

¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI*

Este texto quiere reflexionar sobre el hecho de que en los últimos años los debates metodológicos y políticos de la antropología se hayan desplazado, en algunos países, al análisis epistemológico sobre los textos. Veo uno de los resortes de este desplazamiento en la sospecha que envuelve al trabajo de campo, ese recurso que durante décadas fue considerado la clave de la originalidad y del valor científico de esta disciplina.

La imagen paradigmática del antropólogo, consagrada por Malinowski en su introducción a los *Argonautas* como un nuevo tipo de intelectual que haría posible acabar con las distorsiones sobre pueblos lejanos, se volvió dudosa desde que se publicaron los *Diarios* de ese autor. El antropólogo al que James Clifford, entre otros, considera el fundador de "la autoridad etnográfica"¹ expresa en sus notas íntimas el reiterado hastío por la cultura melanesia, su pasión por la "animalidad" de los cuerpos nativos, el cultivo de una relación asimétrica con los informantes. En fin, más que como un científico en diálogo receptivo y respetuoso con los trobriandeses, se muestra como un "polaco vagabundo"² que aspira a ser nombrado Sir en Inglaterra, "un yo en peligro, una conciencia fragmentada que busca integrarse atrincherándose en una posición, un sí mismo" apenas organizado en torno de las promesas de respetabilidad que cree ir preparando al "trabajar para la inmortalidad".³

En 1983, un libro de Florinda Donner, *Shabono*, celebrado por varios antropólogos como un avance sustancial en la investigación, provocó una vasta polémica en *American Anthropologist* cuando Rebeca B. de Holmes demostró que esa obra no surgía de haber vivido entre los yanomanos descritos, sino de saber "ensamblar con cierta gracia" y una fantasía "a la manera de Carlos Castaneda" informes de otros, especialmente de un libro que relata la vida de una brasileña raptada por esos indios de Venezuela.⁴

Los ejemplos pueden multiplicarse: la refutación de Derek Freeman a la interpretación de Margaret Mead sobre los samoanos; las polémicas entre Redfield y Oscar Lewis sobre Tepoztlán; los ataques a la obra de Leach sobre Birmania. Otros casos semejantes han llevado a poner en duda no sólo el carácter fidedigno de la información presentada por los etnógrafos o las interferencias de su subjetividad en las descripciones. Emergen preguntas más radicales. Si tantas suspicacias ponen en evidencia que los textos antropológicos no pueden ser leídos como una taquígrafía de la experiencia indígena, ¿qué son entonces? ¿Hay algo que los diferencie nítidamente de los relatos de viajeros y naufragos, de las ficciones literarias documentadas empíricamente?

¿Quién habla en los libros de antropología: los protagonistas de la sociedad estudiada o el que transcribe y ordena sus discursos? ¿En qué medida las culturas distintas a la del observador pueden ser aprehendidas como realidades independientes y en qué grado son construidas por quien las investiga? ¿No se esconden bajo el pre-texto prestigioso de "haber estado allí", en condiciones que nadie conoce

*Profesor-investigador del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

ni puede verificar, las estrategias usadas por un grupo de profesionales para encontrar un lugar entre los que "están aquí", en la academia y los simposios, en las revistas y los libros especializados?

La cuestión se viene complicando desde la mitad de este siglo, cuando las sociedades coloniales sobre las que clásicamente trabajaban los antropólogos dejaron de serlo, y su desarrollo contemporáneo las aproxima a las metrópolis. También porque las comunicaciones entre los países dependientes y los centrales se han vuelto muy fluidas. La distancia entre los pueblos coloniales y los metropolitanos, que permitía a los antropólogos jugar el papel de traductores sin inquietarse demasiado por las relaciones de poder entre ambos, se redujo o se ha vuelto poco significativa. Además, los grupos subalternos no se dejan representar tan impunemente por otros. Ya no se sabe, dice Geertz, a quién hay que persuadir ahora: "¿A los africanistas o a los africanos? ¿A los americanistas o a los indios americanos? ¿A los japoneses o a los japonólogos?"⁵

Lo que da especial atractivo a los debates de los últimos años sobre las viejas preocupaciones por la cientificidad de la antropología es no quedarse en la crítica *ética* (¿dice el etnógrafo la verdad?) o en la impugnación *política* (los intereses colonialistas impiden a muchos antropólogos ver correctamente o los impulsan a deformar lo real). La problematización se ha vuelto más radical al cuestionar epistemológicamente las condiciones en que se produce el saber antropológico y en que se elabora su comunicación a través de construcciones textuales e institucionales.

Requisitos para ser un antropólogo exitoso

Una primera utilidad de esta línea de trabajo, desarrollada al comienzo por la antropología hermenéutica y profundizada por los autores posmodernos norteamericanos, es volvernos más atentos a las variadas situaciones que intervienen en la formación del saber antropológico y en la construcción de la singularidad de la disciplina. Cada vez se piensa menos que lo que se dice en el discurso antropológico sea un resultado directo del trabajo de campo y legitimado únicamente por él. Conocer si el investigador estuvo en el campo, qué hizo allí y cómo lo hizo es y seguirá siendo una cuestión éticamente importante, pero epistemológicamente insuficiente. Hoy sabemos que lo que un antropólogo declara haber encontrado en el campo está condicionado por lo que se ha dicho o no previamente sobre ese lugar, por las relaciones que establece con el grupo que estudia y con diferentes sectores del mismo, por lo que quiere demostrar —sobre ese grupo y sobre sí mismo— a la comunidad académica para la cual escribe, por su

posición (dominante o pretendiente) en el campo antropológico, por el manejo más o menos hábil de las tácticas discursivas con que puede lograr todo eso.

Sin embargo, la tendencia predominante en los libros de antropología es ocultar estas condiciones contextuales del trabajo de campo. Para eso existen varias convenciones textuales características de ese género literario-científico que es el "realismo etnográfico". Por ejemplo, se evita la primera persona para sugerir la objetividad de lo que se describe y la neutralidad del investigador: en vez de afirmar "observé que comen de tal manera", se dice "ellos comen así". Al mismo tiempo, para garantizar la verosimilitud de lo expuesto se acumulan detalles y detalles de la vida diaria, y se insinúa la autoridad experiencial del antropólogo con mapas, fotos y croquis del lugar estudiado. Se incluyen múltiples términos nativos y se explican minuciosamente las singularidades del grupo analizado para marcar su distancia respecto de nuestra cultura y la competencia del investigador.

La desconstrucción del discurso antropológico realizada en esta línea por autores como Georges E. Marcus y Dick Cushman los lleva a sostener que el supuesto realismo etnográfico es una ficción: dispone los datos para conferir apariencia de objetividad a un sentido social que estaría ya formado y que sólo sería visible para este sujeto excepcional, de una cultura diferente —el antropólogo—, entrenado para percibir el sentido global y profundo que se ocultaría a los actores. El carácter fragmentado e incoherente que suele tener la experiencia de campo se sutura al someterlo al orden liso y compacto de las interpretaciones omniabarcadoras. El proceso de diálogo y negociación con los informantes en que el antropólogo obtiene los datos se borra en el monólogo despersonalizado de quien describe estructuras sociales. El antropólogo tiene éxito no tanto por el rigor y la verificabilidad de sus explicaciones, sino —dice Marilyn Strathern— porque logra presentarlas como una "ficción persuasiva".⁶

¿Puede el trabajo antropológico salir de esta condición de simulacro y asumirse como construcción del objeto de estudio? ¿Es posible que el investigador recupere algún tipo de autoridad? Para ello se requieren, al menos, tres operaciones:

- a) Incluir en la exposición de las investigaciones la problematización de las interacciones culturales y políticas del antropólogo con el grupo estudiado;
- b) suspender la pretensión de abarcar la totalidad de la sociedad examinada y prestar especial atención a las fracturas, las contradicciones, los aspectos inexplicados, las múltiples perspectivas sobre los hechos;

c) recrear esta multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones. En vez del autor monológico, autoritario, se busca la polifonía, la "autoría dispersa".

Para emprender este giro histórico en su trabajo, la antropología se ha abierto a los conceptos, instrumentos y elaboraciones de la lingüística, el análisis del discurso, la historia, y, por supuesto, a los aportes de filósofos y epistemólogos. Es frecuente que los autores posmodernos recurran a Foucault para desconstruir las nociones de autor y episteme, a Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur para liberarse de las ingenuidades gnoseológicas del realismo-etnográfico y establecer de un modo crítico los procedimientos hermenéuticos, a Austin y Searle para entender los juegos del lenguaje y cómo se hacen cosas con palabras. En el mismo proceso en que el trabajo de campo pierde legitimidad y deja a la antropología sin la seguridad de ese rasgo propio, ésta reinstala su acción en un espacio multidisciplinario.

Cómo seguir haciendo trabajo de campo

Esta labor destructiva corresponde en algunos países, notablemente en los Estados Unidos, a un corrimiento de la investigación empírica a la exégesis textual. Ante las sospechas que despierta la etnografía realizada en pueblos lejanos, los otros de estudiar son los antropólogos precedentes y el material preferido pasa a ser sus textos. En algunos casos —por ejemplo los análisis de Mary Louise Pratt sobre la obras de Hans Stade y Firth, o los de Renato Rosaldo acerca de los *nuer* de Evans-Pritchard y *montallou*, de Emmanuel Le Roy Ladurie—⁷ hallamos estudios metaetnográficos consistentes que muestran cómo develar las astucias textuales de los antropólogos en relación con las condiciones de producción de sus libros.

Otros trabajos —como advertimos en la mayoría de los presentados en el seminario de Santa Fe que dio lugar al libro *Writing Culture*,⁸ esa especie de manifiesto colectivo de los antropólogos posmodernos— prevalecen los análisis paraliterarios y filosóficos. En vez de utilizar los instrumentos del análisis del discurso para entender las estrategias socio-políticas o la lógica argumentativa de los antropólogos

prefieren mirarlos desde las preceptivas estéticas de Deleuze o Derrida. El resultado es una reducción de los antropólogos a escritores, de la crisis de la etnografía a cuestiones de estilo, de lo cual es difícil extraer aportes a la reconstrucción operativa de esta disciplina.

Para que esta línea de pensamiento avance parece indispensable encontrar nuevas maneras de producir, junto con el trabajo teórico, otro tipo de etnografía. Algunos antropólogos lo hacen. Elijo dos casos de distintas líneas: Michael Taussig, citado como ejemplo en la

bibliografía posmoderna norteamericana, y a Nigel Barley, cuya labor es convergente con esa tendencia pero sólo ha tenido repercusión en el ámbito inglés.

Michael Taussig realiza en su libro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*⁹ un montaje de relatos coloniales sobre el terror en la Amazonia colombiana, el testimonio de un argentino torturado, sesiones de shamanismo, textos literarios, imágenes populares de santos católicos y sus propias visiones obtenidas mediante drogas alucinógenas. En vez de concentrarse en un único tema de estudio y perseguir su sentido objetivo, se coloca él en el centro del relato y hace explícitas sus reflexiones sobre la violencia y el terror en las sociedades contemporáneas. Considera inconsciente las condiciones sociales que engendran el terror —la ambición de lucro de las corporaciones, la necesidad de controlar a los trabajadores—, pero quiere ver detrás: "las formaciones culturales, los modos de sentir contruidos intrincadamente, duros, inconscientes, cuya red social de convenciones tácitas e imaginarias descansa en un mundo



simbólico y no en aquella débil ficción 'prekantiana' representada por el racionalismo o el racionalismo utilitario".¹⁰ Para acceder a esas formaciones inconscientes no sirven el realismo etnográfico ni las descripciones holísticas habituales en el discurso etnográfico. Por eso, anota Teresa Pires, "construye su texto de un modo que no clasifica, ni establece causalidades, no indica razones, sino que apenas sugiere conexiones de sentido".¹¹ Taussig sostiene que "la subversión mítica de los mitos" requiere dejar intactas ambigüedades: se trata de "penetrar el velo manteniendo su calidad alucinatoria".

La violenta y heterodoxa prosa de Taussig, su intento de subversión mítica del mito, se asemejan a su propia descripción de las sesiones shamanísticas. Como el shamán, el antropólogo articula un montaje de relatos vivenciales queriendo que los lectores lleguen a "sentir algo" ante el terror. Pero aquí reaparece la limitación de operar en el universo del texto. Mientras el shamán *actúa* —interviene en un cuerpo, provoca vómitos, hace que las personas tengan fantasías, alucinaciones, 'pinturas' y les hace verbalizar esas imágenes para "curarlas"—, el libro de Taussig sólo dispone de palabras impresas y únicamente puede provocar en el lector un malestar. Es más eficaz, observa Teresa Pires, para "construir un poderoso contratexto a la antropología" que para establecer, como pretende, un contradiscurso capaz de enfrentar el terror y la violencia.¹²

Con una perspectiva distinta, la regocijante obra de Nigel Barley, *El antropólogo inocente*,¹³ reelabora los vínculos entre trabajo de campo y discurso antropológico. Desde la dedicatoria del libro —"Al Jeep"— se empeña en que sea parte de su trabajo la reflexión desolemnizada, irónica, sobre la soledad y las dificultades del trabajo prolongado en el terreno. Comienza explicando el estancamiento de la antropología británica como una de las motivaciones para ir al África. Cuenta sus dudas acerca de las razones personales para salir de trabajo de campo: ¿se trata "de una de esas tareas desagradables, como el servicio militar, que había que sufrir en silencio", es un recurso para salvarse de la docencia y las tutorías, un privilegio de la profesión que durante el resto de la vida deja a mano un repertorio de anécdotas etnográficas para hacer callar a los alumnos y entretener a la gente, o una manera de adquirir —a fuerza de presenciar ritos repugnantes y sentándose a escuchar a sabios hindúes— ese halo que permite formar parte de "los santos de la iglesia británica de la excentricidad"? No deja de explicar los preparativos: cómo aprendió a convencer al comité otorgador de becas readaptando el proyecto original, los trámites con la burocracia de Camerún y su línea aérea que "consideraba a todos los clientes una detestable molestia", en suma, todo lo que le hizo sentir



la laboriosa instalación en el país Dwayo una empresa insensata.

El libro ofrece una minuciosa información sobre las prácticas y ceremonias, el lenguaje y las comidas, la construcción de las chozas, los nexos entre la lluvia, la circuncisión y la fertilidad vegetal en el grupo elegido. Pero todo el tiempo incorpora a la exposición el proceso de recolección, ruptura con el sentido común,

construcción del objeto y prueba, incluyendo las incertidumbres. La entrañable inserción en la comunidad que uno ve crecer a medida que avanza el trabajo no lleva al autor a aislar a ese pueblo; relativiza sus hábitos y formas de pensar en interacción con las etnias y los grupos vecinos: fulanis, koma, negros urbanizados, cristianos, musulmanes, funcionarios y cooperantes occidentales. Tampoco su dedicación a los dwayo lo inhibe para reírse del desopilante "jefe de lluvia" y del anciano sabio, de los misioneros desconcertados, y, por supuesto, ejerce la ironía mayor sobre sí mismo, aun en los episodios más dolorosos: sus traspés lingüísticos y policíacos, la extracción dental que le realiza un mecánico y le sirve para contrastar las aventuras de la medicina occidental con los ritos y terapias indígenas, prolijamente considerados y hasta utilizados por el propio etnólogo, sin por eso idealizarlos.

¿Qué cambios genera introducir libros, una lámpara de gas y un coche en una rudimentaria población africana? ¿Cómo entender la vida de un pueblo que siempre describe las cosas no como son, sino como deberían ser? ¿Cómo saber si la dificultad para encontrar a una persona en el lugar en que se dice que está implica "una diferencia epistemológica básica entre nosotros —como los conceptos de 'conocimiento', 'verdad' o 'prueba'— o si simplemente mentían"? ¿Pensaban que tener un firme conocimiento erróneo era mejor que la duda? Para contestar a estas preguntas, para no hacer una mera descripción etnográfica, hay que tomar en cuenta que las observaciones de lo que buscaba deliberadamente le llevaron, según dice, el uno por ciento del tiempo que pasó en África. "El resto lo invertí en logística, enfermedades,

relacionarme con la gente, disponer cosas, trasladarme de un sitio a otro y, sobre todo, esperar".¹⁴

Del análisis textual a la crítica socioinstitucional

Los libros de Taussig y Barley son excepcionales, entre otras cosas, porque incluyen en la elaboración antropológica del material etnográfico múltiples reflexiones críticas sobre los fundamentos conceptuales y las condiciones políticas en que se produce el conocimiento. Esto no es común, ni siquiera en los hermenéutas y posmodernos que reconocen su importancia. Geertz pide que nos fijemos en el hecho de que, por más que el antropólogo vaya a buscar sus temas a escarpadas playas de Polinesia o a un llano amazónico, es la participación en el mundo de las bibliotecas, las pizarras y los seminarios lo que hace que la antropología se lea, se publique, se reseñe y se cite; pero se concentra en el análisis textual de sus colegas. Paul Rabinow señala la necesidad de trascender la hermenéutica textual con estudios de las relaciones de poder académico, del modo en que las "comunidades interpretativas" establecen en cada periodo la legitimidad de los enunciados;¹⁵ pero las condiciones socioinstitucionales en que se realiza la producción antropológica no se convierten en parte de su investigación.

Aquí es donde me parece necesario conectar este trabajo con la tesis de Pierre Bourdieu de que la "vigilancia epistemológica" no puede ser sólo una tarea intradiscursiva o intracientífica. Si queremos entender por qué el conocimiento se produce y se comunica de ciertos modos es preciso estudiar la lógica de cada campo científico, o sea el sistema de relaciones entre los agentes e instituciones que intervienen en la producción, circulación y apropiación del saber. En su obra *Homo Academicus*, por ejemplo, Bourdieu explica cómo los profesores e investigadores definen opciones epistemológicas y estilos de trabajo según la posición que ocupan en el campo en que operan. Las preferencias teóricas y metodológicas no se forman sólo por el interés de aumentar el conocimiento; dependen, asimismo, de la necesidad de legitimar las maneras de hacerlo en la investigación o la docencia. El examen de los prólogos, las reseñas críticas, la participación en cargos académicos y en las redes de notoriedad (ser citado, traducido, invitado) descubre cómo se combinan los procesos epistemológicos con las condiciones institucionales en la producción del saber.

Los temas —o las tribus— de moda se establecen, en parte, por exigencias provenientes de la dinámica propia del conocimiento, pero también por relaciones de solidaridad y complicidad entre los miembros de cada institución, entre quienes pertenecen al comité

de redacción de una revista o a los mismos jurados de tesis. La lógica que rige esos intercambios sociales entre los miembros de cada campo intelectual, el sistema de tradiciones, rituales, compromisos gremiales y otras obligaciones no científicas "en las que hay que participar" es "el fundamento de una forma de autoridad interna relativamente independiente de la autoridad propiamente científica."¹⁶

La autoridad antropológica no se constituye sólo por la distancia entre el objeto de estudio y el lugar en que se comunica el saber sobre él, ni por el conjunto de astucias textuales con que se simula el carácter compacto y coherente de ese saber, sino también por la manera en que la organización del campo antropológico establece lo que debe ser estudiado y lo que quedaría excluido. Así se configura en cada época lo que sería propio de la antropología y se expulsan partes de la problemática social al territorio de la historia, de la sociología o de lo que simplemente no vale la pena pensar. Es en tales condiciones que se decidió a principios de nuestro siglo que el trabajo de campo era el núcleo distintivo de la práctica antropológica, que debía realizarse de un cierto modo y en ciertos lugares del planeta y que la autoridad del investigador se constituía de forma distinta que en otras disciplinas.

Para saber cómo conocer mejor es necesario conocer mejor cómo nos organizamos para conocer: cómo se interiorizan en nosotros hábitos metodológicos y estilos de investigación que consagran las instituciones y los dispositivos de reconocimiento. Se trata, por tanto, no sólo de desconstruir los textos, sino que los antropólogos volvamos *otro*, ajeno, nuestro mundo, que seamos etnógrafos de nuestras propias instituciones. Hay un momento en el que la crítica epistemológica no puede avanzar si no es también antropología de las condiciones socioculturales en que se produce el saber.

¿Qué interés tiene esto en América Latina?

Hasta donde sé sólo en Brasil han tenido eco la antropología posmoderna y estas preocupaciones por desconstruir las maneras en que las convenciones textuales establecen el saber en este campo. Luego de que se escribieran varios análisis en esta línea, una antropóloga de Brasilia, Custodia Selma Sena, escribió otro para preguntarse si debíamos ocuparnos tanto de un libro disparejo como *Writing Culture*, de ese grupo de especialistas norteamericanos que se había reunido en Santa Fe, aparentemente, más que para escribirlo, para matar al padre, o sea Clifford Geertz. ¿No habría que entender la virulencia impugnadora de estos antropólogos de mediana edad "en el contexto de un mercado de trabajo altamente



saturado para profesionales de antropología y donde la universidad es la única opción"? ¿No hay en esta preocupación por distinguirse a través de la crítica a las generaciones precedentes y mediante la innovación una búsqueda de sobrevivencia intelectual?¹⁷

Esta advertencia puede ayudar a entender el significado de un combate académico en las condiciones precisas de la antropología norteamericana. Pero aunque esa no sea exactamente nuestra situación y Geertz apenas comience a ser leído y enseñado en las aulas latinoamericanas, hay otras razones por las cuales este movimiento puede merecer ecos. Como dice la misma autora refiriéndose a Brasil, un trabajo menos ingenuo y literariamente más valioso sobre la escritura antropológica podría aliviar la saturación que a menudo produce tener que atormentarse en las aulas, en las defensas de tesis y en los congresos con "la exposición obsesiva y minuciosa de monótonas irrelevancias empíricas" para demostrar que se estuvo en el campo.

No se trata únicamente de escribir textos con una retórica más seductora —cortesía que los lectores agradecerán—, sino de que la preocupación por la escritura es un requisito indispensable para problematizar las condiciones de producción y comunicación del trabajo etnográfico. Este problema clásico de la antropología en todos los países se ha agravado, me parece, entre nosotros por el auge de la llamada investigación-acción en los últimos años.

Si bien las tendencias hermenéuticas y posmodernas no han resonado mucho en América Latina, las críticas políticas a la antropología suscitaron en los últimos veinte años una difundida inquietud por evitar el paternalismo etnográfico y no sustituir la voz de los actores estudiados. Dentro y fuera de la academia, en organismos gubernamentales y en movimientos de educación popular, barriales, étnicos y artísticos, se expandió la consigna de dejar hablar al pueblo. Las historias de vida, los concursos de testimonios, los talleres literarios o de rescate cultural con obreros y campesinos, parecen justificarse sólo por el hecho de que el investigador promovería la "expresión auténtica" de los grupos subalternos.

A la luz de los debates epistemológicos y discursivos que venimos refiriendo es posible pensar de un

modo más complejo este proceso. ¿Quién habla cuando los sectores populares se expresan: una naturaleza tradicional, esencial, o el conjunto de condiciones sociales y textos que los vienen constituyendo? ¿Dicen ellos lo mismo cuando se comunican entre sí o cuando se manifiestan ante un investigador, un promotor cultural o un militante político? ¿No implica cada técnica de recolección de discursos y observación de interacciones un recorte del proceso histórico y social? Si bien no hay nada que pueda ser considerado esencialmente popular, un trabajo crítico sobre estos problemas, que trascienda las certezas ingenuas del "sentido común" (popular, académico o político), tiene mejores posibilidades de promover discursos y prácticas más representativos de los grupos populares¹⁸.

El reconocimiento de esta complejidad del trabajo de campo, así como de su interacción con los dispositivos textuales e institucionales en que se constituye su sentido, no tiene por qué reducir la importancia y el valor de ir al campo. Hacer antropología, o simplemente hacer investigación, requiere datos, y para obtenerlos es necesario hacer trabajo sobre el terreno. Las discusiones teóricas y la crítica a los textos antropológicos sirven para ser más conscientes de que los datos no están en el campo, esperándonos, y que son resultado de procesos sociales, institucionales y discursivos de construcción; pero la labor teórica no puede sustituir el esfuerzo por obtenerlos. Más bien aumenta la necesidad de tener más datos, volver una y otra vez al campo para someterlos a prueba.

Una comprobación de cómo puede fortalecerse el trabajo de campo con este cuestionamiento epistemológico y discursivo se halla en el diálogo con que termina esa empresa desconstruccionista de las ilusiones de la investigación sobre el terreno que es el libro de Nigel Barley. Cuando regresa a Inglaterra con 18 kilos menos y con sus creencias fundamentales cuestionadas, le habla por teléfono al amigo que lo había incitado a hacer trabajo de campo:

—Ah, ya has vuelto.

—Sí.

—¿Ha sido aburrido?

—Sí.

—¿Te has puesto muy enfermo?

—Sí.

—¿Has traído unas notas a las que no encuentras ni pies ni cabeza y te has dado cuenta de que te olvidaste de hacer todas las preguntas importantes?

—Sí.

—¿Cuándo piensas volver?

Me rei débilmente. Sin embargo, seis meses más tarde regresaba al país Dowayo.

Notas

¹ James Clifford "On ethnographic self-fashioning", *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.

² La fórmula es de Clifford Geertz, "El yo testifical. Los hijos de Malinowski", *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.

³ Alberto Cardín, "Malinowski, aprendiz de etnógrafo", *Lo próximo y lo ajeno*, Barcelona, Icaria, 1990.

⁴ Las implicaciones éticas y epistemológicas de este caso han sido tratadas por Mary Louise Pratt en "Trabajo de campo en lugares comunes", en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar, 1991.

⁵ Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 143.

⁶ Marilyn Strathern, "Out of context —the persuasive fictions of anthropology", *Current Anthropology*, vol. 28, num. 3, 1987, citado por Teresa Pires de Rio Caldeira, "A presença do autor e a pósmodernidade em antropologia", *Novos Estudos*, num. 21, julio de 1988.

⁷ Ambos textos se hallan incluidos en el libro de J. Clifford y G. Marcus, *Retóricas de la antropología*, *op. cit.* Véase también de Renato Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.

⁸ Es el título original de *Retóricas de la antropología*, publicado en Berkeley por The University of California Press, 1986.

⁹ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1987.

¹⁰ *Idem*, p. 9.

¹¹ Teresa Pires de Rio Caldeira, *op. cit.*, p. 154.

¹² *Idem*, p. 155.

¹³ Nigel Barley, *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 1989.

¹⁴ *Idem*, p. 125.

¹⁵ Paul Rabinow, "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología", en *Retóricas de la antropología*, citado.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984, p. 129.

¹⁷ Custodia Selma Sena, *Em favor da tradição do falar é fácil, fazer é que são elas*, Brasília, Universidad de Brasília, Serie Antropología, 1987.

¹⁸ Desarrollé con más amplitud esta crítica a la investigación-acción e intenté examinar sus vínculos con el populismo científico y político en mi libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo-CNCA, 1990, cap. VI.