismo antropológico, si bien su propuesta indicaría una dirección hacia el interpretativismo existencial que cuestiona el objetivismo. Para Turner la antropología de la experiencia tiene afinidades con las ideas posmodernas acerca de la experiencia, el diálogo, lo contingente, y el pragmatismo de la performance. Sin embargo, él no otorga ninguna preeminencia a lo textual --aquí radica la gran diferencia que tiene con Geertz, cuyas ideas retomaron los antropólogos posmodernos. Turner se interesa más bien por el contexto sociocultural de cualquier acción simbólica, sea ésta un texto, una acción, o la combinación de ambos. Su replanteo es un retorno a la experiencia vivida, que implica cambios en el modo de practicar la antropología y en la definición de su temática de estudio. Sus reflexiones apuntan a lograr un enfoque que abarque todos los aspectos de la experiencia humana, otorgando a la antropología un papel relevante en la interpretación de su multifacética estructura.

Retornando a la antropología crítica, Fabian en dos artículos recientes (1990, 1991), coincide con los esfuerzos posmodernos por desentrañar las estructuras narrativas y retóricas del discurso antropológico; sin embargo, piensa que la sola modificación o autoconsciencia en los dispositivos literarios propios del género



etnográfico no redimirán a la etnografía de reificar o distanciar al Otro de Nosotros. En cierto sentido, los temas relacionados con la autoría y escritura los ve como específicos de la cultura occidental. Con respecto al énfasis en lo dialógico, Fabian tiene sus reservas en cuanto a si el diálogo como *evento* (oral, contingente, espontáneo) tenga una relación necesaria con el diálogo como *forma literaria*. El diálogo como género de escritura etnográfica no preservará automáticamente la naturaleza dialógica del proceso de producción de conocimiento. Yendo un poco más lejos en la crítica, este autor afirma que si el diálogo como género literario fuera la única representación adecuada de la experiencia dialógica durante los estudios de campo, entonces se tornaría 'analógica' (parafraseando a Tedlock (1979, 1983), es decir, participando de un modo 'reflexivo' de representación de la realidad que justamente es el que trata de superar. Por último, Fabian señala sagazmente que los antropólogos posmodernos parecen haber confundido el *diagnóstico* de una situación (la antropología constituida por una práctica discursiva con sus reglas, normas y límites), con la *terapia* indicada (la postura de que la literatura salvará a la disciplina). Por eso, la experimentación con géneros o poesía no protegerá a la antropología de la hegemonía del cientificismo, que se debería neutralizar atacando 'el modo de producción antropológico' desde todos los frentes, no solo desde el aspecto literario o de escritura. Así, sugiere un abandono del representacionismo y una apelación a la praxis, que se podría concretar en la preocupación por aspectos varios como la autobiografía, la economía política, las relaciones de poder, los cánones científicos, y las formas literarias, sin privilegiar de ningún modo el diálogo como género redentor.

Ulin (1991), describiendo la situación de la antropología crítica a veinte años de la publicación de *Reinventing Anthropology* (Hymes 1971, 2da edición), continúa la línea de análisis de Scholte e introduce algunas ideas nuevas. Scholte (1987) había ubicado a la antropología posmoderna como una nueva corriente desarrollada dentro de la antropología simbólica angloamericana. Ulin, por su parte, la observa como uno de los paradigmas que compiten con la antropología crítica; el otro es la economía política (1991:63). Al igual que Scholte, Ulin valora como altamente positivas las preocupaciones de los posmodernos sobre la autoría y el decentramiento de la autoridad del antropólogo. Otro punto importante es el esfuerzo auto-consciente por utilizar la escritura como una teoría crítica de la representación (1991:68). El proceso de la escritura, de este modo, no es, como lo sostenían los positivistas, un medio de reproducción isomórfica de nuestra experiencia del mundo sino que, por el contrario, la constituye.

Del lado de la crítica, Ulin (1991:80-81) menciona que las preocupaciones por la autoridad que tienen los posmodernos parecen haber olvidado la propuesta hermenéutica de Gadamer, dado que la autoridad del relato descansa en la fusión de un mundo social totalmente mediatizado. Colocar en primer plano la voz de los informantes no soluciona nada ya que su voz está influida por las condiciones sociales de su producción, y de las audiencias a las que dirigirían. Este punto es relevante en la medida que problematiza el contexto mayor en donde los diálogos y los intercambios comunicativos ocurren; su fuerza constitutiva en términos de conocimiento y praxis.

Otro tópico criticado por Ulin es la aceptación de la auto-legitimación de los 'pequeños' discursos que condujo a los posmodernos a "la reificación de la conciencia y su lógica de la mercancía" (1991:77). Para Ulin, ubicado desde una perspectiva metateórica derivada del marxismo y de la teoría habermasiana de la acción comunicativa, la fragmentación del mundo social descrita por los posmodernos no es un elemento intrínseco a la naturaleza de las relaciones sociales contemporáneas y modos de conocimiento, sino que, por el contrario, es la apariencia o mistificación propia de la lógica del capitalismo tardío concebido como una 'totalidad social' (1991:65-67). De este modo, concluye Ulin, la antropología posmoderna debería ser consciente del desarrollo histórico de sus propias categorías de análisis (una crítica ya apuntada por Diamond (1974), Scholte (1972, 1989, 1981) y Fabian (1971) a la antropología tradicional).

## VI. NUEVOS CRITICOS

En 1991, Richard G. Fox editó un volumen titulado *Recapturing Anthropology. Working in the present*<sup>6</sup>, que es una respuesta a los desafíos propuestos por la antropología posmoderna. El libro retoma las ideas principales de la antropología crítica y de la economía política, adaptándolas al mundo global (neo/post-colonial, transnacional, telemático) contemporáneo. Es un intento por devolver el 'campo' a la antropología después de la revolución textual de los '80. Las principales ideas del libro podrían condensarse como sigue:

(1) Se debería retomar posición crítica/reflexiva en antropología. Parecería ser que esta crítica no fue bien comprendida ni incorporada dentro de la academia Euronorteamericana.

(2) Una 'nueva antropología crítica' trata con el proceso total del 'modo de producción antropológico'. Incluye las condiciones históricas del 'encuentro

etnográfico', 'relaciones de producción' internas y externas (géneros de escritura etnográfica, factores institucionales que afectan la práctica antropológica: políticas universitarias, sistema de reproducción académica, estrategias de agencias donantes de subsidios, etc.).

(3) La antropología *no es solo* lo que sus practicantes escriben. Por ello, el 'turno textual/literario', en general, es visto sólo como un aspecto de un proceso general de producción académica; la dilucidación de las convenciones literarias utilizadas en la escritura etnográfica no es tarea suficiente.

(4) Es necesario re-introducir la antropología en el mundo, re-definiendo para ello nociones básicas como 'Otro', 'trabajo de campo', 'etnicidad', 'informantes', entre otras.

(5) La epistemología no es una producción del pasado. Existen dudas acerca del supuesto fin de los discursos fundacionales.

(6) Se debería profundizar en las raíces de la antropología dentro de la tradición occidental, con el objeto de re-descubrir sus rasgos clave como práctica distintiva, e historizar sus categorías analíticas.

Dentro del libro de Fox, las ideas de Michel-Rolph Trouillot son útiles para nuestra discusión. Este no acepta el agotamiento del proyecto modernista ni asume que la 'etnografía realista' --vinculada por los posmodernos con el modo de representación etnográfica de la antropología tradicional (Cf. Marcus y Cushman (1982)-- produjo "nada salvo figuras del habla vacías y reclamos superficiales de autoridad". Además tiene dudas acerca del rol de las metanarrativas cuya caducidad no acepta como evidente. Por esa razón la 'entrada' a la era posmoderna tanto por parte de Occidente como por el Resto configura un hecho discutible<sup>7</sup>.

Uno de los temas que Trouillot destaca es la declaración posmoderna sobre el fin del proyecto del Iluminismo, hallando prematuras las afirmaciones de Tyler (1986a) acerca de que el mundo de la ciencia está desapareciendo. En relación con esto, Trouillot opina que la falta de fe en la racionalidad y la ciencia "enmascara su éxito en terrenos más prácticos y localizados" (1991:20).

En general, Trouillot observa que la antropología posmoderna no toma mucho en cuenta sus raíces dentro de la historia occidental. Esta corriente parece confinarse a sí misma a la localidad del discurso antropológico. Para este autor, la antropología está estrechamente conectada con el Renacimiento, "ese renacimiento ficticio a través del cual la cristiandad se transformó en Occidente"

(1991:30). En este contexto la antropología satisfizo la necesidad de una 'otra parte', alimentada por las ideas occidentales de utopía, orden, y salvajismo. Por ese motivo, la etnografía fue una metáfora aún antes de su constitución como disciplina científica.

Para este autor una crítica de la antropología no puede evitar enfrentarse con el nicho del 'salvaje'. La dirección de la disciplina ahora depende de un "ataque explícito a ese nicho en sí mismo y en el orden simbólico sobre el cual se basa" (1991:34). En los tiempos presentes, la imagen del 'salvaje', relacionada esencialmente a las ideas de utopía y de orden, está desapareciendo: el salvaje se ha "esfumado", y la antropología corre el riesgo de perder su campo temático. La única salida que tendría el etnógrafo tradicional sería hacer lo que hacen los posmodernos: un retorno al ser a través de la textualidad. Para él la noción posmoderna de texto es limitada. Así, propone una re-evaluación de las etnografías, no concentrándose solo en el análisis de sus aspectos 'literarios' --algo así como 'la recuperación del referente'.

Por otra parte, reclama también un retorno a la noción del Otro pero con cambios esenciales. Al reintroducir la otredad no se trataría con voces igualmente múltiples como lo pretendían los posmodernos, sino con una *multitud de Otros*. La idea entonces, dice Trouillot, es recuperar la especificidad de la otredad, concretada en el carácter distintivo de las experiencias históricas irreductibles de los sujetos. Por tal motivo, no existe un Otro sino "multitud de otros todos los cuales son otros por diferentes razones, a pesar de las narrativas totalizantes, incluida aquella del capital" (1991:39). Sintéticamente, Trouillot establece que se deberían crear "puntos estratégicos de re-entrada en el discurso de la otredad" (1991:39). Este movimiento implica que los antropólogos pueden mostrar que el Otro, aquí o en cualquier parte, es en efecto un *producto* --material y simbólico-- del mismo proceso que creó a Occidente. Este argumento tiene semejanzas con el sustentado por John Comaroff (1987) sobre el origen y naturaleza histórica de los 'grupos étnicos'.

## VII. SER, ESPACIO Y SUJETO: BASES PARA UNA PRAXIS ETNOGRAFICA

Esta sección retoma algunas ideas ya expuestas y desarrolla una propuesta de concepción de la etnografía para el actual tiempo-espacio caracterizable como 'post-malinowskiano'. Esta podría incluirse dentro de un posible 'turno existencial de la experiencia' --para utilizar esta azarosa taxonomía de 'turnos' de la reciente historia de nuestra disciplina.

El énfasis en la existencia supone un acercamiento minucioso a la *experiencia*, tanto del etnógrafo como de la de sus interlocutores. Esto se complementa con una visión de las *estructuras* que mediatizan, condicionan, o determinan dichas experiencias, lo cual nos lleva a preocuparnos por la *historia*, donde se observa claramente que la única 'esencia' del ser humano es el *tiempo* --pero un tiempo concreto, no un devenir genérico sin matices particulares. Además de esto, otro elemento, el último, central para este enfoque, es el *espacio*. La ubicación espacial-geográfica tiene un papel relevante en la existencia y constitución del orden geopolítico que señala constricciones estructurales a la existencia. En el sistema mundial contemporáneo, tal como sucedió en otras épocas, el *lugar* de trabajo o de origen realmente 'hace la diferencia' (véase, por ejemplo, Appadurai 1986; García Canclini 1987).

En líneas generales, encuentro la propuesta de los antropólogos críticos mucho más afín con mi perspectiva personal y mi ubicación en el espacio geopolítico --América Latina. No obstante, rescato elementos de la crítica posmoderna a la antropología aunque considere que la fragmentación de los discursos del saber, y de la percepción de la realidad, poseen un trasfondo global, el del capitalismo tardío, con sus diversas variantes al exterior de Euronorteamérica. Esta es la 'totalidad' desde la cual podríamos encontrar la inteligibilidad de múltiples fenómenos que cubren diferentes áreas de la vida social. En cuanto a la antropología de la experiencia, ésta provee un marco de reflexión útil para la definición de la peculiaridad de la antropología y el análisis de la acción social. Más adelante se expandirán estos puntos.

Con respecto a la antropología, considero que el 'campo', redefinido como el Mundo a través del cual el etnógrafo se desplaza ontológicamente, es lo que la hace una disciplina distintiva dentro de las ciencias sociales (que también trabajan en el Mundo, pero sin utilizar al individuo como su propio instrumento de observación). El rastreo de este tipo de sujeto-etnógrafo en la episteme occidental lo encontraría, en términos foucaultianos, en las zonas intersticiales de su arquitectura. La antropología emergió solo después que "el hombre apareció en su posición ambigua como un objeto de conocimiento y como un sujeto que conoce" (Foucault 1970:330). La configuración epistemológica de la antropología generó un sujeto-cognoscente donde el conocimiento sobre los Otros (no-Occidentales, 'primitivos', o 'Indios' en el Nuevo Mundo) se producía. Si efectuamos una mirada a la etnografía tradicional, esto se tornará más inteligible: ésta se concebía como un viaje a 'otro lugar' donde el antropólogo realizaba estudios sobre culturas 'primitivas'. Dentro del discurso antropológico fue Bronislaw Malinowski quien

perpetuó el modelo del etnógrafo de campo como un 'observador participante', dando cuenta de la vida cotidiana, historias, mitos, actividades económicas, etc. de la sociedad estudiada. En términos de producción de conocimiento, se puede considerar que el etnógrafo era una suerte de doble estructura. Por un lado, era una persona 'material' con su historia individual que se desplazaba por el espacio hacia un lugar distante. Por el otro, se lo concebía como un espacio 'metodológico' donde el conocimiento se producía y acumulaba; una clase de dispositivo técnico para recolectar información durante los trabajos de campo prolongados. Este último aspecto estaba reconocido implícitamente en la idea de que el etnógrafo 'se transformaba en su propio informante'. Sin embargo, el primer elemento, la fase personal-histórica del investigador, permanecía censurada por los cánones del discurso académico. Este hecho alienaba a los etnógrafos del proceso de trabajo, condicionados por el ideal de una percepción total y objetiva de la vida social, sin incluir los efectos de las interacciones desarrolladas en el campo como el producto natural de su presencia existencial en ese sitio.

Desde los tiempos de Malinowski el mundo y la disciplina han cambiado mucho. A pesar de ello, la alienación en el proceso de producción de conocimientos continuó; la separación de los elementos de la estructura dual existencial fue una circunstancia poco reconocida hasta que debates críticos emergieron a mediados de los '60 en la antropología Euronorteamericana. Las discusiones sobre colonialismo y poscolonialismo introdujeron una fuerte cuota de auto-crítica y reflexividad intra-disciplinaria, lo cual adquirió connotaciones más acentuadas de cuestionamiento político en las ciencias sociales de los países llamados 'periféricos' <sup>8</sup>. Dentro de este contexto, la obra de Balandier (1951) es una de las primeras que incluye el contexto de la situación colonial en las discusiones teóricas de la antropología.

Al reanalizar la práctica antropológica mi argumento es que, básicamente, la etnografía implicaría un *desplazamiento ontológico*. Esto significa que el sujeto-etnógrafo desplaza su Ser-en-el-mundo (*Dasein*) a un lugar diferente --o permanece en su sitio pero con una diferente agenda ontológica. Es el Ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente<sup>9</sup>; en lenguaje heideggeriano serían los 'existenciaris' que se reacomodarían durante el trabajo de campo. En la descripción de la práctica antropológica, de este modo, se observaría una relación dialéctica esencial entre el desplazamiento del Ser y el espacio donde este proceso se desarrolla. Este movimiento sería, como se dijo, lo que caracterizaría a la antropología como una praxis científico-humanística discreta.

Como se ha mencionado antes, el sujeto-etnógrafo aún consiste en una estructura dual existencial compuesta por un ser humano inmerso en la (contingente) historia, y un espacio metodológico donde cierta clase de conocimiento se produce. Sin embargo, existe consenso en las tendencias antropológicas analizadas antes en reconocer que este conocimiento tiene una naturaleza dialéctica e intersubjetiva, producido por el encuentro inter (o intra) cultural. Como lo declarara Turner, es a través de un "sujeto experimentante" que la antropología construye su discurso; el aspecto de la escritura es --o debería serlo, a pesar de los esfuerzos posmodernos-- una etapa, y no el *nudo* de la disciplina. Incluso, es dable pensar una praxis etnográfica que no tuviera un correlato escrito --por ejemplo, muchos emprendimientos dentro de la mal llamada 'antropología aplicada' consisten en asesoramientos o transferencias recíprocas de tecnología, y no se ven obligados a reificar sus experiencias a través de su cristalización como 'datos' escritos. Muchos antropólogos en sus obras han tocado el tema de lo que he llamado el sujeto-etnógrafo como un 'espacio metodológico' en ocasión de referirse al rol del etnógrafo y las experiencias vividas durante trabajos de campo. No obstante esto, solo unos pocos hacen la conexión con el individuo histórico, aún cuando hayan comenzado a considerarlo como problema. Así, por ejemplo, el libro editado por Peggy Golde, *Women in the Field* (1986), es uno de los primeros que tratan las experiencias de mujeres antropólogas durante viajes de terreno. Allí se menciona que los antropólogos usan su *ser* como herramienta, insistiendo que necesitamos un "escrutinio auto-consciente sistemático acerca de cómo el instrumento principal de investigación, la antropóloga misma, puede alterar aquello que está siendo estudiado y a su turno puede ser [ella misma] cambiada" (1986:3). Más adelante ella llega a identificar el ser del etnógrafo como un "dispositivo de medida" (1986:92). Mobley (1972), comentando el artículo de Nash y Wintrob aparecido en *Current Anthropology*, dice que éstos tocan una faceta descuidada de la investigación de campo que es esencial a los etnógrafos: "el reconocimiento de ellos mismos como datos" (1972:537). Otro comentarista, Russell Bernard, remarca que "toma un tiempo muy largo producir un etnógrafo maduro que tenga confianza en sí mismo como el instrumento de investigación" (1972:533). Aún Lévi-Strauss pensaba de modo similar dentro de esta línea: "en la experiencia etnográfica el *observador se aprehende a sí mismo como su propio instrumento de observación*" (1976:36) [énfasis agregado].

La antropología crítica provee interesantes ideas para unificar la doble estructura del sujeto-etnógrafo. Con vistas a trascender esta separación necesitamos alcanzar la 'reconciliación existencial' a través de una 'praxis unificada'. Para lograr esto deberíamos ser sensibles a los procesos intersubjetivos de

creación de sentido, a su naturaleza indexical, que conforman un círculo hermenéutico sin fin. En la definición de este último proceso se acepta el supuesto de que existiría una continuidad dialéctica entre experiencia y realidad; o, al menos, una interacción constitutiva que retroalimenta constantemente el escenario de la comunicación interpersonal en el campo. Finalmente, se trataría de re-historizar la ontología, mostrando las bases procesuales de su 'esencia' temporal.

Aunque no coincido con la crítica posmoderna a las metanarrativas, concuerdo con Fabian (1979) y Scholte (1987) en que la epistemología antropológica se apoyaría en criterios de diálogo y praxis comunicativa. No encuentro problemas en visualizar una 'epistemología dialógica' o, mejor, 'interactiva' como la fuente de validación del conocimiento antropológico<sup>10</sup>. En este caso, la validación estaría provista por una narración producida interactivamente, *in situ* pero con todos los prejuicios que cada tradición posee, siguiendo las ideas gadamerianas. Uno de los prejuicios, en este caso, podría ser la/s metanarrativas con las cuales creemos (o tenemos la certeza) de justificar nuestra presencia allí, y la clase de actividades que realizamos.

Respecto de la noción de intersubjetividad, existen problemas en identificar sus límites; cómo aprehender el conocimiento interactivo y contingente que emerge en el encuentro de campo. Este punto tiene connotaciones claves para nuestra discusión. En efecto, el sujeto ontológico-epistemológico de la antropología --el etnógrafo-- ha sufrido alteraciones desde sus inicios hasta el presente. El sujeto-etnógrafo tradicional, como lo indicara Rabinow (1982, 1986) tiene sus raíces en el *cogito* cartesiano. La certeza del sujeto cognoscente modeló nuestro ancestro metodológico, el 'observador participante', que estaba separado de su propia sustancia histórica y del paisaje ontológico creado en la interacción de campo. Este sujeto poseía una esencial discontinuidad entre sí mismo como sujeto de conocimiento y sus 'objetos' de estudio. La búsqueda de un sujeto no reificado ha tenido lugar en tiempos modernos --un ejemplo de esto es la aniquilación del sujeto realizada por el estructuralismo. Contrarios a la disyunción sujeto-objeto del *cogito* cartesiano o la 'muerte del sujeto' del estructuralismo, estaríamos más cerca de la *conjunción ontológica* (Wagner 1974), es decir, una inmediatez existencial entre el investigador/interlocutor/es dentro de un 'espacio producido a través de la práctica' --el campo. Como Mudimbe correctamente apunta (1992) tomando ideas de Michel de Certeau, el espacio del trabajo de campo se transforma por medio de la práctica en un 'espacio practicado', esto es, un *lugar* donde el etnógrafo y sus interlocutores se arreglan para constituir las 'leyes del lugar'. En otras palabras, es la práctica de la etnografía como un desplazamiento existencial



lo que conforma parcialmente la lógica práctica del lugar. No obstante, esa transformación ontológica del espacio *debería* dar por resultado 'leyes del lugar' simétricas para las partes involucradas en el proceso de praxis comunicativa. En este sentido, hay que ser conscientes de los factores que puedan contribuir a estructurar una asimetría en el intercambio; aquí aspectos como clase, sexo, nacionalidad, etnicidad, profesión, edad, entre otros, serían esenciales. En este contexto, las ideas de Habermas sobre la 'situación comunicativa ideal' o las del 'diálogo' gadameriano deberían complementarse con una economía política del lenguaje (Gal 1989), y del dialogismo en particular (Crapanzano 1990) <sup>11</sup>.

Creo que en las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular, se percibe una convergencia conceptual hacia términos *relacionales*, en lugar de atribuir significado a entidades cuasi-estáticas. En este sentido, se observan múltiples alusiones a conceptos como *comunicación, interacción, diálogo, intersubjetividad, fusión de horizontes, emergencia, reciprocidad, negociación, polifonía*, que nos sugerirían un alejamiento del individuo como unidad autónoma de análisis, y un acercamiento a conceptos *puente* que captarían mejor los fenómenos y procesos surgidos en el curso de la interacción social. En el ámbito de la antropología, el abandono del individuo cerrado y autónomo como unidad de análisis, y el reacomodamiento del sujeto-etnógrafo como estructura existencial dual, daría como consecuencia la postulación de un 'nuevo sujeto' que podría considerarse algo así como un *intersujeto*, cuya 'sustancia' estaría dada por el lenguaje 'gadameriano' hablado entre los participantes de la situación comunicativa etnográfica. Aquí utilizo el término 'lenguaje' en su sentido ontológico (que incluye la interacción en general, gestos, comunicación corporal, etc., que constituyen el mundo social). El 'intersujeto' podría ser considerado como el 'nuevo espacio' del conocimiento antropológico, originado por las *interexperiencias* (Devereux 1977) 'vidas-a-través' como una *interobjetividad*. Esta última sería nada más que el 'sentido' existencial compartido colectivamente como límites 'naturales'; la percepción del etnógrafo de que él o ella están involucrados dentro de un circuito comunicativo abierto junto con sus interlocutores donde ninguno tiene el control absoluto de la conversación ni de la retórica legitimante. En suma, una certeza existencial de que nuestro propio mundo, previamente sentido como dado, ahora se torna una posibilidad entre otras muchas, y que esa posibilidad se halla en relación heterárquica <sup>12</sup> y no jerárquica con respecto a la de nuestros interlocutores.

Este nuevo espacio posicional se relacionaría con lo dicho por Jeanne Favret-Saada acerca de que nos estamos alejando del "sujeto teorizante totalmente atópico" del estructuralismo que proponía una "total atopía, un nomadismo

absoluto para hablar desde ningún lugar" (1980:14), hacia un 'Ser-en-el-campo' posicionado que solamente puede hablar *desde un lugar*. Aquel se concebiría como un *campo* de límites imprecisos integrado como un ensamble de relaciones sociales --coincidiendo aquí con la visión de Marx --<sup>13</sup>. Si tuviéramos una percepción más sensitiva del continuum espacio-tiempo ésta nos ayudaría a comprender que cualquier movimiento en el espacio cuenta, más aún cuando ese espacio está definido geopolíticamente. Cualquier posicionamiento 'material' en un lugar es, al mismo tiempo, contingente y constitutivo. Por esa razón la dimensión espacial de la etnografía debe reconocerse como política y epistemológicamente relevante<sup>14</sup>.

El intersujeto sería un proceso-entidad emergente, relacional y fluido, producido a través de la interacción social. Podría considerárselo como una etapa posterior al sujeto neo-clásico autónomo e individualista definido por la etnografía tradicional. En este sentido, debemos ser conscientes de que el intersujeto es un conjunto emergente que, inmerso en la historia, está condicionado por experiencias pasadas, estructuras y relaciones de poder. Aquí deberíamos superar los límites de las ideas de Schutz sobre intersubjetividad o el énfasis demasiado microsocal de enfoques como el interaccionismo simbólico, la antropología simbólica y hermenéutica sobre interacción social, para dar lugar a una más amplia 'economía política de la intersubjetividad'.

Retornando a la ecuación sujeto-intersujeto, el mundo en el cual él/ella (ellos?) se desenvuelven no estaría más definido, si coincidimos con Trouillot (1991), por la categoría de 'salvaje'. Pero ahora que el salvaje se ha 'evaporado' donde hallaría la antropología su 'tema'? La respuesta de Trouillot, que encontramos interesante, es que actualmente debemos reconocer la 'heterogeneidad de los Otros', las razones históricas por las cuales ellos son 'diferentes', o bien fueron definidos como tales por el imperialismo occidental u otros. No obstante esto, por otra parte, pienso que quizás la antropología necesite utilizar el concepto de alteridad sólo como *dispositivo metodológico* para 'ver' el mundo con curiosidad y asombro<sup>15</sup>. Parfraseando a los filósofos existencialistas, la antropología sería nada más que 'un extraordinario mirar a lo cotidiano'. Y es por medio de una cierta 'tecnología del ser' (Cf. Foucault 1988) --la etnografía, concebida como un desplazamiento ontológico por el espacio del Mundo-- históricamente situada, que podríamos ser capaces de entrar en el círculo dialéctico de la historia, el extrañamiento, y la reconciliación existencial.

La etnografía, finalmente, podría ser definida como una actividad que implique: (a) un *caminar* por el 'campo', es decir, una relación de conocimiento

dinámica y libre; (b) dentro de cierto *espacio*, el 'campo-del-mundo', que nos liberaría de las categorías obligatorias de los tradicionales Otros genéricos, tales como 'indios', 'refugiados', 'minorías', 'desclasados' etc; (c) desarrollada por un *proceso-entidad* inestable y fluctuante (Sullivan 1990), el 'Ser-en-el-campo' (un intersujeto, o sea, un puente existencial, cognitivo, emocional y corporal entre seres humanos concretos que generan un intercambio comunicativo).

Es evidente que este programa de trabajo requerirá una discusión profunda intra y transdisciplinaria acerca de cómo continuar haciendo etnografía en los tiempos que corren, donde muchas de las categorías de conocimiento heredadas del proyecto de la modernidad corren serio riesgo de disiparse en el aire. Por eso, ahora más que nunca quizás la etnografía deba verse como un *acto* que supone renuncias, concesiones y adaptaciones a la opinión de nuestros aún existentes interlocutores. Este primer paso aún permanece en su fase 'textual', o sea *sólo* como palabras escritas en papel que esperan transformarse en una verdadera praxis no alienada.

## NOTAS

<sup>1</sup> Algunas de las ideas desarrolladas aquí fueron expuestas en forma parcial en la *Reunión Especial de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones (IAHR) y la Asociación Norteamericana para el Estudio de la Religión (NAASR)* (Universidad de Vermont, Burlington, agosto 5-9, 1991), y en la *IV Reunión Latinoamericana de Religión Popular y Etnicidad (ENAH-INAH, México D.F., junio 5-10, 1992)*. Las investigaciones que dan forma a este trabajo fueron financiadas principalmente por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET), el Departamento de Antropología de Temple University (Filadelfia), y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Debo mencionar el estímulo intelectual recibido de Rita Segato, José Jorge de Carvalho, Luiz Eduardo Soares, Silvia Hirsch, José Braunstein, Ezequiel Ruiz, Danny Lloyd, Tom Patterson, Kyriakos Kontopoulos, Tom Blakely, Peter Biella, y Richard Freeman. Un lugar especial lo ocupan Elmer Miller y Peter Rigby. A todos ellos les agradezco profundamente su generosidad y honestidad tanto humana como académica. Agradezco la ayuda editorial de Daniel Hereñú.

<sup>2</sup> Investigador Adjunto del CONICET. Candidato Doctoral, Departamento de Antropología, Temple University.

<sup>3</sup> A partir de aquí, todas las citas textuales incluidas en este artículo que provienen de obras en inglés --ver bibliografía--, fueron traducidas por mí [PW].

<sup>4</sup> Geertz, en su libro *Works and Lives. The Anthropologist as Author* (1988), especialmente en los capítulos 1 y 6, problematiza estas ecuaciones tan caras a la

antropología, señalando la tensión en términos de autoridad etnográfica que existe entre las experiencias de 'estar-allí' (being-there), y 'estar-aquí' (being-here).

<sup>6</sup> Es más, otro artículo de Tyler (1986b) resume su crítica a la teoría occidental de los signos, desarrollando un 'retorno al lenguaje' del sentido común, al del mundo plurivocal del hablante. El énfasis en el lenguaje, en el 'habla' se opone al énfasis de la representación perceptual, y la idea de que los conceptos derivan de intuiciones sensoriales 'representadas'. Para él "La mutualidad de la palabras, el mundo, y la mente está más allá del tiempo y el espacio, ubicada en ninguna parte pero hallable en todos lados" (1986b:23).

<sup>6</sup> Así como el libro *Writing Culture* surgió de un seminario avanzado de investigación de la School for American Research, en Santa Fé (Nuevo México), en abril de 1984, el libro de Fox compila trabajos presentados en un seminario en esa institución, llevado a cabo en junio de 1989.

<sup>7</sup> Para una excelente crítica al pensamiento y filosofía posmodernas, se puede consultar la obra de Alex Callinicos, *Against Postmodernism* (1989).

<sup>8</sup> Clifford y Marcus (1986: 8-18) hacen un resumen de los cambios producidos en el discurso antropológico donde la situación de la descolonización alteró de modo profundo los temas, intereses y posibilidades de la práctica etnográfica. Por otra parte, en América Latina desde mediados y fines de los '60, hubo una profusión de obras y artículos tendientes a promover una antropología comprometida con la gente. Un ejemplo es el excelente artículo de Guillermo Bonfil Batalla *El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial* (1972), o las reuniones que desembocaron en la Declaración de Barbados. Ambos son ejemplo cabal del replanteamiento de la teoría y práctica de las ciencias sociales en el contexto latinoamericano. Por supuesto, estas y otras producciones fueron poco tomadas en cuenta por los intelectuales del mundo anglosajón, por su reconocido etnocentrismo lingüístico. Dentro de un plano más teórico, las obras de Enrique Dussel (1984) para América y Valentin Mudimbe (1988) para Africa, bucean críticamente en los procesos de constitución o 'invención' de estos continentes por parte de Europa, y los órdenes de conocimiento derivados de la colonización. Sólo recientemente, la crítica colonial y poscolonial, surgida de la crítica literaria, los estudios culturales, y la historia social (Cf. Seed 1990; Vidal 1993; Mignolo 1993) ha comenzado a reconocer el valor de trabajos publicados en lenguas diferentes del inglés, y a repensar las cronologías y etapas de este pensamiento crítico intradisciplinar y geopolítico.

<sup>9</sup> M. Jackson (1989) discute este proceso con ejemplos ilustrativos de su experiencia entre los Kuranko de Sierra Leona. Varias de sus sugerencias aparecen desarrolladas en mi propuesta de una antropología existencial. Quizás este autor sea el que más claramente expone las relaciones entre la teoría y ontología occidental, de la que es portador el etnógrafo (en la mayoría de los casos), y la de sus interlocutores 'en el campo'.

<sup>10</sup> Esto se relacionaría con la idea de una construcción contextual del conocimiento, tal como Swearingen, dentro del volumen editado por Tullio Maranhao *The Interpretation of Dialogue* (1990), señalara acerca de los diálogos platónicos. Estos sugerirían una clase de género oral-literario híbrido, con ciertas reminiscencias de un modo 'dialógico' previo de comprender *el logos como algo construido contextualmente*. Esto parece haberse perdido con Aristóteles, quien introdujo la lógica de las proposiciones que desde entonces

caracterizara la epistemología dominante del lenguaje, vista como 'monológica' (Cf. Linell 1993:402).

<sup>11</sup> Vincent Crapanzano en su artículo *On Dialogue* (1990), realiza una interesante crítica a la 'antropología dialógica' propuesta tanto por Kevin Dwyer (1982) como por Dennis Tedlock (1979, 1983). Básicamente, él cuestiona la ingenuidad de creer que los etnógrafos puedan desprenderse de su posición de poder dentro de los intercambios dialógicos que establecen con sus interlocutores. Coincide críticamente con Gadamer (1988) en que cuando ninguno de los locutores de una 'conversación' o 'diálogo' tienen el control del mismo, se podría hablar de una suerte de igualitarismo, pregonado por Gadamer como rasgo clave de este tipo de intercambios. Para Crapanzano, la presencia del *poder* y el *deseo* son inevitables en cualquier intercambio comunicativo. Más aún si se habla del 'encuentro etnográfico'.

<sup>12</sup> El concepto de 'heterarquía' fue acuñado por Warren McCulloch (1945), y se aplica "programas que tienen una estructura o a estructuras pragmáticas reales, [que] son estructuras de niveles donde no hay un único nivel (superior) 'gobernando', sino que por el contrario, varios niveles ejercen una influencia determinada sobre el otro en algún particular respecto. Esto es posible en virtud del hecho de que las heterarquías envuelven múltiples accesos, múltiples vínculos, y múltiples determinaciones" (Kontopoulos 1993:97). Como ejemplos de heterarquías, Kontopoulos menciona al lenguaje, el cerebro-mente, los lenguajes de computación, la replicación genética, y los sistemas ecológicos (1993:101). Un ejemplo del uso del concepto de heterarquía en antropología es el artículo de Crumley, *A Dialectical Critique of Hierarchy* (1987).

<sup>13</sup> Aquí podría mencionar los trabajos de Cook, O'Brien y Kollock (1990) sobre teoría de redes sociales que brindan interesantes analogías para nuestra reflexión sobre el Ser como 'campo', y las diferentes conexiones que la intersubjetividad crea dentro de una red de interacciones sociales.

<sup>14</sup> Algunas ideas respecto del rol del espacio en el discurso antropológico aparecen expuestas en Wright (1993). Por otra parte, desde el espacio de América Latina, los trabajos pioneros de Rodolfo Kusch (por ejemplo 1962, 1973) son importantes ya que profundizan las conexiones existentes entre el lugar en el cual uno está localizado (con su realidad e historia inextricablemente unidos), y el tipo y características del conocimiento que desde allí se produce.

<sup>15</sup> Esto se podría comparar con lo que dice Fabian (1990:215) acerca de la importancia de la existencia del Otro para la antropología. Según este autor, el proceso de 'alterización' (othering), en el sentido de 'creación de un Otro' "es el modo por el cual esa particular forma de relación intercultural llamada etnografía ocurre, en espacio real y en tiempo real". Es necesario resaltar que para Fabian la etnografía supone aún una relación *intercultural* mientras que en mi propuesta ello no es un aspecto obligatorio en sí mismo, el encuentro puede darse tanto *dentro* de la propia sociedad del investigador como *fuera* de ella.

## BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI, Arjun 1986. Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2):356-361
- ARDENER, Edwin 1987. 'Remote areas' some theoretical considerations, en Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*, Tavistock: Londres
- BALANDIER, George 1951. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 9
- BENTLEY, G. Carter 1984. On Anthropological Epistemology: Praxis and Critique. *Reviews in Anthropology*, 11 (3):170-184
- BONFIL BATALLA, Guillermo 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9:105-124
- CALLINICOS, Alex 1990. *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, St. Martin's Press, Nueva York
- CLIFFORD, James 1988. *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- CLIFFORD, James y MARCUS, George (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley
- COMAROFF, John 1987. On Totemism and Ethnicity. *Ethnos*, 52:301-323
- COOK, Karen, O'BRIEN, Jodi y KOLLOCK, Peter 1990. Exchange Theory: A Blueprint for Structure and Process, en George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*: 158-181, Columbia University Press, Nueva York
- CRAPANZANO, Vincent 1992. *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire . On the Epistemology of Interpretation*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres
- CRICK, Malcolm 1982. Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction, en David Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*: 15-37, Academic Press, Londres
- CRUMLEY, Carole L. 1987. A Dialectical Critique of Hierarchy, en Thomas C. Patterson y Christine W. Gailey (eds.), *Power Relations and State Formation*: 155-169, Archaeological Section/ American Anthropological Association, Washington, D.C.
- DEVEREUX, Georges 1977. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México

- DIAMOND, Stanley 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, Dutton, New Brunswick, N.J.
- DUSSEL, Enrique 1984. Cultura Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. *Cristianismo y Sociedad*, 80:9-45
- DWYER, Kevin 1977. The Dialogic of Anthropology. *Dialectical Anthropology*, 2: 143-151
- DWYER, Kevin 1982. *Moroccan Dialogues*, Johns Hopkins University, Baltimore
- FABIAN, Johannes 1971. Language, History and Anthropology. *Journal for the Philosophy of the Social Sciences*, 1 (1): 19-47
- FABIAN, Johannes 1974. Genres in an Emerging Tradition: An Anthropological Approach to Religious Communication, en Alan W. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*: 249-272, Wiley, Nueva York
- FABIAN, Johannes 1979. Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication. *Philosophy of the Social Sciences*, 9: 1-26
- FABIAN, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York
- FABIAN, Johannes 1990. Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, 16:753-772
- FABIAN, Johannes 1991. Dilemmas of critical anthropology, en Johannes Fabian (ed.), *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*:245-264, Harwood Academic Publishers, Chur
- FAVRET-SAADA, Jeanne 1980. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*, Cambridge University Press, Cambridge
- FOUCAULT, Michael 1970. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Pantheon Books, Nueva York
- FOUCAULT, Michel 1988. Technologies of the Self, en Luther H. Martin et al (eds.), *Technologies of the Self*: 16-49, The University of Massachusetts Press, Amherst
- FOX, Richard (ed.) 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Washington University Press, Seattle (School of American Research Advanced Seminars)
- GADAMER, Hans-Georg 1988. *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca
- GAL, Susan 1989. Language and Political Economy. *Annual Review of Anthropology*, 18:345-367

- GARCIA CANCLINI, Néstor 1987. Antropología versus Sociología. Un debate entre tradición y modernidad? *David y Goliat*, 52:40-44
- GEERTZ, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York
- GEERTZ, Clifford 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, Nueva York
- GEERTZ, Clifford 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford, California
- GOLDE, Peggy (ed.) 1986. *Women in the field. Anthropological experiences*. University of California Press, Berkeley (2da. edición)
- HEIDEGGER, Martin 1980. *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires (1ra. reimpression argentina)
- HYMES, Dell (ed.) 1972. *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, Nueva York
- JACKSON, Michael 1989. *Path toward a clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Indiana University Press, Bloomington and Indiana
- KONTOPULOS, Kyriakos 1993. *The Logic of Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge
- KUSCH, Rodolfo 1962. *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires
- KUSCH, Rodolfo 1973. *El pensamiento indígena y popular en América*, Editorial ICA, Buenos Aires
- LEVI-STRAUSS, Claude 1976. *Structural Anthropology II*, Basic Books, Nueva York
- LINNEL, Per 1993. Review of *The Interpretation of Dialogue*, Tullio Maranhao (ed.). *Ethnos*, 58 (3-4):399-403
- MARANHAO, Tullio (ed.) 1990. *The Interpretation of Dialogue*, The University of Chicago Press, Chicago
- MARCUS, George y CUSHMAN, Dick 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, 2:25-69
- MARCUS, George y FISCHER, Michael (eds.) 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago
- McCULLOCH, Warren S. 1945. A Heterarchy of Values Determined by the Topology of Nervous Nets. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 7:89-93



- MIGNOLO, Walter D. 1993. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review*, 28 (3):120-131
- MOBLEY, Harris W. 1972. Comment on Nash & Wintrob. *Current Anthropology*, 13 (5):537-538
- MUDIMBE, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis
- MUDIMBE, Valentin Y. 1992. *Parables and Fables*, University of Wisconsin Press Madison
- NASH, Dennison and WINTROB, Ronald 1972. The Emergence of Self Consciousness in Ethnography. *Current Anthropology*, 13 (5):527-533
- RABINOW, Paul 1982. Masked I go Forward: Reflexions on the Modern Subject, en Jay Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror. Reflexive Perspectives in Anthropology*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia
- RABINOW, Paul 1986. Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology, en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: 234-261, University of California Press, Berkeley
- RIGBY, Peter 1985. *Persistent Pastoralists. Nomadic Societies in Transition*, Zed Books, Londres
- RIGBY, Peter 1992. *Cattle, Capitalism, and Class. Iparakuyo Maasai Transformations*, Temple University Press, Filadelfia
- RUSSELL Bernard, H. 1972. Comment on Nash & Wintrob. *Current Anthropology*, 13 (5): 533
- SARTRE, Jean-Paul 1971. *Bosquejo de una Teoría de las Emociones*. Alianza, Madrid
- SARTRE, Jean-Paul 1968. *Search for a Method*, Vantage Books, Nueva York
- SCHOLTE, Bob 1972. Toward a Reflexive and Critical Anthropology, en Dell Hymes (ed.) op. cit. pp. 430-457
- SCHOLTE, Bob 1980. Anthropological Traditions: Their Definition, en Stanley Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*: 53-87, Mouton, The Hague
- SCHOLTE, Bob 1981. Critical Anthropology Since Its Reinvention, en Joel Kahn y Josep Llobera (eds.), *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies*: 148-184, Macmillan, Londres

- SCHOLTE, Bob 1987. The Literary Turn in Contemporary Anthropology. *Critique of Anthropology*, 7 (1):33-47
- SEED, Patricia 1991. Colonial and Postcolonial Discourse. *Latin American Research Review*, 26 (3): 181-200
- SULLIVAN, Robert 1990. Marxism and the "Subject" of Anthropology, en Marc Manganaro (ed), *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*: 243-265, Princeton University Press, Princeton
- TEDLOCK, Dennis 1979. The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 35:387-400
- TEDLOCK, Dennis 1983. *The Spoken Word and the World of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia
- TROUILLOT, Michel-Rolph 1991. Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness, en: Richard Fox (ed.) op.cit.:17-44
- TURNER, Victor W. 1982 *From Ritual to Theatre. The Seriousness of Human Play*, Performing Arts Journal Press, Nueva York
- TURNER, Victor W. 1985. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, University of Arizona Press, Tucson, Arizona
- TURNER, Victor W. y Bruner, Edward (eds.) 1986. *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana, Ill.
- TYLER, Stephen 1986a. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document, en Clifford, James y Marcus, George (eds.), op. cit.: 122-140
- TYLER, Stephen 1986b. Post-Modern Anthropology, en Phyllis Pease Chock y June R. Wyman (eds.), *Discourse and the Social Life of Meaning*: 23-49, Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- TYLER, Stephen 1987. Still Rayting. Response To Scholte. *Critique of Anthropology*, 7 (1):49-51
- ULIN, Robert 1984. *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology*, University of Texas Press, Austin
- ULIN, Robert 1991. Critical Anthropology Twenty Years Later. *Critique of Anthropology*, 11 (1):63-89
- VIDAL, Hernán 1993. The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism. *Latin American Research Review*, 28 (3): 113-119

WAGNER, Roy A. 1974. *The invention of culture*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.

WRIGHT, Pablo G. 1993. *The Spatial Dimension of Anthropological Discourse*. Ponencia presentada al XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México D. F.