

Reflexiones sobre ontología de la etnografía

Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad



Pablo Wright

doi: 10.34096/runa.v43i3.10294

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: pwright@filo.uba.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-7243-1008>

Resumen

Este trabajo presenta una reflexión sobre los supuestos ontológicos y epistemológicos de la Antropología y de su momento de enfrentamiento al campo: la etnografía. Para ello, presento —bajo un formato combinado de bibliografía comentada, ensayo y artículo— ideas de pensadores vinculados a la Filosofía, las Ciencias Sociales y las Humanidades que, desde el existencialismo, el empirismo radical, la fenomenología y la economía política proponen críticas sobre los modos de producción de conocimiento antropológico y sobre la ontología de la etnografía. A partir de mis propias experiencias de campo con el Pueblo *Qom* de Formosa, y de las rupturas epistemológicas producidas por la visita de un amigo *qom* a Buenos Aires, planteo un hilo conductor que rescata una crítica existencial de la disciplina antropológica. La idea es poner en cuestión el positivismo rígido de la Antropología referida como clásica, para proponer modos críticos y reflexivos hacia la concreción de la praxis de un nuevo *contrato antropológico* contemporáneo en nuestra disciplina.

Palabras-clave

Etnografía; Praxis; Ontología; Existencialismo; Empirismo radical

Reflections on the ontology of ethnography. Between experience, power, and intersubjectivity

Abstract

This paper presents a reflection on the ontological and epistemological assumptions of Anthropology and its stage of encountering the field: ethnography. For this purpose, and under a combined format of commented bibliography, essay and article, I present ideas posed by philosophers, social scientists and intellectuals who critique the modes of production of anthropological knowledge and the ontology of ethnography from the perspective of existentialism, radical pragmatism, phenomenology, and political economy. From my own field

Key words

Ethnography; Praxis; Ontology; Existentialism; Radical Empiricism



experiences among the *Qom* population of Formosa, and the epistemological ruptures produced by the visit of a *Qom* friend to Buenos Aires, I propose a common thread that recovers an existential critique of the anthropological discipline. The idea is to question the rigid positivism of classical Anthropology by proposing critical and reflective paths towards the realization of the praxis for a new, contemporary *anthropological contract* in our discipline.

Reflexões sobre a ontologia da etnografia. Entre a experiência, o poder e a intersubjetividade

Resumo

Palavras-chave

Etnografia; Praxis; Ontologia;
Existencialismo; Empirismo
Radical

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre os pressupostos ontológicos e epistemológicos da Antropologia e do seu momento de confronto com o campo, a etnografia. Para isso apresento- sob um formato combinado de bibliografia comentada, ensaio e artigo- ideias de filósofos, cientistas sociais e intelectuais que propõem críticas desde o existencialismo, o empirismo radical, a fenomenologia e a economia política sobre os modos de produção do conhecimento antropológico e a ontologia da etnografia. A partir das minhas próprias experiências de campo com o povo *Qom* de Formosa, e das rupturas epistemológicas produzidas pela visita de um amigo *Qom* a Buenos Aires, proponho um fio condutor que resgata uma crítica existencial da disciplina antropológica. A ideia é questionar o positivismo rígido da Antropologia conhecida como clássica e propor modos críticos e reflexivos para a concretização da práxis de um novo *contrato antropológico* contemporâneo na nossa disciplina.

En la experiencia etnográfica, el observador se aprehende a sí mismo como su propio instrumento de observación
(Lévi-Strauss, 1979, p. 39).

Anthropology is the study of men in crisis by men in crisis
[La Antropología es el estudio de los hombres en crisis por
hombres en crisis]
(Diamond, 1974, p. 53).¹

La Antropología es una disciplina en la que quien pregunta,
la pregunta y el preguntado son lo mismo
(Sartre, 1963).

Introducción

1. La traducción de los textos en inglés incluidos en este trabajo es propia.

2. Utilizo la letra *x* (por ejemplo, *lx* etnógrafx, que se lee con *e*) para adecuar el texto al lenguaje inclusivo, excepto en los términos que tienen una historia particular en la Antropología, entre los que se encuentran *otro*, *nosotros* y *primitivo*.

Estas líneas se conectan con el ritual calendárico muy caro a los estudios antropológicos, que es el de los aniversarios, en este caso el de la revista *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, que cumple setenta años. Para este *dossier* conmemorativo, mi contribución a esta celebración es un texto que pone en conversación las voces de varios autores sobre la ontología y la epistemología de la Antropología, y de *lx* etnógrafx, herramienta primera y central de la disciplina.² Los epígrafes de Claude Lévi-Strauss, padre del estructuralismo; Stanley Diamond, impulsor de la Antropología crítica y dialéctica, y Jean-Paul Sartre, portavoz conspicuo de la filosofía existencialista, condensan algunos de los temas y problemas que se analizarán en estas líneas, que incluyen

también el horizonte filosófico-conceptual que los hospeda. Aquí continuó la problematización sobre la ontología de la etnografía iniciada en trabajos previos, el primero de ellos (Wright, 1994) publicado en la revista *Runa*, seguido por otros en 2005 y 2008. En este artículo desarrollo una conversación con autores que repiensen, de una u otra forma, el modo en que la experiencia antropológica supone un desafío existencial, siempre situado en la historia, la geografía y la geopolítica. Varios de los autores analizados aquí son poco conocidos en la academia hispanohablante, dado que en la mayoría de los casos no han sido traducidos al castellano. Asimismo, debido a que tampoco realizaron investigaciones en el Nuevo Mundo, su perspectiva puede ampliar el horizonte de temas y problemas en nuestra parte del mundo. En líneas generales, todos comparten una postura crítica hacia el eurocentrismo y al modo en que la Antropología está permeada por supuestos que tienen sus raíces acrílicas en el cartesianismo, el positivismo y la razón instrumental occidental. La organización formal de este trabajo combina —de modo híbrido— el ensayo reflexivo, la bibliografía comentada y el artículo académico, donde propongo un hilo conductor que conecta diferentes tradiciones filosóficas con orientaciones antropológicas interesadas en la crítica de la práctica etnográfica desde variadas posiciones teóricas.

La reflexión se inicia desde mi propia práctica como antropólogo, desde el campo a los textos, mediada por mi formación académica y mi devenir vital, con miras a pensar la posibilidad de un nuevo *contrato antropológico*. Esta nueva relación con nuestros tradicionales sujetos de estudio y con nosotrxs mismxs debería afectar lógicamente la naturaleza y perspectiva de la disciplina, así como también la del marco epistemológico que da sustancia a su conocimiento. Debido a que observamos el potencial de la Antropología para “hacer etnográfico lo filosófico” (Wright y Ceriani Cernadas, 2008, p. 13), el diálogo con el pensamiento filosófico presentado se materializa, por un lado, en situaciones etnográficas generales propias de cualquier sociedad humana y, por otro lado, en tópicos particulares que puedan aparecer en determinadas sociedades o grupos. A lo largo del texto se profundizarán estos temas identificando —con un espíritu modelado en general por la filosofía existencialista, el pragmatismo, el empirismo y otras corrientes de pensamiento fenomenológico y de la economía política— los aspectos ontológicos claves, tanto de la experiencia de campo, del sujeto-etnógrafo y de la intersubjetividad como locus dialéctico en la producción de conocimiento antropológico.

Primeras preguntas

Mis primeras dudas acerca de la práctica de la Antropología surgieron con los viajes de Ángel Achilai *PitaGat*, a Buenos Aires, principalmente en 1989. Ángel, un amigo e interlocutor *qom* de la comunidad donde había realizado la mayoría de mis investigaciones de campo, vino a visitarme a mi casa en un suburbio de Buenos Aires. Venía de la provincia de Formosa, donde quedaba su casa, en la colonia aborigen Misión Tacaaglé. Su visita inesperada —ya antes había venido, en 1983, cuando vivía con mis padres— invocó en mí una sensación de *trabajo de campo recíproco* ya que, durante su estadía en mi casa, él se quedaba a dormir en mi escritorio el cual, durante el día, servía para nuestras conversaciones sobre cosmología, shamanismo, religiosidad contemporánea *qom* y, por supuesto, para intercambiar chismes y rumores sobre amigos en común, así como también sobre la vida y la política formoseña y porteña. Por primera vez experimentaba un modo diferente de aproximarme a mi práctica profesional: el lugar (mi casa), mi familia y nuestro visitante integraban un grupo

dinámico e inesperado, en cuyo seno se daban las interacciones con él. Algo del *campo* en mi experiencia usual —la región chaqueña, las comunidades *qom* rurales, la lejanía, el viaje— había comenzado a cambiar en su estructuración ontológica para siempre. Interactuar con Ángel no solo me permitió conocer más acerca de mis tópicos de interés, sino también acerca de los suyos. Él había llegado a Buenos Aires a buscar ropa para su gente para pasar el invierno, visitar a su amigo *doqshi*³ y pasear por la famosa capital del país.

3. Término genérico *qom* para la gente no indígena.

Analiqué la experiencia con Ángel en varios trabajos (Wright, 1991, 1997 y 2008, principalmente), donde intenté elaborar un marco conceptual para comprender estas experiencias interactivas y el proceso de realización de dibujos hechos por él sobre shamanismo, mitología e historia *qom*. Mis preguntas estaban dirigidas a la naturaleza del conocimiento producido dentro de ese círculo hermenéutico que dio lugar no solo a mi familia, sino también a colegas y amistades. Fue la lectura de la obra de Jean-Paul Sartre (1971) sobre un análisis fenomenológico de las emociones, la que iluminó el modo de juntar en un sitio todas mis dudas. Asimismo, las obras de Roger Keesing (1988, 1989) sobre la naturaleza interpretativa de la Antropología y la crítica al trabajo de campo, estimularon la indagación sobre mi propio material etnográfico y sobre mi performance como antropólogo.

En estas búsquedas para poder procesar especialmente el *shock* que me habían producido los viajes de Ángel a mi casa de Buenos Aires —gracias a un regalo de mi amiga y colega Silvia Hirsch, que marcó decisivamente el rumbo de mis intereses— pude tomar contacto con las ideas de Victor Turner (1985) y su mujer, Edith L. B. Turner, sobre la Antropología *como* experiencia. Ulteriormente, junto con Edward Bruner (1986), Turner amplió estas reflexiones en la obra que propone una Antropología *de* la experiencia. En estos trabajos, trata de identificar los componentes básicos de las experiencias humanas que son compartidas en el trabajo antropológico y habla sobre la situación de campo, la cual no solo constituye el centro nodal de nuestro trabajo, sino también un desafío existencial integral. Este lugar sagrado, redefinido a través de la historia disciplinar, comenzó con el eje bosque-selva-*primitivo*-rural y continuó readaptándose al eje urbano-occidental-*civilizado*, pero continúa actuando como locus existencial por excelencia. Ampliaré esto más adelante.

Las preguntas existenciales que habían surgido en los cursos de Filosofía al inicio de mis estudios de Antropología en la Universidad de Buenos Aires aparecieron como una materia de la experiencia cotidiana después de mis estadías entre personas *qom*, especialmente después del *trabajo de campo urbano* de Ángel. El pensamiento de Sartre afectó mi temprana aceptación tanto de la naturaleza de la evidencia antropológica como de la verdad dialéctica de sus bases epistemológicas. Los comentarios de este pensador me ayudaron a comprender la naturaleza de esta empresa y las escenas que la contenían. De este modo, como ya señalara previamente (Wright, 1994, p. 348), él afirmaba que la diferencia entre cualquier inquisición sobre los seres humanos y otros estudios, como la Geología o la Botánica, reside en el hecho privilegiado de que la realidad humana somos nosotrxs mismxs. En términos heideggerianos, “el ser que constituye nuestro problema es nosotros mismos” (Sartre, 1971, p. 23). Al cuestionar este ser debemos considerar el *mundo*, porque ambos están en el mismo nivel ontológico. Si estamos interesadxs en conocer algo sobre otros seres humanos deberíamos saber quién hace la pregunta, cuándo, dónde y a quién. Es imposible ser solo testigos de este proceso, ¡porque nosotrxs mismxs somos ese proceso! Con estas ideas en mente, desarrollaré algunas preguntas

sobre la naturaleza de la Antropología y de sus sujetos de conocimiento: lxs etnógrafxs.

Surgimiento del hombre en la episteme occidental

Según el análisis de Michel Foucault (1968) acerca de la constitución de la episteme occidental, podemos encontrar el lugar de la Antropología en zonas intersticiales de su arquitectura. La invención del *hombre* como un tópico de estudio, a partir de las cenizas de saberes previos aceptados, generó una ciencia discreta para abordarlo entre mediados y fines del siglo XIX. Así, “aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce (Foucault, 1968, p. 504). Los fundamentos epistemológicos de la Antropología crearon una nueva clase de sujeto-testigo que manejó la precaria situación del contacto con *otrxs*, con el objeto de producir un discurso legitimado sobre ellxs.

Como nos lo relatan la mayoría de los manuales introductorios de Antropología, las primeras escuelas de la disciplina florecieron en Estados Unidos con Lewis H. Morgan (1877), Daniel C. Brinton (1897) y Franz Boas (1911), en Inglaterra con los trabajos de John F. McLennan (1865), Edward B. Tylor (1871), Arthur C. Haddon (1898), William H. Rivers (1910), Bronislaw Malinowski (1922) y Arthur Radcliffe-Brown (1922) y en Francia encontramos a Marcel Mauss (1933), Maurice Leenhardt (1947), Marcel Griaule (1948), Germaine Dieterlen (1951) y Michel Leiris (1934). Paso a paso, la Antropología fue adquiriendo un estatus reconocido como una disciplina separada de la Sociología. Un rasgo particular, pero esencial, la distingue de ella: el trabajo de campo y un enfoque más cualitativo y empático; asimismo, una exposición existencial menos estructurada y abierta a la contingencia. El trabajo de campo fue un *logro* histórico de la identidad antropológica en el contexto de los esfuerzos boasianos entre las sociedades indígenas de Estados Unidos y Canadá. En Gran Bretaña, por otra parte, el trabajo de campo derivó esencialmente de la famosa expedición británica al Estrecho de Torres (entre Papúa Nueva Guinea y Australia) y devino axiomático después de los viajes de Malinowski. En Francia, los viajes de Griaule, Leiris, Dieterlen al continente africano, y de Leenhardt a Melanesia, son un hito en la tradición etnológica gala.

Este desarrollo histórico del trabajo de campo en las academias llamadas *metropolitanas* (Gerholm y Hannerz, 1982; Krotz, 1993) implicó un movimiento estratégico en la propia arquitectura epistemológica de la Antropología, y las observaciones, experiencias, notas y participación en la vida de la sociedad o grupo que estudiaban lxs etnógrafxs adquirieron el estatus de conocimiento legítimo no discutido hasta tiempos más recientes (Marcus y Cushman, 1982; Marcus y Fischer, 1986; Clifford y Marcus, 1986). *Observación participante* fue la etiqueta de esa relación autorizada con los sujetos de estudio de lxs antropólogos. Desde un punto de vista epistemológico, estos movimientos metodológicos-técnicos implicaban supuestos esenciales relevantes de considerar en nuestra discusión. El hecho es que la Antropología, con su objetivo central de estudio de los *otros primitivos*, utilizó a lxs antropólogos como su dispositivo primario de obtención de datos (Lévi-Strauss, 1979). Esto es, que un individuo con su historia y contexto personal se tornaron en una suerte de *sujeto epistemológico-metodológico*, un espacio legítimo donde se producía conocimiento.

En este sentido, el problema de la Antropología desde su profesionalización a comienzos del siglo XX hasta mediados de siglo, parece ser que nunca unificó a lxs antropólogos como un ser humano, perteneciente al mundo de la historia,

con el individuo metodológico que compilaba/producía información. Así, los estudios se produjeron sin considerar el punto de vista ni la constitución social del dispositivo que producía datos en los lugares sagrados y distantes del trabajo de campo. Tampoco las tradiciones boasiana, funcionalista británica o etnológica francesa produjeron una teoría para justificar o explicitar esta naturaleza dual de lx antropólogx. Dicho de otro modo, las construcciones teóricas básicamente alienaron al sujeto-persona del sujeto-etnógrafx, quien se sumergía en un raro y *observado* mundo. Solo un discurso positivista podía producirse acerca del encuentro-con-el-otro.

En relación con esta afirmación, considero que podemos encontrar ideas desafiantes sobre estos problemas en teóricxs sociales, naturalistas, filósofxs y escritores como Karl Marx, Valentin Mudimbe, Werner Heisenberg, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Jakob von Uexkull y Jorge Luis Borges, entre otros. Mis argumentos desarrollan la conversación realizada con y a través de estos autores.

Antropología: La racionalidad occidental y el otro

Como señala Foucault (1968), existe una cierta posición de la razón occidental que se constituyó a lo largo de su historia, la que provee fundamento a la relación que establece con las demás sociedades. En este contexto, la Etnología —término usado por Foucault, pero que puede aplicarse a todas las Antropologías posibles— puede asumir sus propias dimensiones solo dentro de la soberanía del pensamiento europeo y de la relación que la coloca cara a cara con todas las culturas, así como consigo misma. Este *deseo* de conocer al *otro* tuvo su contexto general en la expansión económica de la cultura occidental en sus colonias o entre minorías nacionales. De este modo, el *primitivo*, lexema clave de la Antropología a través de su historia, se transformó en una entidad cristalizada. A propósito de esto, como refiere el filósofo congoleño Mudimbe (1988), “evolution, conquest, and difference became signs of a theological, biological, and anthropological destiny” [evolución, conquista y diferencia se transformaron en signos de un destino teológico, biológico y antropológico] (p. 17). Así, concluye el autor, es imposible imaginar cualquier Antropología sin un nexo epistemológico occidental y el origen de sus prácticas por fuera de la expansión del capitalismo.⁴

Una opinión interesante de Gregory Bateson como *nativo* puede ilustrar el panorama de la Antropología anglosajona a comienzos del siglo XX. Para él, la Antropología remitía principalmente a la producción de un puñado de autores, tales como

Malinowski and Radcliffe-Brown. In America, Boas was brooming operation. [He was also] proving that there were no simple causal relations in culture. There was no trade-off between English and Americans. The Americans did the American Indian, and the English tended to focus on the South Pacific and West Africa [Malinowski y Radcliffe-Brown. En América Boas estaba barriendo la operación. [Estaba también] probando que no había relaciones causales simples en la cultura. No había intercambios entre ingleses y americanos. Los americanos hicieron al indio americano y los ingleses tendieron a focalizarse en el Pacífico Sur y África Occidental] (Lipset, 1980, p. 121).

Así, los indios americanos (y el Pacífico Occidental con sus *otros* insulares) y también las gentes del Pacífico Sur y África Occidental se transformaron por

4. Punto de vista compartido por el intelectual palestino Edward Said (1978, 1989), desde una crítica al Orientalismo como construcción occidental del Oriente, y a la Antropología y su método etnográfico, que trasunta una superioridad moral de Occidente sobre el resto del mundo. A este núcleo de pensadores críticos del modelo eurocéntrico de producción de conocimiento sobre el *resto del mundo*, se pueden sumar, entre muchxs otrxs, Samir Amin, Frantz Fanon, Gayatri Spivak, Kwame Appiah, Ashis Nandi, Rodolfo Kusch, Enrique Dusset, Guillermo Bonfil Batalla, Walter Dignolo, Talal Asad y Mina Caufield.

la mirada occidental en los *otros oficiales*. En esta relación-invencción occidental del *otro*, el antropólogo alemán Johannes Fabian (1983), con experiencia de campo principalmente en África, considera que “Anthropology patrols the frontiers of Western culture, it is a science of boundaries, those of one race against another, between one culture and another, and, finally, between culture and nature” [la Antropología patrulla las fronteras de la cultura occidental; es una ciencia de límites, aquellos de una raza contra otra, entre una cultura y otra y, finalmente, entre cultura y naturaleza] (1983, p. 117). En esta línea de pensamiento podemos visualizarla como una disciplina definida por la *alteridad*, categoría cuyos contenidos fueron cambiando a través de la historia de la disciplina. Pero lo importante aquí es la longevidad que posee esta categoría, que necesita una revisión profunda.

La definición del *otro* es operacionalizada por el concepto de *cultura*, que divide la vida de la gente en dos ámbitos separados: uno es el del cuerpo *superorgánico* de conocimiento colectivo y la tradición; el otro, es la vida cotidiana (Jackson, 1989). Y para Mudimbe “for Western thought and imagination, alterity is a negative category of the Same” [para el pensamiento y la imaginación occidental, la alteridad es una categoría negativa de *lo mismo*] (1988, p. 12); así el *otro*, quienquiera que sea, es visto y evaluado como un *no-nosotros*, como una copia bizarra, diferente, separada, tal vez desviada de nuestra *mismidad*.

Adicionalmente, la Antropología definió al *otro* en términos de distancia temporal y espacial. Fabian (1983) argumenta que cualquier interacción real con el *otro* será imposible, a menos que podamos aceptar su existencia como un concepto metodológico, sin ignorar su lugar real en tiempo y espacio. Tal como afirma, no hay conocimiento del *otro* que no sea también un acto temporal, histórico y político. La Antropología —considerada como el estudio de la diferencia cultural— puede ser productiva solo si la diferencia es puesta “into the arena of dialectical contradiction, confrontation, and challenge not with the protective shield that cultures hold up against each other” [dentro de la arena de la contradicción dialéctica, la confrontación y el desafío; no como un escudo protector sostenido por culturas cerradas que se enfrentan entre sí] (p. 136).

Es interesante notar que la Antropología actual ha cambiado el lugar y, quizás también, la naturaleza del *otro*. Muchos subcampos dentro de la Antropología reivindican una contextualización particular —o incluso un ocultamiento— de esta categoría seminal. Por ejemplo, ya en la década de 1980, como señala Llobera (1986), la Antropología europea estaba en proceso de relocalizar la alteridad en las áreas mediterráneas, donde muchxs antropólogxs anglosajones estaban encontrando sus *nuevos otros* para estudiar. Este movimiento se basaba en la imposibilidad de trabajar en las áreas tradicionales (África, Asia u Oceanía) por la falta de permisos de los gobiernos postcoloniales o la ausencia de fuentes adecuadas de financiación. El hecho más curioso que refiere Llobera es que, con sus *objetos* de estudio, ellos estaban reproduciendo todos los prejuicios a los que hice referencia en los párrafos previos.⁵

Con este ejemplo en mente, ¿no debería la crítica a la práctica antropológica ir más allá de una mera relocalización de la ecuación *nosotros-otros* hacia problemas de una dimensión más general? De acuerdo con Fabian (1983), el único modo de producir un conocimiento no alienado del *otro* es reconociendo su *coetaneidad*. La coetaneidad o contemporaneidad, de este modo, es una condición del conocimiento como un acto epistemológico que extingue la lejanía ilusoria en tiempo y espacio. En este punto reivindica “Marx’s radical presentism containing the theoretical potential for a negation of that allochronic

5. Para más detalles sobre los reacomodamientos del campo en los estudios etnográficos en Europa ver Godina (2003).

distance” [el presentismo radical de Marx, que contiene el potencial teórico para una negación de la distancia alocrónica] (p. 159), considerada un componente básico de la etnografía. Como observaremos más adelante, a través de estas perspectivas podemos reintroducir a la persona (la antropóloga o el antropólogo) y a quien previamente era consideradx primitivx (ahora una *persona*, unx coetánex) dentro de una secuencia interaccional llamada *diálogo*, reconociendo ahora su legítima existencia.

Campo y experiencia

Como se mencionó antes, la escuela británica clásica de Antropología basada en el trabajo de campo comenzó con la expedición al Estrecho de Torres en 1898. Esta escuela logró su mayor florecimiento entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial (Willis, 1990). Con una tradición etnográfica un poco más tardía, la Etnología francesa, según Augé (1987), posee un gusto por la teoría muy arraigado en el *habitus* académico nacional. De esta forma, lxs etnológxs de ese país tienden a pensar el trabajo de campo como el “tributo por pagar (o la iniciación por sufrir) para acceder a la dignidad del teórico” (p. 71); un panorama típico de dos tradiciones filosóficas e intelectuales: una empirista, la otra especulativa. La tradición estadounidense ha participado en el enfoque empirista desde que Boas y sus discípulos comenzaron a realizar trabajos de campo y, con la traducción al inglés de obras teóricas de Filosofía y Etnología francesas —y también alemanas—, comenzó a realizar síntesis eclécticas, pero interesantes.

En este sentido, tal como sostiene Fabian (1983), la experiencia de campo ha sido el momento clave de contacto con la realidad, la realidad del *otro* mediada por los conceptos antropológicos de cultura, etnografía, informante, observación participante, entre otros. En términos de este autor, el trabajo de campo representa aquellas confrontaciones ritualmente repetitivas con el *otro*, que ilustran “the enactment of power relations between societies sending out fieldworkers and societies that are the field” [el estado de las relaciones de poder entre sociedades que *envían* etnógrafxs y sociedades que *son* el campo] (p. 122, énfasis agregado). Aunque los países llamados periféricos han desarrollado su propia versión de la Antropología, tanto dentro como fuera de sus territorios (Krotz 1993), la ecuación poder-conocimiento parece reproducir aquel esquema de desigualdad. A pesar de esta situación, poblaciones nativas y minorías nacionales —los *otros* estereotípicos— están produciendo su propia visión y conciencia geocultural y geopolítica. Las organizaciones indígenas, gracias entre otras cosas a los efectos del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), están pidiendo, a lo largo del planeta, por una colaboración para superar las relaciones asimétricas establecidas en el pasado. Ellas buscan el retorno de su conocimiento sentido como expropiado a través de las investigaciones antropológicas. Este caso parece ser común a través del globo y es una fuerza extraordinaria que afecta el corazón central de la Antropología: el tópico de por qué y con quiénes realizamos nuestras investigaciones y, finalmente, sus consecuencias políticas y éticas. Dados estos hechos dentro de la práctica antropológica, el trabajo de campo en sí mismo tiene un estatus privilegiado y, a pesar de todo, aún en la actualidad, sin el trabajo de campo, unx antropólogx es todavía un infante (Llobera, 1986).

Si reconocemos el hecho de que la praxis antropológica multiplica y refuerza una clase de relación entre Occidente y el *otro*, como lo expresaran Mudimbe, Said, y Fabian, en esta ecuación poder-conocimiento y subalternidad

deberíamos tratar de redefinir nuestra tarea y, más importante, repensar si su existencia es pertinente en la actualidad como una disciplina con alguna fundamentación epistemológica. Por una parte, no podemos aceptar la visión positivista según la cual los hechos se encuentran *allí afuera* y el observador los recolecta objetivamente. La reflexión debería guiar nuestro pensamiento en una dirección diferente, hacia una crítica de la Antropología positivista, el rol de l(x) etnógrafx en el campo y la naturaleza del conocimiento producido. En relación con este planteo, Fabian (1983) caracteriza la situación de campo afirmando que “every social fact collected by the social scientist [...] is the result, and only the result, of an inter-subjective experience between two or more individuals communicating with each other through some common language” [todo hecho social recolectado por el científico social [...] es resultado y solo resultado de una experiencia intersubjetiva entre dos o más individuos, que se comunican entre sí a través de un lenguaje común] (p. 30). El reconocimiento del origen intersubjetivo y coetáneo de los datos sociales — tal como sostienen Fabian (1983) y Rigby (1985)— nos ayuda a comprender a la etnografía como una praxis comunicativa entre los participantes. Este encuentro supone el hecho de compartir un tiempo intersubjetivo, que constituye al trabajo de campo como un fenómeno comunicativo (Fabian, 1983). Como señalaré más adelante, esa comunicación se realiza dentro de condiciones históricas y sociológicas concretas, a las cuales es necesario problematizar.

Considero que sin el *campo*, la Antropología desaparecería en la episteme moderna. Solo a través de repensar el campo como praxis, nuestra práctica podrá continuar con vida, como una disciplina discreta con su propia identidad. Para desarrollar estos temas, impulsado especialmente por los trabajos de Turner (1985) — quien habilitó la experiencia etnográfica como un tópico académico, a contramano de su propia formación antropológica británica, aunque conectándose con su experiencia de campo y su trayectoria vital — dirigiré el análisis hacia lo que constituye la naturaleza de la tarea antropológica: la experiencia.⁶

Sobre la experiencia, encontramos las ideas del antropólogo neozelandés Michael Jackson (1989), quien realizó investigaciones relevantes de notar en poblaciones nativas de Australia y África occidental, las cuales nos llevan a otra tradición filosófica. En efecto, basado en las ideas de William James, postula un enfoque empirista radical. El concepto de *experiencia* de Jackson está fundamentado en hechos, objetos y relaciones interpersonales que son el armazón del mundo cotidiano. Pero esto requiere metáforas apropiadas, normas básicas y técnicas discursivas particulares, “to encourage us to recover a lost sense of immediate, active, ambiguous ‘plenum of existence’ in which all ideas and intellectual constructions are grounded” [que nos alienten a recuperar un sentido perdido de lo inmediato, de lo activo, de la ambigua ‘plenitud de la existencia’, en la cual se basan todas las ideas y construcciones intelectuales] (1983, p. 2-3). Influidido por el filósofo James Edie, amplía su postura sobre el empirismo radical, al que refiere como “a philosophy of the experience of objects and actions in which the subject itself is a participant” [una filosofía de la experiencia de los objetos y de las acciones en las cuales el sujeto mismo es un participante] (p. 3).

Jackson (1983) encuentra al empirismo radical como un soporte válido de su posición, ya que es una crítica del empirismo tradicional; una de las bases de la Antropología clásica. Este enfoque niega la validez de la división observador-observado y método-objeto, y presenta al interjuego de esos dominios como el foco de su interés. La interacción observador-observado es crucial y, a su vez, se

6. Para más detalles sobre una visión general de la Antropología de la experiencia turneriana ver Wright (1994).

observan en esta dicotomía huellas de las ideas del físico Werner Heisenberg. Como en la teoría cuántica, sostiene este autor, el etnógrafo participa en la realidad bajo investigación, sus métodos la alteran e incluso la constituyen. Así,

the *Self* cannot be treated as a thing among things; it is a function of our involvement with others in a world of diverse and ever alternating interests and situations. [As in quantum physics] we are no longer dealing with the elementary particles themselves but with our knowledge of them [el *self* no puede ser tratado como una cosa entre cosas, sino que es una función de nuestro involucramiento con otros dentro de un mundo de intereses y situaciones siempre diversas y alternantes. [Como en la física cuántica], ya no tratamos con partículas elementales en sí mismas, sino con nuestro conocimiento sobre ellas] (p. 3)

En el trabajo de campo, esas *formas elementales* son modificadas por nuestra presencia. De este modo, nuestra imagen del campo debería mostrar aquellas formas en contexto, en determinado tiempo-espacio, el cual estaría establecido en el interjuego entre nosotros y nuestros interlocutores. Nosotros, obviamente, somos parte de esa estructura de formas elementales; sin nuestra presencia, concluye Jackson, esa estructura podría comportarse de un modo muy diferente. Incorporando las ideas del etnopsiquiatra Georges Devereux (1977), afirma que “Anthropology involves *reciprocal* activity and *interexperience*” [la Antropología implica actividad *recíproca* e *interexperiencias*] (Jackson, 1983, p. 3). Considero que la idea de interexperiencia es básica en la búsqueda de una perspectiva teórica para captar la experiencia de campo y el estatus del conocimiento allí producido. Volveré sobre este punto más adelante.

El empirismo tradicional “assumed that the knower and the known inhabited disconnected worlds, regarding experience as something passively received rather than actively made, something that impresses itself upon our blank minds” [asumía que el conocedor y lo conocido habitaban mundos desconectados, y consideraba a la experiencia como algo recibido pasivamente, en lugar de algo producido activamente; algo que se imprime sobre nuestras mentes en blanco] (Jackson, 1989, p. 5).

Esta concepción está presente en la Antropología tradicional. El correlato lógico de esta postura es una clase de sujeto epistemológico separado de su ámbito de observaciones, con un espacio *vacío* a ser llenado por datos crudos considerados como entidades discretas y distintas. En este sentido, el antropólogo británico marxista Peter Rigby (1985), quien trabajó con los grupos Maasai e Iparakuyo de Tanzania y Kenia, sostiene:

The very term “participant observation” implies the false ontological objectivity, derived from the natural sciences [...] The “observer” is not merely “objectively” scrutinizing what is going on around him, but is involved as a “whole person” [El mismo término “observación participante” implica una falsa objetividad ontológica, derivada de las ciencias naturales [...] El “observador” no solo se encuentra escrutando “objetivamente” lo que está sucediendo alrededor suyo, sino que está involucrado como una “persona total”] (p. 31).

Esta falsa objetividad ontológica representa para la Antropología —pero sin dudas para todas las Ciencias Sociales— un replanteamiento hacia la unificación de la ontología y la epistemología; ejercicio ensayado tempranamente por Gregory Bateson (1936) en su libro *Naven*, aunque poco comprendido por la academia de su tiempo. De acuerdo con James, Husserl y Edie, Jackson afirma que la crítica del empirismo tradicional, buscaba

to dissolve metaphysical problems by a return to experience. A concept of experience as something more complex, much more existential than that allowed by the “cognitive” accounts of experience accepted by early empiricists [...] [James and Husserl] conceived philosophy as mainly concerned with the realm of meaning. It necessarily led them to place man-the-experiencer at the center of their philosophical reflections, to replace metaphysics with “philosophical Anthropology” [disolver los problemas metafísicos a través del retorno a la experiencia. Un concepto de experiencia algo más complejo, más existencial que aquel posibilitado por los relatos “cognitivos” de la experiencia aceptados por los primeros empiristas [...] [James y Husserl] concebían a la Filosofía como interesada especialmente en el ámbito del *significado*. Esto necesariamente los llevó a colocar al ser humano-como-experimentante en el centro de sus reflexiones filosóficas, para reemplazar la metafísica por una “Antropología filosófica” (Jackson, 1989, p. 190, énfasis agregado).

Por ello el retorno a la experiencia y el énfasis en los aspectos existenciales de la experiencia antropológica serían temas centrales para la construcción de una epistemología-ontología coherente.

Coincido con la opinión de Jackson (1989) acerca del costado existencial del trabajo de campo, para quien también las ideas de Sartre fueron una importante guía, y lo considero tópico clave para ser desarrollado en profundidad. Mi propia formación teórica, nutrida por la Antropología simbólica e interpretativa, la hermenéutica y la crítica postcolonial, encuentra a la Filosofía existencial como un discurso sensible a lo que sucede en el campo — recordemos aquí el *dictum* de Sartre al inicio de este trabajo—. Esta óptica nos salvará de la reducción de la experiencia vivida a una cadena de signos muy alejados del contenido ontológico de la experiencia. Un análisis profundo de la experiencia vivida en el campo nos permitirá descubrir qué es lo que está pasando allí, qué praxis comunicativa y qué lazos existenciales se están tejiendo y qué clase de intersubjetividad está siendo creada.

Intersubjetividad

Si aceptamos la pertinencia de una epistemología dialógica en el encuentro antropológico, la intersubjetividad será el dominio social, el concreto escenario humano de comunicación entre lx etnógrafx y sus interlocutorxs. Esta conversación podría contener tanto *textos* como *contratextos*, preguntas y respuestas, opiniones y reacciones, silencios y ruidos —o silencios duplicados—. Dentro de este panorama, el rol del lenguaje es central, ya que no solo es un medio de comunicación, es el tejido de la realidad social hecha acto. Aquí el lenguaje no debe ser considerado solo como un reflejo de otras cosas. Dado que lx antropólogx es un ser humano, no puede situarse por fuera de las relaciones sociales y de la intersubjetividad que constituye su red dinámica esencial. En relación con la intersubjetividad, el sociólogo fenomenólogo Alfred Schutz (1954) sostiene:

The primary goal of the social sciences is to obtain organized knowledge of social reality. By the term “social reality” I wish to be understood the sum total of objects and occurrences within the social cultural world as experienced by the common-sense thinking of men living their daily lives among their fellowmen, connected with them in manifold relations of interaction [...] From the outset, we, the actors in the social scene, experience the world we live in both as a world of nature and of culture, not as a private but as an intersubjective one, that is a world common to all of us [...] this involves intercommunication and language [E]l primer objetivo de las

Ciencias Sociales es el de obtener conocimiento organizado de la realidad social. Por el término “realidad social” deseo que se entienda la suma total de los objetos y las ocurrencias dentro del mundo social cultural, tal como es experimentado por el pensamiento del sentido común de los hombres que viven su vida cotidiana entre sus congéneres, conectados con ellos en múltiples relaciones de interacción [...] Desde el comienzo, nosotros, los actores en la escena social, experimentamos el mundo en el que vivimos como un mundo tanto de naturaleza como de cultura, no como un mundo privado, sino como uno intersubjetivo, es decir, un mundo común a todos nosotros [...] lo cual incluye intercomunicación y lenguaje] (p. 261).

Como antropólogos, experimentamos el *campo-del-mundo* (Wright, 1994, p. 372); es decir, el mundo *como campo*, como un proceso dinámico de contacto, diálogo, contradicción, conflicto y dudas con nuestros interlocutores. Nuestros bits de información (los famosos *datos* etnográficos) tienen un origen intersubjetivo. Como señala Rigby (1985), la admisión del origen de nuestros *datos* representa un aspecto importante de los fundamentos epistemológicos de la empresa socio-antropológica.

La intersubjetividad como un concepto antiguo, aunque ciertamente rico de la reflexión social (Belvedere, 2002; Duranti, 2011; Fabian, 1983; Jackson, 1989, 1996; Merleau-Ponty, 1962; Ruiz Moras y Wright, 1998; Scholte, 1972; Schutz, 1972) tiene vinculación con otras áreas de las ciencias. Es remarcable señalar los estudios del biólogo heterodoxo estonio, Jakob von Uexkull (1864-1944), cuyas ideas —propuestas entre 1900 y 1940 y que influyeron decisivamente en Heidegger y Merleau-Ponty, entre otros— nos acerca a la noción de mundos (intersubjetivos) creados por las especies vivientes, a las que denominó *umwelt* (“ambiente”, “medio ambiente”). Para él, todo ser viviente construye su propio mundo del flujo de eventos, que constituyen su ambiente natural. Así, los miembros de cada especie habitan diferentes mundos orgánicamente contruidos, que varían en contenido y complejidad según el alcance y sofisticación de sus equipamientos de construcción de mundos (Kull, 2001; Heredia, 2016; Schroer, 2019; von Uexkull, 2016).

Influidos por von Uexkull, los biólogos Colwyn Trevarthen y Katerina Logotheti (1989) han acuñado el término *intersubjetividad innata* para describir el mundo cognitivo y experiencial característico de los seres humanos desde la infancia, que está en la base de toda motivación activa en el intercambio de significado colectivo de la cultura. Mientras el organismo individual es el generador de su *umwelt* específico de la especie, “human world-making is a *transorganic phenomenon*” [la construcción humana de mundos es un fenómeno *transorgánico*] (Willis, 1990, p. 11).⁷

7. Para una visión interdisciplinaria de los procesos de creación de mundos ver las sugerentes obras de Roy Wagner (1975) y de Nelson Goodman (1978).

Estrechamente conectado con este análisis, encuentro relevante el enfoque de la Antropología transpersonal (Laughlin, D’Aquili y McManus, 1992; Laughlin, 2013) para articularlo con aproximaciones que tienen diferentes posiciones dentro de la episteme occidental (por ejemplo, la Biología, la Neurofisiología, la Filosofía y la Antropología). El transpersonalismo es una característica de la interacción humana y refiere principalmente a las capacidades biogenéticas estructurales que derivan en el proceso de construcción de mundo; este último visto como una combinación de mecanismos individuales (interiores) y sociales (o culturales). La investigación intercultural provee fuerte evidencia de fenómenos transpersonales y cierta probabilidad de generar conocimiento epistemológicamente aceptable (Laughlin et al., 1992); conceptual y metodológicamente combinan posiciones de la biogenética con la fenomenología y los estudios de Antropología de la conciencia. Como hemos notado,

se da una convergencia de diferentes disciplinas hacia un objetivo común: la comprensión de los procesos sociales construidos en la interacción humana y la búsqueda de un estatus epistemológico unificado al conocimiento así producido. En este punto, la posibilidad de la intersubjetividad surge como un fenómeno que atraviesa las múltiples dimensiones de los fenómenos de la vida, la producción de los *umwelt* y los estudios socioantropológicos que pueden confluír en interdisciplinas creativamente.⁸

El campo existencial

El trabajo de campo representa una instancia crítica en la vida de lxs antropólogxs y sus interlocutorxs. El existencialismo filosófico —como referí antes— brinda un amplio campo de reflexión acerca de la condición humana, que podría ayudar a comprender lo que sucede durante los estudios de campo y a sostener, de algún modo, nuestro discurso sobre él. Considero que esta corriente también nos ayuda a recordar que *permanecemos siendo humanos*, a pesar de los encuentros (inter)culturales y nuestra búsqueda de *datos*. Precisamente, nuestra condición humana es lo que nos permite comunicarnos con nustrxs interlocutorxs *in situ*. Una mirada etnográfica al existencialismo muestra que la existencia humana, especialmente en la visión heideggeriana, es precaria y susceptible de peligros. El individuo está arrojado al mundo y su *ser-en-el-mundo* (*Dasein*) es un *arrojo*. Finitud e incertidumbre son adjetivos descriptivos de nuestra situación aquí en el mundo (Heidegger 1980). Nuestro ser es un ser-en-el-mundo en constante constitución y reconstitución, donde la esencia es la existencia ubicada en un contexto histórico.

Yendo a cuestiones antropológicas, lx etnógrafx puede sentir la *materialidad* de su ser-en-el-mundo cuando experimenta el *shock* cultural, el cual no necesariamente ocurre en lugares distantes y remotos. Debido a que la condición humana está localizada-en-el-mundo, nuestra relación con el mundo puede cambiar dependiendo de nuestras relaciones con los lugares y las personas concretas. De este modo, el impacto que representa estar en un espacio desplazado —o en uno conocido, pero desarrollando diferentes relaciones con él, como en el trabajo etnográfico, por ejemplo— podría alterar nuestra estructura ontológica. Recordando las ideas de Sartre, podríamos describir ese *shock* como un cambio en nuestra percepción del mundo, el cual aparece como distorsionado o carente del sentido común cotidiano.

La reflexión sobre nuestra propia experiencia de campo nos estimula a pensar acerca de estas sutilezas existenciales. La vida social está construida a través de una delgada red intersubjetiva, por medio de la cual nuestros *Dasein* se desarrollan. Nuestro ser total existe como un ser significativo en relación con otros seres y en relación con un lugar o lugares. La separación de esos *otros*, y de esos lugares, afecta profundamente nuestros *Dasein*. En mi experiencia personal descubrí ese impacto, ese *desorden*, cuando mis propios componentes ontológicos comenzaron a ser ensamblados de nuevo en sucesivos viajes a Formosa y Chaco, pero sobre todo cuando Ángel me visitó en Buenos Aires, y también durante los tres años que viví como *extranjero* en Filadelfia cuando hacía el doctorado (Wright, 2005, 2017). Así, sentido, mundo y *Dasein* pueden verse como diferentes términos que aluden, desde mi punto de vista, a un continuo flujo viviente de eventos íntimamente interconectados. La experiencia etnográfica usualmente altera este flujo, a lo cual se suman problemas accesorios; precisamente, que los textos construidos a partir de ella —si los hubiese— no siempre reconocen las condiciones que determinaron o modelaron su

8. Ver, por ejemplo, el número especial de la revista *Ethnos*, organizado por Marianne Lien y Gisli Pálsson (2021), y dentro del mismo, el artículo de Sara Asu Schroer (2021) "Jakob von uexkull: The concept of umwelt an its potentials for an Anthropology beyond the human".

existencia. Nuestros *Dasein* establecen una relación dialéctica con el mundo, y las relaciones sociales y el conocimiento son el resultado de esa clase de vínculo.

El análisis cultural deber ser dialéctico (Diamond, 1974; Jackson, 1989; Rigby, 1985; Sartre, 1963) y, tal como afirma este último autor, debe trazar el juego y la tensión entre el orden ideacional —*Weltanschauung* o *visión del mundo*— y la experiencia real de los individuos en el mundo cotidiano —el *Lebenswelt* o *mundo de la vida*—. La reflexión sobre el mundo cotidiano es igualmente importante para captar el carácter dialéctico de la praxis etnográfica misma. Nuestro conocimiento del *otro* no es solo el producto del pensamiento teórico y de las actividades de investigación; es una consecuencia de experiencias críticas, azares, relaciones, elecciones y eventos, tanto en el campo como en los dominios cotidianos de la vida profesional y personal. De este modo, lx investigadorx se ubica, “within the world of the known and shares in common the incompleteness and precariousness” (of the *Dasein*) [dentro del mundo de lo que está conociendo y comparte en común la incompletitud y precariedad (del *Dasein*)] (Jackson, 1989, p. 16). Su discurso estará muy lejos de ser una versión acabada y fija de los hechos.⁹

9. Es necesario preguntarse, como lo hace también Jackson (1989), si la utilización de nociones surgidas dentro de la tradición filosófica occidental, “reflect universal experience or the particular concerns of a small group of twentieth-century European intellectuals” [reflejan experiencias universales o los intereses particulares de un pequeño grupo de intelectuales europeos del siglo XX] (p. 16) (continúa en página 423)

Mudimbe (1991), haciéndose eco de Michel de Certeau, realiza una sensitiva descripción del lugar que lxs antropólogxs crean en el mundo a través de su práctica,

as a street is a place that a walker transforms into an active space, or as a text is a locus of organized signs obeying the logic of a proper place that every reader can change into an intellectual or esthetic space [...] in the same way the “object” of an anthropological curiosity [...] constitutes a place with its proper rules that the anthropologist’s activity and interpretation transform into a new space. This new product is a “practiced space”, “something which ontologically is different [como una calle es un lugar que un caminante transforma en un espacio activo, o como un texto es un locus de signos organizados obedeciendo una lógica de un lugar adecuado que cada lector puede transformar en un espacio intelectual o estético [...] del mismo modo el “objeto” de una curiosidad antropológica [...] constituye un lugar con sus reglas propias que la actividad e interpretación antropológica transforman en un nuevo espacio. Este nuevo producto es un “espacio practicado”, algo que ontológicamente es diferente] (p. 169).

Aunque coincido desde un punto de vista general con la perspectiva de que la agencia humana transforma el mundo (o el espacio) en uno practicado, como un acto activo de constitución, no estoy igualmente seguro de que este espacio sea solo consecuencia de la práctica antropológica. Las reglas del lugar son un producto colectivo de la situación dialógica, creada por la interacción, y también de la economía política del mismo. A pesar del enfoque tradicional que crea las condiciones para la recolección de datos, el control de ese proceso fue una ilusión espuria. Cada lugar, mediado por la práctica humana, cambia su estructura ontológica, porque un espacio practicado no es más que un *espacio vivido*. El problema por explorar aquí es si hay alguna propiedad especial en el espacio creado por la práctica etnográfica a la cual se podría otorgar una característica ontológica particular, diferente de otros espacios creados por otras clases de prácticas. Al comentar el libro de Rigby (1985), *Persistent pastoralists*, Mudimbe (1991) afirma que “the power of the anthropologist [...] (is a) meta-power (resumed as) a capacity to transform a place into a conceptual space, and that moving from this space to the original place” [el poder de lx antropólogx [...] es un metapoder [sintetizado en una] capacidad de transformar

un lugar en un espacio conceptual, y de moverse desde este espacio al lugar original] (p. 171). Este proceso, desde mi óptica, está en la base de toda textualización de la experiencia; no solo de la experiencia antropológica, porque, como argumenta este autor, es importante que lx antropólogx no controle las “leyes del lugar” (p. 169); el ser y el cuerpo deben estar presentes todo el tiempo. No obstante, nuestros esfuerzos antropológicos —y, coincidiendo con Hans-George Gadamer (1988), podría sugerir que las propiedades históricas y lingüísticas de nuestro encuentro en el campo— tendrán el real control de la situación. Tal vez nuestra sabiduría esté en reconocer la naturaleza y falta de dirección fija de ese proceso.

Vinculado con la relación entre el *Dasein* y el texto etnográfico, Mudimbe (1991) señala “what a competent translation such as Rigby’s does is not apprehending the being-there [...] but organizing a reflection, and specifying a commentary, a new order of meaning about an absent body” [lo que hace una traducción competente como la de Rigby no es aprehender el ser-ahí [...], sino organizar una reflexión y especificar un comentario, un nuevo orden del sentido acerca de un cuerpo ausente] (p. 171).

Es cierto que el orden de los signos escritos difiere del orden de la experiencia misma. Tal vez el texto encuentra/produce un *Dasein*, pero de un orden diferente, constituido entre el escritor y el lector o a través de cada acto de lectura. ¿Qué del ser del lenguaje como pura interacción permanece en el texto etnográfico? ¿Es ese texto una mera *traducción* o *reflexión*, o representa él mismo un nuevo fenómeno en relación con el *Dasein* de lx antropólogx, de sus interlocutorxs en el campo, de sus lectores potenciales? En este contexto, ¿es válido cuestionar el cuerpo ausente?

Respecto a la relación signos-mundo, Jackson presenta un punto interesante. Una aproximación existencial a la realidad social debería ser una lectura del mundo que asuma una continuidad entre lenguaje, conocimiento y praxis corporal. Los textos antropológicos usualmente comparan sociedades no en términos de realidades empíricas, sino de conceptos reificados confundiendo el mapa con el territorio, la estructura del discurso con la estructura de las cosas. “Textualism tends to ignore the flux of human interrelationships, the ways meaning is created intersubjectively as well as ‘intertextuality’ embodied in gestures, words, and connected to political, moral, and esthetic interest” [El textualismo tiende a ignorar el flujo de las interrelaciones humanas, los modos en que el sentido se crea intersubjetivamente, así como la intertextualidad se encarna en gestos, palabras y se conecta a intereses políticos, morales y estéticos] (1989, p. 184).

Por su parte, respondiendo a Mudimbe (1991), Rigby (1991) concuerda en la distinción entre lugar y espacio. Sin embargo, encuentra la posibilidad de trascender este proceso de poder producido por el distanciamiento en un ámbito diferente al de Mudimbe ya que, tal como afirma, se encuentra en el dominio histórico y no en el epistemológico. Si bien coincido con la respuesta de Rigby, sin embargo, al reconocer la historicidad de la práctica antropológica, pienso que cada desarrollo teórico, metodológico o técnico producirá una modificación en la corriente del sentido, del mundo y del *Dasein* de lx antropólogx, de sus interlocutorxs, colegas, etc.

Los enfoques fenomenológicos en Sociología y Antropología han dirigido su atención a la descripción y comprensión del mundo social desde la perspectiva de los actores, tal como lo señalara antes Schutz — algo muy caro

a la Antropología, epitomizado por las palabras míticas de Malinowski en adelante—. Como manifiesta Rigby (1985), “the central problems with which modern phenomenological methodology tries to deal with are the dualism implicit between theoretical propositions about an ‘objective world’ on one hand, and the basic everyday ‘reality’ of an intersubjective world, on the other” [los problemas centrales que la metodología fenomenológica moderna trata de enfrentar son el dualismo implícito entre proposiciones teóricas sobre un ‘mundo objetivo’ por una parte, y la ‘realidad’ cotidiana básica de un mundo intersubjetivo, por el otro] (p. 29).

La Antropología fenomenológica trata acerca del “interworld in which history speaks from language and its symbols” [intermundo en el que la historia habla desde el lenguaje y sus símbolos] (Mudimbe, 1991, p. 180). El ser humano, en la comprensión dialéctica de ser, *es* el lenguaje (Fabian, 1983). Así, el lenguaje puede ser considerado como un medio básico por medio del cual las realidades sociales son constituidas y comunicadas intersubjetivamente (Bauman, 1977).

Conocimiento antropológico y verdad

El conocimiento antropológico como producto del encuentro entre un *nosotros* y uno o varios *otros* es político por naturaleza. La ecuación poder-conocimiento tuvo consecuencias prácticas para los *otros* en la etnografía tradicional —un producto del imperialismo y del colonialismo. Este vínculo, a pesar de los procesos actuales de descolonización y la emergencia de un orden global neo-colonial, es un tópico crítico y sensible en nuestra práctica profesional. Rigby (1985) nos recuerda que debemos ser conscientes sobre el tópico habermasiano de la relación entre conocimiento e interés. De alguna forma, el conocimiento producido en la situación de campo debería ser un *inter-interés*, con cada parte de la geometría cognoscitiva ubicada en una posición simétrica. Una participación completa de lx etnógrafx debe ser desplegar, ya sea como conocimiento o como práctica, sin reificarlos como un producto final, sino viéndolos, en cambio, como un proceso en sí mismo. No debemos considerar este conocimiento como conocimiento del *mundo real*, sino como un proceso interactivo de realidad socialmente construida.

La tradición epistemológica occidental ha enfatizado la dimensión visual en el proceso cognitivo y la primacía de la *observación* como fuente segura de datos. El visualismo, como sostiene Fabian (1983), es un conocimiento basado en la observación, la cual ha sido definida por Locke como la percepción de la mente en relación con la vista. De este modo, la teoría sobre el conocimiento derivada de este planteo se contrapone a la continuidad temporal y a la coexistencia entre el conocedor y lo conocido (Jackson, 1989). Este punto de anclaje epistemológico se remonta a la historia de la ciencia europea, como refiere Jackson retomando a Foucault:

In *Birth of the Clinic* (1973) Foucault traces the emergence of modern medicine in the closing years of the XVIII century to a particular application of clinical gaze [...] This supervisory perspective thus privileges and empowers not only the eye as a means of knowing but also the observer as a social and political being to whom others must submit as objects of his gaze [En *El nacimiento de la clínica*, Foucault (1973) rastrea la emergencia de la medicina moderna en los últimos años del siglo XVIII en una aplicación particular de la mirada clínica [...] Así, esta perspectiva supervisora privilegia y empodera no solo el ojo como medio de conocimiento, sino también al observador como un ser social y político a quien los otros deben entregarse como

objetos de su mirada] (p. 191).

Este conocimiento legitimado, basado en el supuesto de una objetividad ontológica, deja lugar a un prejuicio sensorial, especialmente relacionado con la legalidad de la observación como parte de las técnicas de observación participante de recolección de datos, así como de los métodos de cuestionario para obtener información estadística. La pertinencia de una “totally objective observation is relevant only by dehumanizing the observers themselves, and man in general, the ‘object’ of study” [una observación totalmente objetiva es relevante solo por la deshumanización de los observadores mismos, y del hombre en general, el “objeto” de estudio] (Rigby, 1985, pp. 32-33). Ahora la perspectiva debería ser múltiple, dinámica y una relación mutable. La coetaneidad es esencial a la producción de un conocimiento auténtico y actúa neutralizando el proceso de distanciamiento generado por la etnografía tradicional (Fabian, 1983).

En relación con el concepto de *verdad* en Antropología, considero adecuada la noción pragmatista de *verdad* propuesta por Jackson (1989), la cual está basada “less upon epistemological certainties than upon moral, aesthetic, and political values” [menos en certezas epistemológicas, que en valores morales, estéticos y políticos] (p. 167). Es deseable no reducir la experiencia a categorías abstractas, donde son las consecuencias prácticas, sociales y morales del discurso las que definen su valor de verdad, no las reglas epistemológicas. Influidor por Rorty, Jackson (1989) señala que “there are no ahistorical, absolute, nonfinite realities either *outside or within us*; the world is out there and deep within us too, *but not the truth*” [no hay realidades ahistóricas, absolutas, no finitas ya sea fuera o dentro de nosotros; el mundo está *ahí fuera y dentro de nosotros* también, *pero no la verdad*] (p. 182).¹⁰

La Filosofía fenomenológica-existencial —y como vimos, también el empirismo radical— parecen ser una base común y general dentro del discurso occidental para tratar sobre la fuente del conocimiento antropológico y el estado de la verdad.¹¹ En nuestra discusión, una noción de verdad debe ser coherente con un “epistemic pluralism, where truth is seen pragmatically, not as a substantial essence, but as an aspect of existence” [pluralismo epistémico, donde la verdad se vea pragmáticamente, no como una esencia sustancial, sino como un aspecto de la existencia] (Jackson, 1989, p. 185). Desde este punto de vista, la inquisición etnográfica se transforma en una tarea más improvisada y no predictiva, determinada por la contingencia de las *reglas del lugar*, y no por unas de tipo nomológico-deductivo.¹²

Rigby (1985) propone una fusión muy original y sugerente entre marxismo y fenomenología.¹³ Para él, la fenomenología marxista contiene dos elementos de procedimiento:

- (1) Interpretation and translation of the “real world” of everyday life through the intersubjective situation in which the social scientist is involved, which illuminates the common and elemental link between knowledge and interest; (2) The translation in turn of the knowledge produced into action by theoretical reflexivity” [(1) Interpretación y traducción del “mundo real” de la vida cotidiana, a través de la situación intersubjetiva en la cual el científico social está involucrado, lo que ilumina el vínculo común y elemental entre conocimiento e interés; (2) La traducción, a su vez, del conocimiento producido en la acción por la reflexividad teórica] (p. 46).

10. Estas ideas recuerdan la temprana ontología social desarrollada por Voloshinov (1929), la que trató de unificar la separación tradicional burguesa adentro-afuera en el individuo, dentro de un marco más amplio modelado por las interacciones sociales.

11. En este punto, Sartre (1963) ilustra de modo muy claro lo que sería la naturaleza de la Antropología desde un punto de vista dialéctico. Aunque, como nos previniera antes Jackson (1989) sobre la paradoja de comenzar una posible investigación intercultural desde nuestros propios supuestos ontológicos, en líneas generales, las ideas son muy útiles para comenzar cualquier exploración antropológica reconociendo la propia estructura ontológico-epistemológica, desde donde el sujeto-etnógrafo realiza la inquisición (ver nota 9).

12. Un ejemplo paradigmático y temprano de esta tendencia puede encontrarse en tres obras de Bateson: *Naven*, publicada en 1936, ya indicada anteriormente, *Steps to an ecology of mind*, de 1972, y *Mind and nature. A necessary unity*, publicada en 1979. Si este autor hubiera tendido puentes con pensadores existencialistas, podría haber elaborado un enfoque socio-antropológico más potente y filosóficamente más complejo.

13. Respecto de esta combinación conceptual, que a todas luces parece heterodoxa y casi inviable, según las posiciones clásicas de cada una de estas corrientes, Rigby (1985) comenta con una original libertad y coraje académicos que, “some will undoubtedly label what I have to say as “bourgeois eclecticism”, radical or otherwise [...] As I have said elsewhere, eclecticism is a derogatory epithet only to someone who professes adherence to a “pure” religion, and this I certainly do not” [alguno inevitablemente catalogará lo que tengo que decir como “eclecticismo burgués”, radical o de otro tipo [...] Como lo he dicho en otra parte, el eclecticismo es un epíteto despectivo solo para quien profesa adherencia a una religión “pura”, y esto ciertamente no es lo que yo hago] (p. 28).

14. En efecto, podemos encontrar diferentes ideas sobre qué es la conciencia y su rol en el conocimiento del mundo en las posturas más sospechosas de la conciencia, como en las de Marx o Freud, y también en las de corte fenomenológico, como las derivadas de Husserl, Heidegger, Schutz o Merleau-Ponty (Ricoeur, 1985).

15. Más específicamente, esta propuesta provocativa y disruptiva de prejuicios académicos establecidos supone “the social scientist’s full participation both intellectually and emotionally in the day-to-day activities of any community, within the context of its language and culture, is indispensable to any critical understanding of the structures and processes he is trying to elucidate, and *ipso facto* the foundation any practice which may derive from such knowledge” [la participación completa del investigador tanto intelectual como emocionalmente en el día a día de las actividades de cualquier comunidad, en el contexto de su lengua y cultura, la cual es indispensable para cualquier comprensión crítica de las estructuras y procesos que trata de dilucidar, e *ipso facto*, el fundamento de cualquier práctica que pueda derivar de tal conocimiento] (Rigby, 1985, pp. 35-36).

16. Ver el agudo análisis sobre el tema realizado por Gustavo Lins Ribeiro (2018).

Esta síntesis sigue una línea general de convergencia entre dos corrientes que menciona Rigby: el estructuralismo y la teoría crítica. Según mi óptica, el segundo ítem necesitaría mayor desarrollo, mientras que el primero debería aclarar a qué teoría de la conciencia está refiriendo.¹⁴ Sin embargo, Rigby habla de *participación crítica*, un enfoque capaz de superar la falsa técnica positivista de la observación participante relocalizando, contrariamente, la tarea antropológica dentro de una arena histórica, personal y política.¹⁵

Antropología: ¿La frontera existencial?

La búsqueda de un nuevo *contrato antropológico* es tanto un acto epistemológico como político. Dicha búsqueda necesita no solo una serie de reflexiones introspectivas sobre nuestra experiencia individual, sino también una visión del contexto general donde se produce el conocimiento antropológico. En este sentido, deberíamos considerar la fuerza modeladora de las instituciones académicas y las fuentes de financiamiento sobre el discurso y la práctica antropológica.¹⁶ Muchas veces, el estilo, las tendencias, modas y corrientes, y la dirección ideológica de nuestro trabajo son fuertemente influenciados por estas burocracias académicas.

Habiendo descripto brevemente unos pocos elementos del contexto general de nuestra práctica profesional, ampliaré algunas de las reflexiones expuestas en este artículo. En términos filosóficos, creo que la experiencia antropológica — el campo — es principalmente un evento existencial que afecta nuestro ser total. Conceptos como *Dasein*, *Lebenswelt*, *Erlebnis*, *Weltanschauung* son útiles para analizar en profundidad cómo es la *estructura* de nuestra experiencia de campo. Coincido con Turner (1985) acerca de la necesidad de una teoría existencial para describir y comprender lo que sucede en el campo. La epistemología dialógica-crítica de Bob Scholte (1972, 1987) podría mostrarnos la dirección hacia donde enfocar nuestras especulaciones y prácticas. Coherente con este desarrollo, encuentro interesante el concepto de *interexperiencia* (Devereux, 1977) —mencionado en las páginas precedentes—, especialmente porque asume una interconexión real entre el investigador y sus interlocutorxs. Mi posición intenta, en diálogo con los autores comentados en el trabajo, proponer una crítica a las nociones positivistas de *conocimiento*, *experiencia* y *sujeto*.

Sin dudas, aquí la noción de *intersubjetividad*, como ya referí antes, es central, siendo la base de la vida social y de la realidad social. El *mundo real* es una experiencia del mismo. Toda experiencia es social, construida sobre una comprensión aproximadamente común de la realidad. Por esa razón, como antropólogos estamos expuestos a experiencias intersubjetivas en nuestra vida cotidiana y, sin discontinuidad, durante los trabajos de campo. La inmersión progresiva en la corriente de la intersubjetividad *nativa* nos permite penetrar en un mundo social tal vez impensable previamente. Esa inmersión y entendimiento gradual es la situación real, histórica, dialógica que debemos presenciar y protagonizar. El reconocimiento de esta situación podría ser ayudada con la aceptación de que estamos lidiando con temas humanos, y que nuestro ser tiene una presencia histórica y material en ese *espacio practicado* que es el campo. Cuando estamos en el campo, participamos en el *ser-ahí del lugar*. Aquí disiento en parte con Mudimbe, ya que creo en la posibilidad del *estar-ahí* con nuestros interlocutorxs. Como *somos* el lenguaje hablado, también *somos* el lugar ontológicamente modificado por nuestras interacciones. La construcción del discurso antropológico debe ser parte tanto de ese lenguaje como del espacio semiótico metonímicamente vinculado con ese lugar que es el campo.

El sujeto epistemológico de la Antropología —lx antropólox— ha cambiado desde los primeros días de la disciplina al presente. El sujeto tradicional de la Antropología referida como *clásica* tiene sus raíces en el cogito cartesiano, un producto típico del Iluminismo. Su sujeto tenía la certidumbre del conocedor del orden divino del mundo, separando la razón-mente de la naturaleza-cuerpo-mundo. Esta herencia dio forma a nuestro ancestro metodológico: lx *observadorx participante*, que estaba separadx de su propio ser-ahí histórico, y del paisaje ontológico creado en/por las interacciones de campo. Este sujeto poseía una discontinuidad esencial entre sí mismo como sujeto de conocimiento y su objeto (Rabinow, 1982). La búsqueda de un sujeto no mistificado ni reificado ha tenido lugar en tiempos más recientes. Por ejemplo, en Francia, asistimos a la aniquilación del sujeto después de las reflexiones críticas de Lévi-Strauss, Foucault y Derrida, quienes desconstruyeron el sujeto positivista cartesiano. Al igual que Ricoeur (1985), considero que podríamos reconstituir el sujeto epistemológico de la Antropología basándonos en la crítica husserliana al objetivismo científico, pero teniendo en cuenta la crítica marxista y ricoeuriana a la conciencia. El nuevo cogito tendería a ser un sujeto unificado (ontología=epistemología) con un fuerte énfasis en la experiencia. Podríamos sintetizar este cogito del siguiente modo: “Experimento el mundo, luego pienso. El mundo se constituye en mi acto de conocimiento, que es producido socialmente”.

Contrariamente a la disyunción sujeto-objeto del cogito cartesiano, asumimos una *conjunción ontológica* (Wagner, 1974). Esta conjunción se basa en *a priori* existenciales provisorios acerca de la naturaleza y el estatus de la existencia humana, y en el concepto clave de ser-en-el-mundo (ver nota 9). Como Mudimbe (1991) apuntó retomando a Theunissen (1986), “the solidity of the Cartesian cogito cannot resist and sustain itself vis-a-vis the existential presence of the Other” [la solidez del cogito cartesiano no puede resistir y sostenerse a sí mismo frente a la presencia existencial del *otro*] (p. 178). Esta presencia, ahora reconocida y presente, nos conduce a una concepción no aislada del sujeto conocedor, una suerte de *intersujeto* (Wright, 1994). Así, podemos sugerir al intersujeto como el nuevo sujeto epistemológico, consistente con la naturaleza intersubjetiva de nuestro sujeto de conocimiento. Este intersujeto podría ser ese espacio-lugar practicado, mediado por el lenguaje, localizado topológicamente en una posición intermedia entre nosotros (antropólox) y ellxs (interlocutorxs). En esta corriente de interacción, el mundo intersubjetivo podría ser experimentado como una *interobjetividad*. Tal como sostiene Rigby (1985), las ideas del etnometodólogo Aaron Cicourel sobre *competencia intersubjetiva* resultan útiles para conceptualizar esta experiencia. Tomando nociones de los estudios sociolingüísticos y de la etnografía de la comunicación (Briggs, 1988), podría añadir que estamos en presencia de una *competencia intersubjetiva en performance*.

El lugar del lenguaje es central, como se enfatizó a lo largo de este artículo. Como señalara Hans-Georg Gadamer (1988), en la situación de diálogo, los hablantes no están en comando de la comunicación producida ni tampoco del lenguaje. El lenguaje habla por sí mismo; así, se da una *fusión de horizontes*, donde las tradiciones de los hablantes se conectan unas con otras. Dentro de esta dinámica de interacción dialógica puede detectarse un proceso generativo de construcción y reconstrucción del sentido social y de la estructura social como la *materia* concreta de la sociedad. El sentido puede observarse como un proceso emergente, situado y contingente. La verdad —como referí anteriormente— solo se establece pragmáticamente y no pertenece a la naturaleza del mundo en sí mismo, sino solamente al mundo como una

aprehensión existencial humana. El sociolingüista Dell Hymes (1972) sugirió que la adecuación explicativa existencial conecta el habla (esto es, el lenguaje en performance) con la historia humana y la praxis.

Proponemos aquí que el *campo* es el lugar donde el intersujeto epistemológico se constituye. La experiencia de campo puede ser definida como una situación donde se impactan las estructuras ontológicas del *Dasein* de lx antropólox. Este proceso supone una composición y recomposición dialécticas del sujeto como un intersujeto, como parte de una entidad existencial mayor, contingente y efímera, producida por el encuentro, el diálogo, el conflicto y la vida compartida con nustrxs interlocutorxs. El campo puede ser descrito como nuestra dimensión territorial de existencia (Spradley and Mann, 1974), donde la experiencia es transformada en discurso.

El diálogo etnográfico puede ser retratado, en opinión del filósofo italiano Giani Vattimo (1987), como una situación recurrente de malentendido (*missverstehen*) entre lx antropólox y sus interlocutorxs. Más precisamente, “no hay otra experiencia, otro modo de darse o ser [...], que no sea un choque o Missverstehen inicial que se experimenta frente a la alteridad” (p. 134). La hermenéutica es una tarea necesaria para descubrir (temporalmente) estas lagunas y, desde un punto de vista general, una de las herramientas clave para localizar el *Dasein* en el lenguaje.¹⁷ Esta comprensión, siempre precaria por naturaleza, posee una unidad sartreana dialéctica entre la libertad y la necesidad.

En términos de una proxémica ontológica, el trabajo de campo podría ser caracterizado como un *caminar-por-el-campo* dentro del *mundo-como-campo* (Wright, 1994). La experiencia vivida que compartimos con nuestros interlocutorxs está lejos de ser un nexo estático y fijo. El trabajo de campo tradicional incluía una instalación de largo plazo en una aldea y, mientras más tiempo se pasara allí, más autoridad el investigador acumularía. El caminar-por-el-campo implica una situación cotidiana que compartimos con nustrxs interlocutorxs en relaciones y sitios donde la vida y el sentido se producen. El mundo-como-campo es el escenario de la práctica antropológica que puede incluir —sin distinción— cualquier asentamiento, comunidad, sociedad, grupo, institución, situación, etc. La Antropología ha dejado de ser —o debería haber dejado de ser— un motor de la exotización y se ha vuelto un modo distinto de ver-estar en el mundo, un modo diferente de ser-en-el-mundo nutrido por la curiosidad, la militancia, las dudas y, tal vez, la nostalgia. Parafraseando a los filósofos, la Antropología podría ser descripta como un *extra-ordinario preguntar por lo cotidiano*.

Sugiero que la praxis antropológica consiste en una recurrente confrontación con la intercategorialidad y que lxs antropólox, a su vez, pueden ser vistos como mediadores entre epistemologías, entre sentidos existenciales cercanos o lejanos. Influidos por las ideas que Jorge Luis Borges (1984) despliega en *El idioma analítico de John Wilkins* (1989), así como también por los análisis de Ricoeur (1984) sobre ideología y utopía, encuentro el pensamiento utópico —ya sea como reservorio de utopías o como cuestionador del orden existente— como una de nuestras fuentes básicas de poder. El poder nos permite viajar al extranjero o mirar a nustrx vecinx desde una mirada ontológica diferente buscando un lugar para ser-allí, porque nuestro hogar tiene alguna falta de alguna clase, como agudamente mencionaran Lévi-Strauss (1988) en sus confesiones de *Tristes Trópicos* y Georges Devereux (1977) al analizar las peripecias, dilemas y oscuridades de lxs etnólox en el campo.

17. Con más detalle podemos distinguir la *hermenéutica filosófica* de la antropológica. “La primera es filosófica porque combina las capacidades de la imaginación simbólica humana con el pensamiento racional sistemático, que se sintetiza en una búsqueda de orden y racionalidad [...] y busca una comprensión del hombre y del vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes” (Corona, 1990 en Wright, 2015, p. 68). La *hermenéutica antropológica*, por otra parte, sería el análisis de símbolos culturales, prácticas, sentidos, objetos, situaciones de los mundos sociales, “nutrido por el universo conceptual de la disciplina, a la que no le interesa acceder a ‘universales’ del ser y los entes, sino a las dimensiones ontológicas y epistemológicas de los mundos sociales de nustrxs interlocutorxs, con la posibilidad de efectuar comparaciones de diverso tipo” (Wright, 2015, p. 71).

Palabras finales

Para concluir estas reflexiones sintetizaré los desafíos que encarna la tarea antropológica —en sintonía con lo discutido en este trabajo— a través de las palabras de Mudimbe. Influido por Lévi-Strauss, este autor sostiene que lx antropólogo

can think about the impossible: in the exteriority of his own culture, he has come into contact with an episteme radically opposed to Western norms, which since Descartes, and despite Rousseau's invitation, ha enshrined the cogito [puede pensar en lo imposible: en la exterioridad de su propia cultura, ha entrado en contacto con una episteme radicalmente opuesta a las normas occidentales, que desde Descartes, y a pesar de la invitación de Rousseau, ha consagrado el cogito] (Mudimbe, 1988, p. 48-49).

Y contrariamente al cogito cartesiano, podemos afirmar que lx antropólogo es una *persona-experimentante* por excelencia. Viaja a través de extrañas epistemologías, a veces cercanas, o más allá (si eso es posible en este universo habitado por estructuras disipativas, geometrías fractales y tiempo-espacio curvo) de las fronteras de su propia sociedad y cultura. Esa empresa imposible, impensable, se concreta poniendo en riesgo a veces incluso su integridad ontológica. Hoy en día, esos viajes a la frontera final (geográfica, social, cognitiva) pueden concebirse como periplos compartidos, ya que el antiguo sujeto deviene un enigmático —a veces invisible— intersujeto, y el *campo*, antes limitado a una sociedad, un área cultural, una institución o a colectivos sociales discretos, ahora está abierto a todo el *mundo*. Estos comentarios bibliográficos —unidos por una postura crítica teórico-filosófica y etnográfica hacia la estructura ontológica de la disciplina y hacia la práctica de la etnografía (esos encuentros dialécticos con el campo)— apuntaron a integrar la mirada existencial a la discusión académica¹⁸ y a proponer cruces impensados entre las Ciencias Sociales y diferentes tradiciones filosóficas, así como también entre dichas ciencias y los estudios biológicos heterodoxos. Esta mirada, desde mi perspectiva, aporta elementos tanto poéticos, como conceptuales y políticos para lograr una *participación crítica* en los diversos mundos sociales, dentro de los cuales nos reintegramos ontológicamente de modos siempre incompletos y cambiantes como *personas totales*; es decir, sin alienar nuestra doble estructura ontológica de sujetos-etnógrafos y sujetos históricos, situados siempre en temporalidades y geografías concretas.

18. Sin configurar una corriente o moda en el sentido del mercado académico, las perspectivas de una *Antropología existencial*, como enfoque general, pueden encontrarse por ejemplo en Jackson (2005), Jackson y Piette (2015) y Piette (2015).

Notas

9 Es necesario preguntarse, como lo hace también Jackson (1989), si la utilización de nociones surgidas dentro de la tradición filosófica occidental, “reflect universal experience or the particular concerns of a small group of twentieth-century European intellectuals” [reflejan experiencias universales o los intereses particulares de un pequeño grupo de intelectuales europeos del siglo XX] (p. 16). También es importante indagar acerca de los supuestos existenciales sobre la finitud, el estar arrojado al mundo o la incertidumbre, y sobre cómo estos se relacionarían con las nociones hindúes —u otras

semejantes— sobre la reencarnación. Asimismo, “doesn’t the recurring emphasis in existential and phenomenological writing on individual experience contradict the ontological priority in many non-Western societies on social *relationships*? [el énfasis recurrente en los escritos existenciales-fenomenológicos sobre la experiencia individual ¿no contradice la prioridad ontológica que tienen muchas sociedades no-occidentales sobre las *relaciones* sociales?] (p. 16). El autor responde a esta pregunta con honestidad, sin romantizar ni exotizar la experiencia intercultural con el siguiente enunciado: “Our understanding of others can only proceed from within our own experience, and this experience involves our personalities and histories as much as our field research” [solo podemos comprender a otros procediendo desde nuestra propia experiencia, que involucra nuestras historias y personalidad, tanto como nuestras investigaciones de campo] (p. 17). De este modo, “our task is to find some common ground with others and explore our differences from there” [nuestra tarea es encontrar un espacio compartido con los otros y explorar nuestras diferencias *desde allí*] (p. 17) (énfasis agregado). En este punto, considera que las nociones existenciales señaladas “seem to me as good a place as any to begin this task, since they situate human beings within the unified field of Being [parecen buenas como cualesquier otras para comenzar esta tarea, ya que sitúan a los seres humanos dentro del campo unificado del *ser*] (p. 17). Este campo unificado del *ser* sería, en otras palabras, el horizonte histórico y cultural dentro del cual nuestras nociones de ser, mundo, lenguaje y persona, por ejemplo, se desenvuelven. Ejemplos parciales —y por supuesto incompletos— de esta propuesta de exploración existencial, los intenté en mi acercamiento a las vicisitudes ontológicas de lxs *qom*, tanto de Formosa (Wright, 2008) como de lxs migrantes a Buenos Aires (Wright, 1999), y en exploraciones sobre ontología del mundo vial (Wright, 2020). Un desarrollo sugerente sobre Antropología y dialéctica en relación con la etnografía *qom* puede encontrarse en Citro (2009, 2019). (En página 416.)

Financiamiento

Para la realización de este trabajo se contó con la financiación la Universidad de Buenos Aires, Proyecto UBACYT N° 20020130100683BA (2014-2017) “Modernidad, imaginación cultural y utopía en heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina contemporánea” y Proyecto UBACyT N° 20020170100498BA (2017-2020) “Imaginación cultural y globalización en heterodoxias sociorreligiosas de la Argentina”.

Agradecimientos

Para la realización de este trabajo agradezco el apoyo del Departamento y Escuela de Graduados de Temple University, a la beca de The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research Inc. para finalización doctoral, al CONICET y a la Universidad de Buenos Aires. Estoy en deuda con mis maestros y amigos colegas Elmer Miller, Peter Rigby, Dan Rose, Kyriakos Kontopuulos, Tom Patterson, Rosalind Hackett, Paul Stoller, José Jorge de Carvalho, Rita Segato, José Braunstein, Ezequiel Ruiz Moras, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro, Silvia Hirsch y Alejandro Otamendi, quienes de uno u otro modo contribuyeron a la conversación de ideas, dudas y sugerencias plasmadas en este trabajo. Agradezco especialmente la invitación a participar de este dossier aniversario de *Runa* a Ana Cecilia Gerrard y a Mariela E. Rodríguez, y su generosa asistencia editorial. Agradezco a Danny Lloyd por su compañerismo y amistad. Una mención especial la merece mi amigo Ángel Achilai PitaGat, quien con su espíritu y generosidad fue un interlocutor central en todas estas reflexiones.

Biografía

Pablo Wright es Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, y Magíster y Doctor en Antropología por Temple University. También ha sido Senior Fellow en el Center for the Study of World Religions de la Universidad de Harvard. Es Investigador Superior del CONICET, Profesor Regular Titular de Antropología Simbólica, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y director de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de dicha facultad.

Referencias bibliográficas

- » Augé, M. (1987). *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la Antropología*. Ciudad de México: Grijalbo.
- » Bateson, G. (1936). *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. San Francisco: Chandler Press.
- » Bateson, G. (1979). *Mind and nature: A necessary unity*. Nueva York: Dutton.
- » Bauman, R. (1977). *Verbal art as performance*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- » Belvedere, C. (2002). El desarrollo de la noción de mundo en el período fenomenológico de la obra de Merleau-Ponty: De la subjetividad a la intersubjetividad. *Documentos de Trabajo*, 29, 3-43.
- » Boas, F. (1992[1911]). *La mentalidad del hombre primitivo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- » Borges, J. L. (1989). El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras Inquisiciones*, T. 2. Barcelona: Emecé.
- » Briggs, Ch. (1988). *Competence in performance: The creativity of tradition in mexican verbal art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » Brinton, D. C. (1987). *Religions of primitive peoples: 1896-1897*. Nueva York y Londres: G. P. Putnam's Sons.
- » Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- » Citro, S. (2019). Dialectical movements with the Toba people in the Argentine Chaco. *Postcolonial Studies*, 22, 220-237.
- » Clifford, J. y Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- » Corona, N. (1990). El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur. Notas sobre tres pasos de su desarrollo (estudio preliminar). En P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (pp. 7-54). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Almagesto-Docencia.
- » Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las Ciencias del Comportamiento*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- » Diamond, S. (1974). *In search of the primitive*. New Brunswick: Transaction Books.
- » Dieterlen, G. (1951). *Essai sur la religion Bambara*. París: PUF.
- » Duranti, A. (2011). Husserl, intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory*, 10(1), 1-20.
- » Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- » Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Gadamer, H. G. (1988). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- » Gerholm, Th. y Hannerz, U. (1982). Introduction: The shaping of national Anthropologies. *Ethnos*, 47(1-2), 5-35.
- » Godina, V. (2003). Anthropological fieldwork at the beginning of the 21st century. Crisis and location of knowledge. *Anthropos*, 98(2), 473-487.
- » Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Indianapolis y Cambridge: Hackett Publishing.
- » Griaule, M. (2009 [1948]). *Dios de agua. Conversaciones con Ogotemméli*. Barcelona: Alta Fulla.
- » Haddon, A. C. (1898). *The study of man*. Nueva York: G. P. Putnam; Londres: Bliss, Sands, & Co.
- » Heidegger, M. (1980). *Ser y tiempo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Heredia, J. M. (2016). Prólogo. Jakob von Uexkull, portavoz de mundos desconocidos. En Uexkull, J. von, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (pp. 7-33). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus.
- » Hymes, D. (Ed.). (1972). *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Pantheon Books.
- » Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- » Jackson, M. (1998). *Minima ethnographica. Intersubjectivity and the anthropological project*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Jackson, M. (2005). *Existential Anthropology. Events, exigencies and effects*. Nueva York y Oxford: Bergham Books.
- » Jackson, M. y Piette, A. (2015). *What is existential Anthropology?* Nueva York y Oxford: Berghahn Books.
- » Keesing, R. (1987). Anthropology as interpretive Quest. *Current Anthropology*, 28, 161-176.
- » Keesing, R. (1989). Exotic reading in cultural texts. *Current Anthropology*, 30, 459-479.
- » Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el sur: Características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3, 5-12.
- » Kull, K. (2001). Jakob von Uexkull: An introduction. *Semiotica*, 134(1-4), 1-59.
- » Laughlin, C. D., Jr., McManus, J., y d'Aquili, E. G. (1992). *Brain, symbol & experience: Toward a neurophenomenology of human consciousness*. Nueva York: Columbia University Press.
- » Laughlin, C. D. (2013). The ethno-epistemology of transpersonal experience: The view from transpersonal anthropology. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32(1), 43-50.
- » Leenhardt, M. (1977[1947]). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- » Leiris, M. (2007[1934]). *El África fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933)*. Barcelona: Pre-Textos.
- » Lévi-Strauss, C. (1988[1955]). *Tristes trópicos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- » Lévi-Strauss, C. (1979). *Antropología estructural*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- » Lien, M.E. y Pálsson, G. (2021). Ethnography beyond the human: The "Other-than-Human" in ethnographic work. *Ethnos*, 86(1), 1-20, <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1628796>

- » Lins Ribeiro, G. (2018). Giro global a la derecha y la relevancia de la Antropología. *EN-CARTES, Revista digital multimedia*, 1, 5-26. <https://doi.org/10.29340/en.v1n1.8>
- » Lipset, D. (1980). *Gregory Bateson: The legacy of a scientist*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.
- » Llobera, J. (1986). Fieldwork in Southwestern Europe. Anthropological panacea or epistemological straitjacket? *Critique of Anthropology*, 6(2), 25-33.
- » Malinowski, B. (1973[1922]). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta Agostini.
- » Marcus, G. E. y Cushman, D. (1982). Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*, 2, 25-69.
- » Marcus, G. E. y Fischer, M. (Eds.). (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Mauss, M. (2006 [1933]). *Ensayo sobre el don*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Katz.
- » McLennan, J. F. (1865). *Primitive marriage*. Chicago: University of Chicago Press.
- » Merleau-Ponty, M. (1962). *The phenomenology of perception*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- » Morgan, L.H. (1984[1877]). *La sociedad primitiva*. Ciudad de México: Quinto Sol.
- » Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press
- » Mudimbe, V. Y. (1991). Anthropology and marxist discourse: A question of practice and a question of politics. En V. Y. Mudimbe, *Parables and fables. Exegesis, textuality, and politics in Central Africa* (pp. 166-191). Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- » Piette, A. (2015). *Existence in the details. Theory and methodology in existential Anthropology*. Berlín: Duncker y Humblot,
- » Rabinow, P. (1982). Masked I go forward: Reflections on the modern subject. En J. Ruby (Ed.), *A crack in the mirror. Reflexive perspectives in Anthropology* (pp. 173-185). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- » Radcliffe-Brown, A. (1922). *The Andaman islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Ricoeur, P. (1985). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Ciudad de México y Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- » Rigby, P. (1985). *Persistent pastoralists. Nomadic societies in transition*. Londres: Zed Books Ltd.
- » Rigby, P. (1991). Peter Rigby's response to "Anthropology and marxist discourse". En V. Y. Mudimbe, *Parables and fables. Exegesis, textuality, and politics in Central Africa* (pp.197-203). Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- » Rivers, W. H. (1910). The genealogical method of anthropological inquiry. *Sociological Review*, 3(1), 1-12 <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1910.tb02078.x>
- » Ruiz Moras, E. y Wright, P. (1998). *La intersubjetividad en Ciencias Sociales: Entre la historia y la utopía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli.
- » Said, E. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books.
- » Said, E. (1989). Representing the colonized: Anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry*, 15, 205-225.

- » Sartre, J. P. (1963). Cuestiones de método. En J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (pp. 13-156). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Losada.
- » Sartre, J. P. (1971). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- » Scholte, B. (1972). Toward a reflexive and critical Anthropology. En D. Hymes. (Ed.). *Reinventing Anthropology* (pp. 430-457). Nueva York: Pantheon Books.
- » Scholte, B. (1987). The literary turn. Contemporary Anthropology review article. *Critique of Anthropology*, 7(1), 33-47.
- » Schroer, S.A. (2021). Jakob von Uexküll: The concept of Umwelt and its potentials for an Anthropology beyond the human. *Ethnos*, 86(1), 132-152, <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1606841>
- » Schutz, A. (1954). Concept and theory formation in the Social Sciences. *The Journal of Philosophy*, 51(9), 257-273.
- » Schutz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- » Spradley, J. y Mann, B. (1975). *The cocktail waitress. Woman's work in a man's world*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- » Turner, V. W. (1985). *On the edge of the bush. Anthropology as experience*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- » Turner, V. W. y Bruner, E. (Eds.). (1986). *The Anthropology of experience*. Urbana, Ill: University of Illinois Press.
- » Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. Londres: John Murray.
- » Uexkull, J. von. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus.
- » Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- » Volosinov, V. (1973). *Marxism and the philosophy of language*. Nueva York: Seminar Press.
- » Wagner, R. A. (1974). *The invention of culture*. Englewood Cliff: Prentice-all, Inc.
- » Willis, R. (1990). Introduction. En R. Willis (Ed.), *Signifying animals. Human meaning in the natural world* (pp. 1-24). Londres: Unwin Hyman.
- » Wright, P. G. (1991). Iconography, intersubjectivity, and anthropological experience: A Toba shamanic tree. En L. Martin (Ed.), *Religious transformations and socio-political change. Eastern Europe and Latin America* (pp. 255-291). Berlín y Nueva York: Mouton de Gruyter.
- » Wright, P. (1994). Existencia, intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 21, 347-380.
- » Wright, P. G. (1997). "Being-in-the-dream". *Postcolonial explorations in Toba ontology* [Tesis de doctorado, no publicada]. Temple University.
- » Wright, P. (1999). Histories of Buenos Aires. En E. S. Miller (Ed.), *Peoples of the Gran Chaco* (pp.137-157). Westport, Connecticut y Londres: Bergin & Garvey.
- » Wright, P. (2005). Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica. *Indiana*, 22, 55-74.
- » Wright, P. (2008) "Ser-en-el-sueño". *Crónicas de historia y vida toba*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.

- » Wright, P. (2015). “Yo tengo un don”. *Hermenéutica y Antropología de la religión: Entre la escucha y la sospecha de los símbolos*. En J. M. Renold (Comp.), *Religión: Estudios antropológicos sobre sus problemáticas* (pp. 65-85). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos.
- » Wright, P. (2017). Los viajes de Foucault y la materialidad de los signos: Philadelphia, Buenos Aires. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 22, 9-23.
- » Wright, P. (2020). Cuerpos viales, cultura y ciudadanía: Reflexiones antropológicas. *ENCARTES, Revista digital multimedia*, 5 (1), 10-28. <https://encartesanropologicos.mx/wright-cuerpos-viales-antropologia>
- » Wright, P. y Ceriani Cernadas C. (2008). Antropología simbólica: Pasado y presente. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32, 319-348.