

COMPROMISO Y DISTANCIAMIENTO: CONFIGURACIONES DE LA CRITICA ETNOGRAFICA CONTEMPORANEA

*Héctor Hugo Trinchero**

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el compromiso y el distanciamiento en la producción de conocimientos en Antropología. Para ello se discuten algunos planteos involucrados en la propuesta etnográfica de reconstrucción crítica de la memoria sobre las trayectorias sociales de la ocupación del territorio y del trabajo en las comunidades indias del Chaco salteño.

“Hay quien finge creer que la crítica de la conciencia debería lógicamente conducir a renunciar al pensamiento conciente” (C. Lévi-Strauss)

Tal vez, toda trayectoria de vida pueda ser interrogada (en caso de que nos interese hacerlo) a partir de las nociones de compromiso y distanciamiento. Sin necesidad de definir previamente sus posibles o probables significados, el lector podría pensar sobre cualquier acontecimiento que le haya sucedido en su devenir como persona a través de las imágenes que evocan aquellas nociones. Así, nos

* Profesor titular FFyL, UBA.

comprometemos y nos distanciamos de otros semejantes, de las vivencias de nuestro pasado, de nuestro presente...En este sentido, un punto interesante de reflexión que se derivaría de las actuales tendencias en la crítica etnográfica podría estar constituido por el conjunto problemático de vínculos entre trayectorias de vida y trayectorias etnográficas. Sin embargo no será éste el tema central del presente texto, a pesar de que el mismo estará presente a lo largo de su recorrido¹.

Me interesa reflexionar aquí en forma breve sobre el compromiso y el distanciamiento en la producción de conocimientos en antropología, cuestión que desde mi punto de vista involucra también al conjunto de las ciencias sociales.

Considero que es en estas disciplinas antropológicas donde, tal vez, esta problemática adquiera una dimensión específica. Una reiteración reflexiva en algunos casos exageradamente pretenciosa, en otros tal vez demasiado ingenua, pero siempre vigente, omnipresente, interpelando la práctica disciplinar.

H. Vazquez señala en éste mismo número, la larga tradición de debates existentes en el campo de las Ciencias Sociales sobre el compromiso del investigador (véase por ejemplo la crítica de Goldmann a Lúckaks) incluso y ya en un nivel de análisis epistemológicamente más específico, N. Elías ha construido lo que podría denominarse una sociología del conocimiento basada en la reflexión e investigación sobre el compromiso y el distanciamiento en la producción científica (Elías; 1990).

Para Elías, el problema con que se topan aquellos que estudian éste o aquel aspecto de los grupos humanos se inscribe en el siguiente par de preguntas referidas a la dinámica del compromiso y el distanciamiento: "¿Cómo es posible mantener inequívoca y consecuentemente separadas ambas funciones, la de participante y la de observador?. ¿Cómo pueden los científicos sociales, en tanto que conjunto profesional, establecer en su trabajo científico el predominio indiscutido de las funciones del observador?" (op. cit.:28).

Estas preguntas, obviamente, no son el resultado de una reflexión restringida al rol del científico social. Han sido construídas en el marco del debate en torno a las posibilidades y legitimidades de la producción de conocimientos en todas las disciplinas. Aún más, se dirigen hacia la formulación de una serie de planteamientos teórico-metodológicos referidos a las formas particulares que deberían observar las prácticas de producción de conocimientos sociales en relación con las particularidades de lo humano en tanto "objeto" de esa producción. Entiéndase bien: conocimiento social científicamente relevante.

El énfasis en la última frase implica desde el vamos una postura que comparto y es la de ubicar, en una primera instancia, la producción de conocimientos que realiza el investigador (social) en el campo de las ciencias (el lector sabrá comprender que ésta delimitación inicial de nuestra práctica no es hoy en día un mero supuesto).

¿Qué es lo característico de la práctica científica a reivindicar desde las Ciencias Sociales? Según Eliás “lo que los identifica como métodos científicos, es sobre todo, que proporcionan a los científicos la posibilidad de buscar un consenso, de probar si sus nuevos hallazgos representan o no un progreso respecto al estado anterior de conocimiento” (op. cit.: 33). Un posicionamiento similar lo hemos aprendido (porqué no?) de C. Lévi-Strauss quien en oportunidad de una conferencia y ante ciertas presunciones de absolutismo metodológico en su obra expresó “ sólo debemos considerarnos relativamente satisfechos con nuestro trabajo cuando al encarar un problema, reconocido como tal en nuestras disciplinas, hayamos logrado arribar a un nivel de inteligibilidad del mismo más logrado que aquel que encontramos antes de nuestra intervención” (recuerdo también que tal perspectiva la ha expresado, tal vez con otras palabras, en distintas partes de su vasta obra)².

Considero a este punto de partida como el primer requisito necesario para un reconocimiento de nuestra práctica. Por ejemplo, a partir del mismo puedo evaluar la significación antropológica de las dos teorías regionales más reconocidas de aquel autor: una teoría del parentesco y una teoría del mito. Pensemos: En qué niveles de inteligibilidad se encontraban los estudios sobre el parentesco prototípicos de la antropología anglosajona previamente a las investigaciones de éste autor? Ciertamente, en aquel que oscurecía el status antropológico de la alianza en la constitución de lo social. Y sobre el mito? recordemos: “Período del pensamiento mítico” (por prelógico) (M. Müller) “formas del pensamiento concreto-primitivo” (frente al pensamiento abstracto-moderno) (L. Brhül) y otras modalidades preexistentes de clasificar dichas formas del pensamiento en un exotismo tan absoluto e intraducible que su *inteligibilidad* solo podía ser resuelta, o su indagación sosegada, mediante estigmas respecto a sus “portadores”.

Lejos de pretender, con el ejemplo anterior, reivindicar doctrinariamente, como un corpus acabado, los aportes de Levi-Strauss en torno a aquellas teorías regionales tan caras a la tradición antropológica, insisto en señalar el carácter relativo de las mismas y por lo tanto su momento progresivo respecto a aproximaciones anteriores sobre el problema.

Aún más, el debate restringido a lo que se ha supuesto como aspectos metodológicos de dicha obra parece haber oscurecido niveles de propuestas antropológicas novedosas: ¿Qué hay, por ejemplo, de las rutas de indagación inauguradas en torno a las lógicas que parecen presentarse en las narrativas americanas y cuyo análisis tiende a la deconstrucción del prejuicio de arcaísmo y residualidad de las mismas o de ser expresión meramente ideológica de nuestros pueblos?

Sin embargo, reconocer aquel nivel básico, progresivo, del conocimiento científico de lo social aunque importante parece no ser suficiente. Consideraré dos cuestiones que, entiendo, profundizan en torno a la problemática del status especial del que está revestido dicho conocimiento. Una que remite a algunos problemas de método y otra que pretende indagar sobre la producción etnográfica. Ambas, serán interrogadas desde la problemática relación entre compromiso y el distanciamiento en las Ciencias Sociales.

I. DEL ATOMISMO AL SUJETO SOCIAL

Para el primer caso, me parece pertinente seguir refiriéndome a Elías y sus planteos en torno a la no permutablez de los modelos de las Ciencias Físicas hacia las Ciencias Humanas y Sociales ya que los mismos permiten introducirnos en forma crítica a las clásicas oposiciones subjetividad/objetividad, cuantitativo/cualitativo, comprensión/explicación, que han construido los umbrales tradicionales de la diferencia.

Según Elías, una de las dificultades centrales por las que atraviesan muchas áreas de conocimiento (entre ellas y fundamentalmente las Ciencias Sociales) es lo que éste autor denomina “el dogma atomístico” el cual “afirma que el comportamiento de un conjunto de unidades de observación debe explicarse, con ayuda de mediciones, a partir del comportamiento de los componentes individuales del conjunto” (op. cit. :36). Dado que el objeto de las Ciencias Sociales es en general dar cuenta de las configuraciones de recurrencias y cambios en las agrupaciones humanas y, siendo que dichas configuraciones corresponden a distintos niveles u ordenes de la realidad analizada, cabría preguntarse si en estas ciencias los modelos construidos para dar cuenta del comportamiento de los componentes en un determinado nivel de la realidad son asimilables (sea por inducción o por mera adición) a otros niveles de la misma.

Tal como lo plantea Elías: “Si se subordinan modelos de conglomerados a modelos de formaciones estructurales altamente organizadas, adquiere impor-

tancia otro tipo de procedimientos de investigación que modifica hasta cierto punto los procedimientos de inducción y deducción: movimientos ascendentes y descendentes entre modelos de la unidad total y modelos de las unidades parciales” (op. cit. pág. 38). Considero que para el antropólogo el problema radica precisamente en la construcción de interfases adecuadas entre los que se han llamado modelos “emic” y modelos “etic” respecto a una problemática dada.

Para el segundo caso, pienso que la sociología de compromiso y el distanciamiento puede ser interpelada también desde un análisis antropológico de las teorías y modelos “emic” sobre la mimesis y la diferencia.

En no pocas “sociedades primitivas” se aborrecía a los hermanos gemelos. Así, entre los extremos del sacrificio y la adoración, pasando por el destierro distintos trabajos etnográficos relatan complejas ritualizaciones para instituir procesos de diferenciación allí donde la mimesis amenazaba, como espejo virtual (con su magma de violencia socialmente inmanejable, incodificable, incontrolable) determinados niveles de ordenamiento social³.

Campeños indígenas del pluriétnico México contemporáneo expresan aversión hacia un contacto demasiado cercano entre una mujer menstruante y la milpa (superficie sembrada). El recaudo no es baladí, responde a algo que podríamos denominar, tal vez exagerando, una teoría fisiocrática indígena sobre la continuidad y éxito de la cosecha. La metáfora entre entre sangre menstrual a la vez que emergente del cuerpo, indicadora de fertilidad, digámosle así: estructural pero no contingente, y el peligro del fracaso de la cosecha en términos indígenas “por el desmadre de la milpa” es decir la aparición de malezas, la irrupción de monte, de la naturaleza en la cultura, indica tanto la preocupación por el trabajo necesario constante sobre el huerto como por la evitación de contacto entre dos elementos considerados análogos en mesoamérica (el vientre femenino y la tierra). Elementos estos sobre los que descansan la vida biológica de las personas y la producción de sus alimentos, la vida económica doméstica. Evitación del efecto mimético, trabajo por la re-producción⁴.

Dos problemáticas sociológicas indígenas sobre las que se elaboraron distintos modelos “emic” tendientes a explayarse sobre los efectos no deseados de la mimesis, léase la asocialidad (peligrosidad) de lo idéntico en el marco de determinados paradigmas culturales.

Concientes y meticulosos a la hora de interpretar estas problemáticas, tal vez por haberse formado académicamente en el estudio de “sociologías primitivas” no pocos etnógrafos, sin embargo, descuidan (en el mejor de los casos) o soslayan

(etnocéntricamente) el análisis sobre la viabilidad, las condiciones y las consecuencias de sus voluntaristas pretensiones miméticas con los sujetos de investigación.

En una oportunidad, pude observar el efecto desilusionante que produjo en un colega, etnógrafo norteamericano, la actitud de un indio tojolabal quien pretendía venderle en impresión mimeográfica (y en una módica suma) el modelo del sistema de parentesco de su parcialidad étnica. Desilusión ingenua a tal punto de hacerle abandonar su tema de investigación.

Es que al etnógrafo contemporáneo, si bien crítico del exotismo que ha teñido la práctica disciplinar durante décadas, parece resultarle una cuestión de difícil resolución la contradicción entre aquel estigma que lo interpela a dar cuenta de “lo exótico”, “lo diferente” y la razón de la crítica interna en su propia socialización académica. Aún más, dicha contradicción, desde mi punto de vista ingenuamente asumida, le hace sentirse en ocasiones culposa y dogmáticamente, portador de una supuesta “racionalidad” occidental. De esta manera pareciera vivir la diferencia, la “otredad”, como un deber ser, como si la identidad de dicha otredad poseyera una existencia ontológica, como una serie de atributos esenciales de los cuales son portadores los sujetos involucrados. Es decir, sin considerar a dicha problemática como relativa a todo modelo conciente de organización social.

Ciertamente, si hay algo que pueda enunciarse respecto a la noción de “occidente”, más allá de su entidad en tanto formación social histórica, es aquella legitimación de la dominación mediante un racionalismo que hace de lo igual, lo idéntico (a sí mismo), un proyecto ideológico y por lo tanto no sujeto al trabajo cotidiano de ser pensado, in-discutible en tanto deber ser⁵.

Sin embargo, e independientemente de su función política conocida, la práctica etnográfica puesta en acción por las clásicas etnografías particularistas y funcionalistas (vgr. Boas-Malinowski) se desarrolló en el marco de una apuesta crítica a las grandes construcciones clásicas. Si dicha práctica se legitimaba metodológicamente tanto en el valor heurístico del “extrañamiento”, camino hacia a construcción de un saber-otro, una epojé en-la-acción, como en la posibilidad de niveles de “objetividad” habida cuenta de la distancia social que supuestamente separaba al investigador de la “sociedad” estudiada (cuestión cara al subjetivismo con que se estigmatizaba el quehacer sociológico); la crítica etnográfica contemporánea insiste en dos cuestiones que me interesa discutir aquí y que indican una forma ideologizada de discutir aquella problemática. La primera es poner en duda la capacidad del texto etnográfico clásico para

“representar” ese otro saber, señalando las complejas interfases implicadas en la traducción de las “experiencias en campo” a textos. La segunda, incluso a su pesar, deudora de la “tradicción” geertziana, cuestiona la preeminencia de la interpretación del etnógrafo por encima de las interpretaciones de los propios sujetos etnográficos⁶.

Registro etnográfico en tanto texto y etnógrafo en tanto autor cuestionados en su representatividad-autoridad. Quiero indagar aquí en estas cuestiones (de las que hago sólo una breve referencia) intentando plantear algunos caminos abiertos por este recorrido disciplinar, pero también y tal vez con mayor vehemencia algunas de sus limitaciones.

Mi planteo es que si bien las formulaciones de las genéricamente calificadas como etnografías posmodernas han abierto algunos caminos hacia el debate, sus huellas han conducido hacia un laberinto sin salida aparente y por el que insiste en transitar gran parte de la antropología contemporánea. Laberinto en el que parecieran quedar atrapadas no pocas propuestas vernáculas.

Me referiré inicialmente a lo que entiendo como algunas cuestiones abiertas por el debate y que considero de interés retomar, a saber:

- 1) Las críticas al carácter de relativo ocultamiento implicado en la cristalización de una experiencia etnográfica en un texto.
- 2) Las críticas en torno al rol de autoridad científica del etnógrafo.
- 3) Las implicancias que dichas críticas tienen respecto a la construcción de un conocimiento legítimo y socialmente relevante.

La cuestión de la cristalización de texto respecto a la heterogeneidad de “autores” y “voces” que participarían en la experiencia de campo ha sido planteada, entre otros, por J. Clifford (1991). Su postura implica un cuestionamiento a la tradición etnográfica como expositora de una narratividad ficcional. Fenómeno de producción académica legitimada tanto por una estrategia de autoridad que se sustenta en la práctica de campo, como en una supuesta representatividad del etnógrafo quien mediante registros textuales individuales se apropia de una producción colectiva, aunque haciendo de ese referente colectivo (Los Tobriandeses, los Nuer, los Azande, etc.) el soporte de su narración (Clifford; op. cit.)

Es por ello que ésta crítica insiste en requerimientos técnicos de registros dialógicos, producciones textuales “negociadas” etc. que, yendo incluso mas allá

de la interpretación hermenéutica que caracterizaría uno de los momentos metodológicos de la práctica antropológica, intente “representar” tanto el “encuentro” etnográfico como la heterogeneidad de los actores involucrados en dicha práctica. (Clifford, op. cit; Tedlock, 1991; Sangren, 1992).

Autores como Tyler (1991), por ejemplo, han llegado incluso más lejos. Clasifican a la etnografía como una forma de arte, lejos de toda intencionalidad científica. Radicaliza las posturas anteriores anulando la pretensión de representación del texto etnográfico, que por cierto resulta en última instancia insostenible, mediante el argumento de la evocación (cfr. Visakovsky, 1993).

En éste último caso podríamos ironizar los contenidos de semejante postura como una “*contradictio in adjecto*”. Reynoso lo ha señalado: ¿Qué es eso de escribir en contra de la escritura? (Reynoso, 1991:52). Sería tal vez más coherente, aunque no menos ilícito, proponer traducciones mediante el uso de combinaciones cromáticas alternativas que nos permitan evocar la aldea tal como “ellos la *sienten*”, o bien desgrabar en un pentagrama esas melódicas discusiones comunitarias “que he escuchado allá lejos y que *he decidido* componer polifónicamente”.

Aún más, aquella contradicción señalada, solo es aparente. Estigmatizando a los textos etnográficos junto con los sujetos de la práctica etnográfica, esta crítica etnográfica termina siendo radicalmente coherente no ya consigo misma, sino con una antropología clásica llevada hasta sus últimas consecuencias: el texto etnográfico debe ser tan exótico como su pretendido objeto.

Epígonos de la modernidad, estos posicionamientos disciplinarios al exotizar también los instrumentos de producción de conocimientos de “lo exótico”, instalan la problemática antropológica de la diferencia en presupuestos no ya teleológicos (como, por ejemplo, en la noción clásica de supervivencias) sino místicos. Al hacerlo, construyen a los sujetos sociales en un paradigma de la otredad tan radical como incomprensible (intraducible) y como tal socialmente estigmatizante.

Dejando de lado el planteo de la etnografía como evocación, frente a la imposibilidad de un tratamiento crítico sistemático y por lo tanto fuera de campo de todo criterio de legitimidad científica, retomaré las formulaciones de los autores anteriores.

Considero que en ellos el problema de la “representación” desvía el interés sobre la importancia de dar cuenta de la práctica etnográfica en “su cocina” y en tal sentido sujeta a la crítica disciplinar, por problemas metodológicos de otra

índole que al no explicitárselos adecuadamente tienden a soslayarse. Dichos problemas conciernen a cuestiones tales como, entre otras, la problemática de las relaciones entre objetividad-subjetividad en la producción de conocimientos y entre teoría-método-técnicas de indagación (acalladas, subrepticamente, con el argumento ideológico del “fracaso de los metadiscursos”); y, lo que considero tal vez más relevante, la función sociopolítica de la producción de información en nuestras disciplinas.

Reubiquemos, pues, aquella noción de representación tan cara a la fenomenología voluntarista, en su lugar de principio metodológico tendiente a la producción de un criterio de objetividad en Ciencias Sociales. La siguiente pregunta me parece pertinente aquí: ¿Es un postulado válido en Ciencias Sociales el establecimiento de una relación directa entre cantidad de subjetividades y nivel de objetividad (representatividad)?

Retomando lo expresado más arriba, la respuesta es inevitablemente negativa. Lo anterior tiene que ver con aquello que conocemos como individualismo metodológico, a saber: que ni la suma de los comportamientos individuales ni los modelos construídos para dar cuenta del psiquismo de la persona son sumables o trasladables al análisis de comportamiento de los agrupamientos humanos. Este principio, desestructura tanto el criterio de las ciencias físicas sobre representatividad-objetividad en su traslación hacia las ciencias sociales, como también la problemática específica de la “subjetividad”.

Subjetividad que debería ser analizada desde mi parecer, al menos, en tres dimensiones. Una dimensión sería la que concierne a la misma en tanto expresión de juicios de valor por parte del investigador, cuestión en la que sería redundante detenerse aquí (véase en este sentido el artículo de H. Vázquez). Una segunda dimensión que implicaría una especificidad de la Ciencias Sociales en tanto ciencia que produce conocimientos en referencia a sujetos y sobre la que nos detendremos más abajo. Una tercera que asimilando subjetividad con comportamiento individual ha hecho de ella el principio organizador de modelos de comportamiento social. En otra oportunidad he hecho referencia a este problema en Antropología Económica por lo que me restringiré únicamente a plantear que ésta dimensión se corresponde con muchos análisis contemporáneos en Ciencias Sociales que han asumido explícita o implícitamente los presupuestos subjetivistas de los paradigmas económicos prevaletes. Agregando que ha sido la Economía, precisamente, la ciencia social que por excelencia ha trasladado “naturalmente” el dogma atomístico de la física clásica a sus modelos y logrado una hegemonía en la explicación de lo social (eludiendo, aunque tal vez justificando, la deconstrucción

de lo que ya hemos referido como grandes metadiscursos). Me refiero aquí, por ejemplo, a los modelos del comportamiento basado en las categorías de sujetos económicos (Trincheró H. 1992a y 1992b).

II. ¿ETNOGRAFIA DE LOS SUJETOS?

Despejado el campo, a mi entender, de la objetividad como representación o mejor dicho de la existencia de una relación directa entre ambas categorías, considero entonces oportuno reintroducir a cuestión de "lo subjetivo" en la dinámica de la producción de conocimientos de lo social. Aquí me interesa sostener el siguiente principio: todo sujeto existe socialmente en tanto individuo sujetado a una serie de determinaciones históricas, institucionales, estructurales, cotidianas, que al incluirlo lo configuran como tal. Siendo precisamente dichas configuraciones las que constituyen el campo de posibilidades y límites de su subjetividad en tanto voluntad. El objeto del conocimiento social se produce precisamente allí, en la indagación de aquellas múltiples determinaciones que configuran categorías y clases de sujetos sociales en cuyo campo se construye y de-construye la voluntad de subjetivización de todo individuo.

Independientemente de los sujetos concretos a los que ha dirigido su "mirada", la antropología y por consecuencia la etnografía, no son ni más ni menos que un caso particular de producción disciplinar respecto de aquella indagación.

Cuando la crítica contemporánea discute la producción etnográfica clásica, lo hace cuestionando un supuesto "realismo" de la misma. Sin embargo dicho realismo pareciera ser en muchos casos una mera atribución. Es más, el típico ejemplo que suele esgrimirse, tal como el reconocimiento del propio Malinowski respecto a que ningún Trobriandes de los consultados por él era capaz de reconstruir el circuito Kula, constituye una contradicción al respecto. Ciertamente: ¿Qué tiene de realista (por representatividad-objetividad) dicho autorreconocimiento? El hecho de que Malinowski no haya profundizado en esta cuestión, por ejemplo intentando discutir "su" descubrimiento (modelo) con sus informantes y producir una proyección heurística de dicho modelo regresando al nivel hermenéutico, propio de lo que entendemos hoy como una producción sistemática y constante de sentidos (aquella premisa de Elías en torno a la construcción de interfases entre distintos tipos de modelos de acuerdo a niveles de complejidad de un problema) no legitima la calificación de realista a su trabajo etnográfico. Tal vez, lo apropiado sería indicar el límite de una aproximación "positivista" en la relación sujeto/objeto. Lo anterior es válido incluso a pesar de

sus propios postulados en torno al imperativo autoimpuesto de recuperar el “punto de vista de nativo”.

La crítica etnográfica insiste en el hecho obvio de la existencia de “distintos puntos de vista de los nativos”. Independientemente de la viabilidad de su registro, podemos insistir al respecto con los planteos enunciados previamente:

1) El hecho de que distintos puntos de vista individuales no conforman distintas subjetividades sociales.

2) Que el objetivo de investigación social han de ser los determinantes sociales que configuran el campo de límites y posibilidades de existencia de dichos puntos de vista.

3) Que aún siendo el del etnógrafo un punto de vista más, el mismo está sujeto tanto a los propios determinantes sociales como a una serie de mecanismos de crítica disciplinar, lo cual lo ubica como un punto de vista construido por reglas de producción necesariamente diferentes. Y ello, resulta independiente de que el etnógrafo sea o no un miembro del/los sujetos sociales que en determinado momento llegaron a participar con sus puntos de vista en la construcción del objeto de conocimiento de la empresa etnográfica.

Una aclaración tal vez redundante: lo anterior no pretende cuestionar la legitimidad social de “otros” modelos, por ejemplo los que se reconocen como existentes en las formulaciones de los actores sociales sujetos de investigación. Al contrario, si reconocemos que se trata únicamente de procesos de legitimación diferentes dejaremos de tentarnos por el prejuicio (que a esta altura su calificativo de naiv resultaría, tal vez, impropio) de que alcanzarán niveles de legitimidad o aceptación social (o lo que sea) a través de la etnografía.

La autoridad del etnógrafo puede ser discutida en tanto pretensión (tal vez siempre latente) de representación del “otro” y ,sostengo, siempre que tal pretensión exista puesto que el etnógrafo sólo se puede representar a sí mismo tanto frente a la comunidad de la que forma parte como productor de un conocimiento que pretende su reconocimiento y, en el mismo sentido aunque bajo otras condiciones, frente a la comunidad de intereses representados por los sujetos involucrados en el proceso investigativo⁷.

Hacer etnografía es en cierta forma modelizar vivencias, transcribirlas, transformarlas en texto. Producir interfases entre distintos tipos de observaciones, participaciones, discursos, actuaciones, documentos, y una serie discreta de

registros: magnetofónicos, escritos, fotográficos, videográficos. Es importante insistir sobre el valor crítico que adquiere la producción etnográfica cuando la misma explicita los procesos de construcción de dichas interfases. Aquí, el compromiso del etnógrafo, según mi enfoque, debería responder a las siguientes características: para la comunidad científica implica su propia exposición en tanto profesional capacitado para dar cuenta de las condiciones de producción de su información; y para la comunidad de intereses de los sujetos de su investigación, la exposición y de la producción de conocimientos relevantes para la misma y, simultáneamente, la devolución de un documento que: a) puede ser sometido a la crítica por el lado del respeto o no a las reglas del juego que pudieran haberse establecido para dicha producción y b) que pueda servir de instrumento de ubicación del etnógrafo en el discurso del compromiso y distanciamiento de dichos sujetos de investigación.

Una cuestión “técnica” es el hecho de que cuando la práctica etnográfica desplegada en la cotidianeidad del trabajo de campo está demasiado cercana a las vivencias producidas por su praxis, las significaciones que produce resultan excesivamente polivalentes. Para ser traducidas y construir sentidos sobre ellas plausibles en tanto modelos susceptibles de análisis y por ello legítimos para las Ciencias Sociales, se requiere la producción de interfases entre vivencias y registros que suponen, en última instancia, un trabajo crítico sobre los niveles del compromiso y el distanciamiento que involucran cada una de esos procedimientos.

En este sentido y, para finalizar, me interesa exponer algunos planteos involucrados en la propuesta etnográfica que llevamos adelante en nuestro trabajo de reconstrucción crítica de la memoria sobre las trayectorias sociales de la ocupación del territorio y del trabajo entre las comunidades indias del chaco salteño.

Lo que nos proponemos con nuestro trabajo es profundizar los niveles de análisis existentes hasta el momento respecto a los procesos de ocupación territorial y organización de las comunidades en la región.

Este posicionamiento respecto a los saberes y producciones de conocimientos existentes sobre el tema implica el desarrollo de una metodología particular de aproximación antropológica que consideramos relevante para el caso por dos cuestiones centrales ya enunciadas, a saber: a) La ineficacia, en cuanto a objetivos explícitos, de los instrumentos de planificación territorial puestos en marcha por el gobierno provincial, paralelo a la agudización del estado de movilización de los

pobladores en relación a las demandas territoriales y b) el especial interés existente tanto desde el punto de vista investigativo como desde los intereses de los propios pobladores en construir una historia crítica de los procesos de ocupación y las trayectorias laborales en la región recurriendo a un conjunto de técnicas etnográficas de reconstrucción crítica de la memoria (en sus distintas dimensiones). Ello con el objetivo de tender a la producción de información y registros que sirvan de base a un planeamiento consensuado de políticas tendientes a la resolución de la problemática.

En tal sentido, esta propuesta se vincula con las consideraciones realizadas en torno al lugar de la etnografía y del etnógrafo por varias razones, a saber:

1) Porque no se propone únicamente la construcción de una historia “desde la visión de los dominados”, aunque forme parte de sus objetivos parciales.

Se trata de la construcción crítica de un proceso de memorización y sus interfases en forma de registros etnográficos y documentales susceptibles de paliar el vacío testimonial existente en la producción historiográfica del área, como así también su confrontación con los fragmentos documentales existentes en distintas instituciones oficiales con el propósito de ir produciendo saltos cuantitativos y cualitativos en el conocimiento crítico de la problemática analizada.

2) Porque la cuestión metodológica principal involucrada en el diseño de investigación es el campo de límites y posibilidades que un proceso de reconstrucción de la memoria de los pobladores pudiera llegar a tener en la producción de una historia crítica de los procesos de ocupación territorial y del trabajo.

Se trata, en tal sentido, de indagar en el proceso de memorización como un requerimiento de elaboración crítica de la propia historia a partir de las problemáticas actuales que movilizan las acciones de demandas de los actores involucrados.

Este proceso implica la reidentificación de los grupos étnicos, subalternizados por un proceso histórico-social concreto, en tanto sujetos sociales de dicha historia.

Reidentificación crítica con los procesos históricos que, partiendo de problemáticas actuales asumidas por los propios actores sociales, se propone construir un camino retrospectivo hacia el reordenamiento de los saberes existentes. Un proceso de memorización que al confrontarse colectivamente con los fragmentos de la historiografía existente tienda a construir lo que denominamos *una memoria crítica*.

3) Porque semejante aproximación al problema no implica una detección mediante registros etnográficos de los procesos o instituciones tradicionales que operan “activando” o “manteniendo” un saber que se supone dado y que el la etnografía intentará “rescatar”. El proceso de memorización y producción etnográfica propuesto, requiere de la producción de instituciones y procesos adecuados a la misma.

4) Porque se requiere que el diseño etnográfico se proponga ir incorporando tres niveles de producción de registros que, mediante interfases adecuadas, de cuenta de los objetivos propuestos: el biográfico (mediante técnicas de historias de vida), el de las trayectorias grupales (talleres de reconstrucción de la memoria colectiva) y el de la construcción de una historia crítica (confrontación de los discursos anteriores con los fragmentos documentales existentes en las instituciones ligadas al proceso de dominación).

Los tres niveles de registro implican tanto un orden cronológico del proceso etnográfico como así también niveles de secuenciales de profundización que guardan cierta semejanza con lo que E. Jelin ha dado en denominar “temporalidades sociales”, a saber biográfico, cohorte, generación e historia (Jelin, E; et. al.:op. cit.).

5) Porque los objetivos de investigación han sido propuestos a partir de un proceso de discusión colectiva de los integrantes-representantes de las comunidades indias involucradas, a partir de su conocimiento sobre nuestro interés en el tema. En dicho proceso de producción de los consensos necesarios para un proyecto de éste tipo se acordó la instrumentación de un taller de formación de “auxiliares etnógrafos” en el que participarán jóvenes de las distintas parcialidades étnicas y comunidades del área.

Dicho taller permite capacitar a sus miembros en las técnicas de registros necesarias a la propuesta, a la vez que hace más eficaz dicha tarea al ser portadores de “saberes” respecto a las trayectorias sociales de los actores involucrados desconocidos hasta el momento.

Para el nivel biográfico (historias de vida) se trabaja coordinadamente con un miembro del equipo de investigación. Se producen registros a ancianos de las distintas parcialidades con el objeto de indagar sobre las trayectorias de la ocupación territorial y las trayectorias laborales en base al modelo de indicadores propuesto. Dichos registros se realizan en la lengua correspondiente al interlocutor para luego ser traducidas en la dinámica del propio taller.

Un segundo taller está conformado por miembros del equipo de la instancia anterior y por una selección de “narradores” de sus propias biografías y que resulte

representativa de las temáticas previstas. El objetivo será producir una interfase entre la biografía y la memoria colectiva en base a dichas temáticas , tendiendo a reactivar la memoria en función de la confrontación de los distintos puntos de vista posibles existentes sobre las mismas y sobre situaciones y/o acontecimientos comunes, en el marco de los indicadores propuestos. Aquí se registran las sesiones de éste taller en forma magnetofónica y en español.

Un tercer nivel de actividad etnográfica es la conformación de un taller permanente de análisis de la documentación producida en las reparticiones oficiales involucradas, previo ordenamiento en forma de archivos y la producción de síntesis documentales por parte del equipo de trabajo.

En este último nivel es importante la vinculación de este proyecto con la creación de una biblioteca rural en la zona. Propuesta que se encuentra en sus etapas iniciales y que permitirá avanzar en el archivo, ordenamiento y trabajo crítico de los documentos y material historiográfico recolectado.

Para finalizar y retomando lo expresado anteriormente pienso que tanto el lugar del etnógrafo como el de la etnografía no se definen meramente como cuestiones técnicas en función de una búsqueda de “representatividad” del otro (o los otros). Si éste fuera el caso deberíamos participar de aquellos enunciados que llevados hasta las últimas consecuencias proponen su “desaparición” (fenómeno asociable a la mimesis). La “culpa” etnográfica revestida de crítica evidenciada en algunas etnografías contemporáneas, pienso, están referidas a aquella praxis clásica que hacía del viaje a lo exótico su fundamento metodológico y el posible “no retorno” tanto del etnógrafo como de su producción hacia los pueblos investigados.

Irreversibilidad de un conocimiento y una praxis que encontró legitimidad en la construcción de “ una racionalidad” funcional a la idea de “progreso de la humanidad”. Las crisis históricas de ésta racionalidad y ésta unívoca idea de progreso pusieron en crisis también y en buena hora el lugar de nuestra disciplina. Pero, cuando se trata como en nuestros casos (vgr. latinoamérica) de antropología en un mismo país (E. Krotz, 1988) en la cual los viajes son prácticamente eternos retornos y la producción de conocimientos un instrumento crítico para la transformación del statu quo imperante, las opciones del etnógrafo y su texto, como su legitimidad, deberían intentar transitar otros caminos que aquellos que impone el laberinto.

¹ Uno de los aspectos que considero mas rescatables de los actuales procesos críticos de la etnografía clásica es el trabajo sobre las historias de vida, apuntes, diarios de campo, etc. pues han puesto en evidencia este tipo de relaciones, sometiendo a debate no solo textos sino también “contextos” de descubrimiento.

² Palabras pronunciada en un seminario realizado en México en el año 1981 organizado por el Instituto Francés para América Latina y distintas universidades mexicanas en homenaje a su libro “Palabra dada”.

³ Véase al respecto el trabajo investigativo de René Girard expuesto en su libro *La violencia y lo Sagrado* (op. cit.).

⁴ La analogía con las teorías fisiocráticas del siglo XVIII es inmediata respecto a la relación entre circulación de la sangre-vida biológica-ciclos agrícolas.

⁵ Al respecto J. Benavides Lee se ha expresado recientemente de la siguiente manera: “El occidente moderno es una infinita variación sobre lo mismo, una búsqueda eterna de la unidad perdida o por encontrar, en fin, la resignada esperanza por alcanzar una libertad absoluta que nunca tuvo ni nunca tendrá” (op. cit.:15)

⁶ Véase a respecto el trabajo de S. Visakovsky (op. cit.)

⁷ Un posicionamiento similar al respecto puede encontrarse en mi artículo “Historia de la antropología y Política indigenista”. Op. cit.

BIBLIOGRAFIA

BENAVIDEZ LEE, J. 1988. “Occidente: variaciones sobre lo mismo”. En *Nueva Antropología* Nro. 33, México D.F.

CLIFFORD, J. 1990. “Sobre la autoridad etnográfica”. En Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Gedisa, México.

ELIAS, N. 1990. *Compromiso y Distanciamiento*. Ediciones Península, Barcelona.

GIRARD, R. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Ed. Anagrama, Barcelona.

KROTZ, E. 1988. “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”. En *Nueva Antropología* Nro. 33, México.

LEVI-STRAUSS, C. 1980. *El hombre desnudo (Mitológicas IV)*. Editorial Siglo XXI, México.

- RABINOW, P. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Posmodernity in Anthropology". En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* . J. Clifford and G. Marcus'ed. University of California Press.
- REYNOSO, C. 1991. "Presentación". En Reynoso C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*". Ed. Gedisa, México.
- TRINCHERO, H. 1983. "Historia de la antropología y política indigenista". En revista *Crítica* Nro. 19. Universidad Autónoma de Puebla, México.
- TRINCHERO, H. 1992. "De la Economía Política Clásica a la Antropología Económica". En H. Trinchero (comp.) *Antropología Económica vol. I* . CEAL, Buenos Aires.
- TRINCHERO, H. 1992. "Antropología Económica: entre el estigma y la crisis". En *Cuadernos de Antropología Social* Nro. 6. Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, F.F. y L. U.B.A. Buenos Aires.
- VAZQUEZ, H. 1994. "Investigadores, Construcción crítica del conocimiento y crisis de los paradigmas en Sociología y Antropología Sociocultural". *Runa XXI*, Instituto de Ciencias Antropológicas, U.B.A.
- VISAKOVSKY, S. 1994. "Diálogo, interpretación y autoritarismo en la etnografía contemporánea". *Mimeo*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, F.F. y L. U.B.A.

