

**MM**

**I**

**RALL**

# ETNOGRAFIA POSMODERNA: DESDE EL DOCUMENTO DE LO OCULTO AL OCULTO DOCUMENTO

Stephen A. Tyler

## Primera voz: El contexto.

El texto que a modo de introducción sigue, forma parte de un conjunto de ensayos escritos en tiempos distintos y bajo diferentes influjos. Ello no quiere decir que cada ensayo anticipe al otro, lo presuponga, lo construya o, simplemente, lo aluda. Cada sección, diferenciadamente, discurre por las sendas del discurso o de la retórica; y caracteriza, así, la tensión existente y perceptible entre los mundos posibles, mundos bajo el imperio del sentido común, y los mundos imposibles: los de la ciencia y los de la política. Tales mundos, no obstante, y juntos, nos hablan de los modos de la ética(*ethos*), de la ciencia(*eidos*), y de la política(*pathos*); y de las alegorías sensoriales que a los mismos corresponden, las cuales trazan metáforas "diciendo"/"oyendo", "viendo"/"mostrando", "haciendo"/"actuando". Así, respectivamente, se crea el discurso de valorización, de representación y de trabajo. Todos estos ensayos hablan de la contextualización etnográfica en que se da la retórica de la ciencia y de la política, y versan acerca de como lo retórico, en la etnografía, no es científico, no político, pero sí es, si se prefiere, etnogéxico. Hablan también, estos ensayos, acerca del sufijo *grafía* a fin de recordar el hecho de que la etnografía, por si misma, halla contexto merced a la tecnología común a la comunicación escrita.

Ninguna parte de los escritos del conocimiento universal, ningún instrumento para la supresión/emancipación de los pueblos, ningún modo discursivo que acompañe a lo científico o a lo político, cabe en nuestra pregunta. La etnografía es, por encima de todo, un modo discursivo superordenatorio que relativiza otros discursos y en el cual encuentran significado y justificación. La superordenación etnográfica, a la manera del discurso científico, no totaliza tal y como lo hace el discurso político, que se define, no ya por una atención reflexiva hacia sus propias reglas ni por la modificación instrumentalizadora de las mismas. Sin definirse no

por la forma ni por la relación con un objeto externo, produce antiidealizaciones de forma y de modificación; no lleva a la ficción realidades ni es realidad hecha ficción. Su trascendencia no radica, tampoco, en el metalenguaje -metalenguaje de un lenguaje superior, lo que significaría una gran percepción de la forma-, ni aspira a una cierta unidad creacionista merced a la síntesis y a la praxis; tampoco merced a las aplicaciones prácticas. Trascendentemente, y no por la teoría o por la práctica, tampoco por la síntesis, no describe conocimiento ni produce acción. Es trascendente en tanto que evocador de eso que no puede ser conocido discursivamente o modificado a la perfección, por lo cual el conocimiento merece categoría de tal si adquiere la perfección a través de lo discursivo o de lo transformador.

La evocación tampoco es, en sí, una representación; ni siquiera una presentación. No presenta objetos y a nada representa, aunque hace evidentes unas ausencias imposibles de ser presentadas o representadas. Va más allá de la verdad y resulta inmune al juicio de lo que se pretende transformador. Pasa por encima de las separaciones que por lo general se hacen para distinguir lo sensible de lo concebible, en la forma y en el contenido, de uno mismo y del otro, del lenguaje y del mundo.

La evocación -o la etnografía, deberíamos decir- es el discurso del mundo postmoderno para el mundo que hace ciencia, esa ciencia ya hecha desaparece por el influjo de lo postmoderno quedando el pensamiento científico como una forma arcaizante de la consciencia degradada ya de por sí en ese contexto etnográfico en el que, a la vez, se sustentará. Sucumbe el pensamiento científico por que viola la primera ley de la cultura, la cual dice que "la mayoría de los hombres lo controlan todo, incluso lo más incontrolable". En la retórica totalización de sus mitologías, la ciencia se supone suficientemente justificada en su propio discurso, que deviene incontrolable, sin embargo, cuando queda sometido a la prueba, a la crítica. Su propia actividad de continuo fragmenta la unidad del conocimiento, la búsqueda del proyecto. Lo que más se conoce es aquello que ya nos era conocido.

De todas estas estrategias textuales -de su método- depende el establecimiento de una disyuntiva crítica del lenguaje y del mundo. Son las estrategias lo que hacen perceptible la inmediatez de los conceptos que originan el conocimiento acerca el mundo, y ello es lo que elabora un

lenguaje de significados que facilita la descripción del conocimiento. La ciencia depende, en otras palabras, de la adecuación descriptiva el lenguaje como representación del mundo, pero en orden de ir más allá de la percepción individual en sus pretensiones de una necesidad de consenso, entre la comunidad científica, que facilite la comunicación sobre ciertas premisas. Al fin, la ciencia pierde ínfulas por cuanto no suelen ser muy bien atendidas sus demandas de erigirse en representativa y en comunicadora. Cada mutación encarece las representaciones y cada añadido a la comunicación fue el signo más evidente de que iba a producirse un nuevo menoscabo para la representación.

La ciencia adopta un modelo de lenguaje a modo de autoperfeccionamiento de esa comunicación cerrada que hace del lenguaje el objeto de la descripción. Pero esa cerrazón se hace a costa de la adecuación descriptiva. La mayor parte del lenguaje comienza en sí mismo, tomándose como objeto, con lo cual lo menos importante adquiere idéntica dimensión. Así, el lenguaje científico deviene en objeto de la ciencia. Y lo que al principio es percepción pronto pasa a convertirse en concepción. La unidad de la comunicación pasa al frente en tanto el lenguaje se desplaza de la unidad de la percepción pretendidamente buscada. El lenguaje como comunicación desplaza al lenguaje como representación, y, como ciencia, no deja de comunicar cosas acerca de su propia existencia, cada vez mejor, eso sí... Y cada vez tiene menos que decir a propósito del mundo circundante. En un exceso de tolerancia democrática, el acuerdo entre científicos acaba siendo cosa mucho más importante que la naturaleza de la naturaleza misma.

Aún puede evitarse que la cosa resulte así de fatal, siempre y cuando se tienda a la continua refutación de los modos expresivos en aras de la perfección del lenguaje. Como la ciencia se define en un discurso que versa acerca el propio discurso, cada movimiento de renovación ha de ir directamente a cazar cada una de las nuevas imperfecciones. Cada movimiento de autoperfeccionamiento, de autocorrección, remueve órdenes localizadas para acudir allá en donde sean precisas nuevas correcciones. A despecho de un sistema coherente de conocimiento, la ciencia crea un modo de control, un orden que todo lo abarca y que va más allá, incluso, del control de cada cual. El conocimiento científico ha sido sistematizado únicamente por la unidad de un método racional que

produce grandes -y cada vez más grandes- irracionalidades. La unión utópica de la ciencia se esfuma desde unos signos en los cuales los objetos adquieren características fantásticas -de fantasía científica.

Atrapados en la fascinación de esa especie de juego de espejos que propicia cambios aparentes, e intercambios de roles, la ciencia se nos muestra prometiendo algo diferente y nuevo. Caen los científicos en el torrente de su propio discurso, tan en paralelo al sueño capitalista de la producción, y los productos que automáticamente son objeto de destrucción, de autodestrucción, resurgen de entre sus cenizas prestos a la competición, dispuestos a satisfacer las demandas de un consumo para el cual se hace preciso la muda constante de las reglas del juego. En este mundo de modas intercambiables, y continuamente revisadas, el provinciano no es otro que jugador que continúa practicando un juego que ya ha sido abandonado por los que se hallan en primera línea, por aquéllos que "cortan el huevo" del informe etnográfico; o sea, por los que hacen equilibrios en el filo de la navaja.

En tanto que la ciencia pasa a convertirse más y más en puro juego, comienza a distanciarse de la praxis y rompe así el equilibrio que desde antiguo viene establecido entre la teoría y la práctica. ¿Pero qué práctica consistente puede emerger de una teoría inconstante que entiende su significado como modalidad del juego?. La teoría más endeble ha sido, siempre, la informada y estimulada por una relación reflexiva de aplicación práctica. Y se dan en los roles. Pero ello, a la par, produce un conocimiento tenido por universal, y no se justifica únicamente en la promesa de llegar a la sabiduría absoluta. Su evolución queda truncada en el retorno al mundo concreto, al mundo de lo práctico, y en el tránsito a la transcendentalidad plena, al mundo del conocimiento universal y auténtico. Consecuentemente, debe mirarse en otra dirección; debe el discurso apuntar a otro lado para buscar justificación, para encontrarse legitimado ante un discurso distinto que no surja de sus normas. Se hace necesario, pues, un discurso que no forme parte del propio discurso de la ciencia, para que así podamos tomarlo como científicamente aceptable.

La ciencia opta por un difícil compromiso, sucumbiendo tanto al discurso del trabajo (lo político y lo industrial) y al discurso de los valores ( lo ético y lo estético). Pero desde donde la industria y la política controlan

los significados del juego, y de aquello de lo que el juego depende, la ciencia sucumbe más y más a las limitaciones que imponen los intereses de quienes son maestros en ella.

Alistado en principio como arma de propaganda científica, basándose en el imperativo de la innovación tecnológica, y sosteniendo la mentira de la teoría necesaria para todo ello, el discurso contiene una ideología justificadora el trabajo a realizar, y toda esa valoración a cuyo través se haga resulta inseparable de los objetos en los que se produce la ficción real del trabajo. Lo que originariamente se ha presentado como contexto propio de una práctica inmersa en una estética de juego, o de su actuación concreta en lo científico, encontraría su justificación y su significado exacto en una condición: la de la burocratización que establece límites irreales en el ejercicio del poder concebido como razonamiento. Todo discurso queda reducido -y mediatizado- por la retórica del propio trabajo. Aunque en ese instante de aparente triunfo de los mecanismos de control, ¿no puede acaso introducirse un elemento de distorsión que produzca en el trabajo cierta erupción incontrolable?

Tal es el cuento de los orígenes de la postmodernidad, que nos ha sido contado por Habermas (1975,1984), y por Lyotard(1979), si bien nos hemos permitido aquí ciertas libertades interpretativas. Y ésta es la manufacturación del cuento propio a una etnografía postmoderna.

### **Voz libre: La etnografía postmoderna**

La etnografía postmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procure la evocación, tanto en la mente del escritor como en la mente del lector, de una fantasía merced a la cual pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; y que de paso contenga aspectos de una estética integradora que lleve a esa mente lectora o escritora efectos - digámoslo así- terapéuticos. Se trata, en una palabra, de simple y pura poesía. Pero no hablamos de poesía ajustada a los cánones literarios de la forma. Hablamos de poesía que vuelve a su contexto original, a la función primigenia de lo poético, la cual no es otra que la de romper el discurso

de lo cotidiano, transformándolo. Y haciendo que, en esa transformación, la palabra evoque los sustratos que del *ethos* yacen en la comunidad, y que esa palabra, esa evocación, debe a un comportamiento ético (léase a Jaeger).

La etnografía posmoderna se propone, en fin, la recreación textualizada de una espiral en la que se fundan, de manera ascendente, lo poético y lo ritual. Por ello la etnografía posmoderna desfamiliarizada, destruye la desacralización de ese supuesto sentido común que debe ser arrumbado en nombre de un impulso de lo fantástico capaz de - a base de fragmentos- devolver al mundo el auténtico sentido común de lo ritual, de los valores más hondos, para una transformación constante, para una renovación de continuo, para una sacralización nueva... En tal proyecto se contiene la importancia suma de lo alegórico, y no referido únicamente a los modos narrativos o a una visión semejante a la de las parábolas religiosas. La ruptura con la realidad cotidiana supone un viaje al margen, un viaje que nos adentre en tierras extrañas, en los dominios de las prácticas ocultas - en el corazón de las tinieblas- pues allí los fragmentos de fantasía giran en una especie de vértice desorientador de lo consciente hasta la arribada a las orillas en donde la consciencia- e inconsciente, por ello- capaz de transformar los anclajes que hace inamovible el orden, el mundo común. La etnografía postmoderna no es un departamento nuevo y coyuntural; ni, es tampoco, una ruptura simplemente formal del discurso, ruptura que aspira nada más que a una modernización del discurso científico: a un énfasis estético propio de la novelística experimental. Es, simplemente una peregrinación en retorno a la más sustancial y primigenia autoconsciencia, a la más poderosa noción de la ética que ha de alumbrar todo discurso, a los antiguos valores que se contienen en términos tales como "*ethos*" y "*ético*".

Precisamente porque la etnografía posmoderna prima el discurso sobre el texto, presenta el diálogo como oposición al monólogo; y pone énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio, situación que contrasta grandemente con esa en la que el observador, el investigador, pertrechado de ideología, se toma por trascendente observador científico. De hecho, la etnografía posmoderna es clara repulsa de la muy ideológica basamentación de los supuestos "observador-observado", por cuanto diluye las distancias que por lo general se dan en

el trabajo de campo, ya que desaparecen tales figuras: Nadie observa y nadie resulta observado. Así puede elaborarse un discurso dialogal, una narración fragmentaria, multiforme y, por ello, completa. Podemos entender mejor el contexto etnográfico si nos lo tomamos como una cooperación que ha de producir polifonías y en la que ninguno de los participantes posee el derecho a decir la última palabra; ni siquiera a sintetizar el discurso, el informe. El discurso se contiene en sí mismo; no precisa de una exposición, de una interpretación ulterior. Basta, repitámoslo, con el diálogo; e incluso una serie de yuxtaposiciones paratácticas a la manera de los Gospels: o quizás en secuencias separadas en las que la narración, versando acerca de un tema común ofrezca múltiples variaciones, entrevistas contrapunteadas (consúltese a Marcus, a Cushman y a Clifford). En contra de lo que hace el cuentista tradicional, el folklórico narrador de historias, el etnógrafo no es, en sí, un foco narrativo, ni siquiera una voz monofónica. Por ello debe quedar excluido, al margen de cualquier intención interpretativa, en tanto sea su deseo el de aprehender el contexto.

No es mi deseo, por lo demás, el de sugerir que cada libro sea una especie de collage en el que figuran múltiples autores; ni siquiera un compendio a la manera de *American Anthropologist*. Ello acabaría convirtiendo la obra en una suerte de periódico y al periodismo como modelos de imitación literaria. Una recopilación, incluso un collage, puede servir para dar cumplida cuenta de las diferentes perspectivas, si bien difiere en la dimensión: lo accidental versus los propósitos. Ciertamente es que podemos pensar que las colecciones de textos son, de hecho, collages. Y que cada una de las secciones de ese collage muestra temas y tópicos. Pero bien puede tomarse ello por un accidente. El problema radica en que la asunción de lo periodístico minimaliza el tema de tratamiento común. Ello puede resumirse en este aserto: "Aquí hay cosas sin ninguna relevancia particular para nadie en particular".

Lo polifónico es significado de la perspectiva relativista y no se trata únicamente de una evasión, de eludir las responsabilidades o de purgar las supuestas culpas de un sentimiento hartado democrático; se trata, como diría Vico, de articular, de la mejor manera posible, las formas sociales en justa correspondencia con el trabajo de campo y sus realidades, pero haciéndolo con la suficiente sensibilidad para que desaparezcan los



problemas devenidos de las concepciones del poder, simbolizadas en la relación sujeto-objeto; en las relaciones entre el presentado y el que presenta... Y no se trata de que los etnógrafos se pretendan autores de los mitos y de las narraciones populares de las que se dan cuenta; pues tales cosas, a través del autor, del informador, deben darse como ejemplo de lo que es la forma; y a través de ello podemos llegar a percibir las concomitancias existentes en el tiempo; ya que los narradores -los indígenas- no abrigan intención ninguna de componer un trabajo, de hacer un texto.

La cuestión de que las formas no son cosa prioritaria, hace, sin embargo, que la forma emerja por sí misma impregnando el trabajo del etnógrafo y también de la manera de narrar del nativo con el que dialoga el investigador. El énfasis ha de ponerse, en todo caso en el carácter emergente de la textualización; pues la textualización no es más que el movimiento interpretativo inicial que procura un texto último pactado, en alguna forma, por el intérprete y por el lector. El proceso hermenéutico no queda reducido a la relación del lector con el texto, pues debe incluir partes del diálogo original. En este punto, el modelo de la etnografía posmoderna no ha de ser nunca el periódico sino el libro etnográfico original por autonomasia: La Biblia (consúltese a Kelber, 1983).

La naturaleza emergente y cooperadora de la textualización supone, de hecho, una actitud ideológica diferente hacia y en los usos etnográficos. La historia de la etnografía escrita, de sus crónicas, es una secuencia acumulativa de actitudes distintas hacia el otro, que implican diferentes usos etnográficos, distintas formas de prospección. En el siglo XVIII el modo, el uso dominante era, por cierto, el de la etnografía como alegoría. Y ello tenía como epicentro la concepción utópica según la cual se calificaba al salvaje como "noble", como bondadoso e incontaminado... Lo cual, en efecto, no dejaba de ser una imagen terapéutica en cuanto tranquilizadora. En el XVIII, el salvaje, de todas formas, y a pesar de su "bondad" natural, y por seguir con las alegorías bíblicas, era una figura que servía para conjurar, siquiera irónicamente, los peligros inherentes a lo satánico, a lo primitivo... Era una suerte fósil que, si bien en su estado de bondad natural, no dejaba de poseer imperfecciones merecedoras de la necesaria corrección. En el siglo XX el salvaje ya no es primitivo. Es, únicamente, un dato y una evidencia; un ejemplo del liberalismo político

y retórico, además de positivista, utilizando como crítica del sistema. Y en pleno revival de la semiótica y del estructuralismo, herencia del racionalismo del XVII, vuelve a ser *diferente*; un mero patrón referencial. Ahora, y quizás en añadido a todo lo anteriormente expuesto, puede aseverarse -también en combinación de las anteriores concepciones- que el salvaje no es sino un instrumento de la experiencia del etnógrafo. Tomado como lo diferente, no deja de ser justificación para una suerte de romanticismo perverso -común, por otra parte, a la etnografía- que lo hace seguir en la marginación más absoluta so pretexto de la búsqueda pura de los datos culturales, de los informes etnográficos, más verídicos. Si en el utopismo dieciochesco el otro era el resultado de una alineación pretendida por el autor del texto, alineación que hallaba motivo en los esquemas culturales de quien investigaba y escribía, el salvaje del siglo XX, a la luz de nuestros valores culturales, es un enfermo; y debe ser curado para el arte en virtud de que, como resto de nosotros mismos pertenecientes a la noche de los tiempos, tiene un sistema de valores propio.

Habiendo percibido el limitado significado de la segunda parte del término etnografía ("grafía", escritura), algunos etnógrafos han tematizado al salvaje no ya con la pluma de escribir sino con la cinta magnetofónica, reduciéndolo al concepto definidor de "hombre sin dimensiones", extraño, como si del personaje el índice de un oscuro cómic se tratase. Y en la medida en que admiten darle un papel en el diálogo, no pretenden más que controlar su discurso, permitiendo, eso sí, que se escuche su voz. Pero nada más. Otros, conocedores de su crimen cultural, pretenden una especie de etnopoética, mientras el resto, a la manera de Sartre, culpabilizan a su pluma y se dan a una escritura autoesculptoria en la que pretendidamente lleva la primera voz el salvaje.

Igual que Derrida, se han olvidado de la verdadera importancia del "discurso", en el cual el otro es como nosotros pues no se trata de cómo hacer la mejor representación sino de como evitarla. En su textualizaciónseudodiscursiva manifiestan una alineación terrorista más que positivista. Ello quiere decir, en definitiva, que toda textualización equivale a una alineación... Y ya que de terapéuticas hemos hablado, cabe decir que no hay terapia posible en la alineación.

Como bien sabían los utópicos, la etnografía puede transformar esos propósitos terapéuticos, redentores, so la evocación de la realidad en la que de veras se da la participación, si bien erraron al suponer que la realidad podía ser explicitada en el texto. Tal es, para la búsqueda de la etnografía posmoderna, un eco: la participación no ha de darse en la textualización, aunque se trate de una participación sobre supuestos realistas, sino en el conferir al otro, dialogalmente, su derecho a la voz propia, a la voz libre. Porque es participatoria y prospectiva, la etnografía posmoderna no posee modos predeterminados y decide que las textualización resulta inapropiada, por cuanto deviene en texto monofónico del etnógrafo; en texto relativizado, si bien sonoro, pues desprecia los discursos que de una comunidad obtiene en esa utilización monofónica y personal que de ellos consigue.

Cierto que la etnografía posmoderna prima el discurso, pero no se basa, unicamente, en ello. Se pretende inmersa, también, en la problemática que de antiguo acompaña al discurso, y por ello busca, en particular, evitar su desarrollo como teoría. Pues así evita, de paso, convertirse en una categoría más de ese hegemonismo occidental que busca apoyo en un supuesto sentido del consenso entre culturas. Tal relativación no se refiere sólo a la forma -perversión habitual en el modernismo- en un sentido romanticista de la misma; tampoco pretende ir más allá, fundar un nuevo mundo discursivo, ni asirse desesperadamente, a un tiempo, tanto al misticismo como al cientifismo para evitar los imperativos de la realidad; y no es su intención, por supuesto la de elaborar un cuerpo de doctrina política, histórica o ideológica -lo cual, más que refugio del lenguaje, salvaguarda del mismo, sería, en cierto modo, intención hermeneuticista, que no hermenéutica-. Ni se trata de una búsqueda, a lo nietzscheano, del mundo de unos valores perdidos. Ni de encontrar los significados últimos del estructuralismo y de la gramática, o de la gramatología. Se trataría, en cierto modo, de hallar un punto anárquico de equilibrio, por cuanto lo anárquico es repulsa del fetichismo objectual, de la comparación, de la clasificación, y más a las claras puede hacer la parodia del científico que escruta un supuesto conocimiento con unas pretendidas intenciones críticas, o criticistas. No es el texto etnográfico, pues, un objeto; y, por supuesto tampoco es, en sí, el objeto. Puede ser en última instancia, un ejemplo y un espacio, lo cual tampoco resulta harto trascendental salvo

que suponga un retorno al concepto; o sea, al tiempo y al espacio como entelequia.

Porque los significados no lo son en sí mismos sino gracias al entendimiento, lo cual no es más que un fragmento de lo tratado, un fragmento a consumir, no debe el etnógrafo, por más tiempo, embarcarse en la tarea de la representación. Desde la evocación pocas cosas pueden representarse. Y la evocación es la llave que abre las puertas de la percepción; las puertas, también, del entendimiento de la diferencia... Por ello el discurso ha de ser evocativo. Y no necesita ser representado -o representante- porque la evocación, entonces, perdería sus virtualidades, sus significados. La evocación, sin embargo, no ha de entenderse como "simbolización" de cualquier cosa... Pues no puede simbolizarse aquello que se evoca. El texto posmoderno, así, debe lanzarse más allá de las representaciones meramente funcionales de los símbolos para sustituir lo aparente, lo ausente, lo "diferente", conceptos tales, propios a la gramatología textualizada. No es una presencia que clame por lo esencial de eso que está ausente, se trata de llegar a lo que no es presente ni ausente, pues lo que nos hace difícil el entendimiento de la evocación como lazo de dos diferencias en el tiempo y en el espacio es lo que pertenece a la evocación como tal y lo que es patrimonio del evocado. La evocación es una unidad, un evento, o proceso, singular, y debemos resistirnos a la tentación de someter a la gramatización que nos haga pensar que  $x$  evoca a  $y$ ; pues  $x$  y, por supuesto,  $y$ , son entidades bien diferenciadas unidas en todo caso por un tercer lazo de entidad llamado "evocación".  $X$  debe preceder a  $y$  en el tiempo, y consecuentemente  $x$  debe ser condición de  $y$  o  $x$  la resultante de  $x$ . Son meras ilusiones de la gramatización, las cuales nos hacen desmembrar en entidades menores y en eventos puntuales. Podríamos corregir tal estado de cosas escribiendo en un inglés que tenga poco, o nada, de lineal, como si del idioma chino se tratase, en imitación de Ernest Fenellosa y de Ezra Pound... Quizás hiciéramos mejor inventando nuevos logotipos, o logografías, para evitar los cepos que de continuo nos pone la gramática.

El punto de inflexión de lo evocativo, más que de lo representativo, es ése en el que la etnografía se torna mimesis mientras los más inapropiados modos de la retórica científica, tales como "objetos", "hechos", "descripciones", "inducciones", "generalizaciones", "verificaciones",

"experimentos" "verdades" y conceptos por el estilo, no hallan parangón, a la postre, ni en la escritura de textos etnográficos ni en el trabajo de campo. Tampoco hallan la verificación pretendida. La urgencia por conformar los cánones de la retórica científica ha convertido el fácil realismo de la historia natural en el modelo dominante de la prosa etnográfica. Pero se trata de un realismo ilusorio, que, de una parte, promueve el absurdo de la "descripción" de culturas y de sociedades, como si tales fueran cosas perfectamente observables en su plenitud, y además desmañadas, troceadas... Y también se trata de un realismo trivial, ridículamente conductista, que no pretende sino describir repetitivamente patrones de acción para un discurso utilizado por sus intérpretes sólo a fin de situar el campo de su acción. Con ello queda cubierto el objeto que se pretendía: la descripción textual del propio discurso. El problema del realismo, propio a la historia natural, por otra parte, no es, como se cree frecuentemente, la complejidad inherente a lo que llamamos objeto de observación; ni el de la metodología a seguir \_o seguidad por tales presupuestos-; ni el escaso rigor de su método deductivo. Es, por sobre todas las cosas, el problema común a la ideología implícita en el discurso referencial, con su retórica de "descripciones", de "comparaciones" y "clasificaciones", y también "generalizaciones", y su presunción de unos significantes representativos. En la etnografía no hay "cosas" susceptibles de convertirse en objeto de la descripción. El lenguaje aparenta una suerte de índice de objetos sobre los que ejercer la comparación, la clasificación y la generalización; y ello, más que un discurso, no es sino la traslación de los modos etnográficos a las claves estructuralistas, etnocientíficas. El diálogo, sin embargo, es decir, el método dialogal, representa el discurso del nativo, o los patrones que rigen su inconsciencia, lo cual hace más explícito, analíticamente hablando, el crimen cometido por la historia natural en su mente.

El discurso etnográfico, en sí mismo, no es ni un objeto a representar ni la representación de un objeto. Por ello, la retórica visualista de la representación, dependiente de la confección de la escritura, subvierte los presupuestos éticos de la etnografía y sólo puede conferirnos un sentido de compensación en el fracaso, desde el cual quedan vacíos de contenido todos los significados posibles.

El discurso etnográfico no forma parte de un proyecto que se inscriba en las ansias de creación de un discurso universal. Niega la urgencia mefistofélica de llegar al poder a través del conocimiento, para lo cual, evidentemente, se hace precisa la representación. A fin de representar unos significados que en apariencia contengan una suerte de mágico poder, es necesario establecer lo que hay de ausente en lo presente; por ello la gramatización gramatológica deviene en una especie de arte mágico. El verdadero significado histórico de la escritura es el de haber incrementado nuestra capacidad de crear ilusiones totalizadoras con las cuales demostrar nuestro poder bien sobre las cosas, bien sobre los demás, como si los demás fueran también cosas. El todo ideologizado como tal significa -y ésa es su representación más directa- una ideología de poder. A fin de romper tal deletreo totalizador debemos atacar la escritura en las representaciones totalizadoras que pretende, así como la autoridad del autor de textos. Ong (1977) ya nos ha puesto sobre aviso acerca de los efectos de la escritura, recordándonos el mundo de la expresión oral en contraste con la letra impresa. Benjamin (1978) y Adorno (1977), por su parte han contrapuesto la ideología del fragmento a la del todo. Y Derrida (1974) ha convertido al autor en criatura de la escritura más que en autor de la misma. La etnografía postmoderna construye su programa, pues sobre la desconstrucción.

La etnografía posmoderna es fragmentaria porque no puede ser de otra manera. La misma vida en el campo es fragmentaria; no se organiza totalmente en categorías etnológicas familiares, como si de un reino se tratase; o como si fuera un concierto económico, o un credo religioso... En definitiva, no tenemos, al fin, más que un conjunto de anécdotas, y eso en el mejor de los casos, que no podran ir más allá de la pura textualización. O sea, que los árboles jamás nos dejaran ver el bosque; aunque podamos sentir que más allá se encuentra la foresta; o unos trocitos de bosque a los que podremos acceder siempre y cuando los árboles nos permitan, entre uno y otro, la existencia de un pequeño espacio de tierra que hollar con nuestros pies.

Confirmamos en nuestros escritos etnográficos nuestra convicción de lo fragmentario, de la existencia de lo fragmentario como naturaleza de lo posmoderno y del mundo que le es propio, a falta de otras posibilidades para mejor definir nuestro mundo como la ausencia de una síntesis

alegórica. Aunque quizás ello se deba a una especie de parálisis que llena nuestras entendederas cuando intentamos la aprehensión de lo alegórico. Ello, probablemente, nos haga desechar, también, una totalización esteticista, la historia de las historias, la hipostasia del todo.

Pero también hay otras razones. Sabemos que esa trascendentalización, esa invocación a una suerte de pureza casi propia de lo sacro, es un cuerpo literario, el vehículo que lleva la imaginación a tomar parte por el todo, a la concreción -o su intento- de lo abstracto. Y conociendo lo que en el fondo es, conociendo su mecanicismo y su organicismo, establecemos la racionalización de ese orden aparente que se nos ofrece.

Más importante que eso, sin embargo, es la idea de que lo trascendental, el tránsito trascendente, no determina el derecho en exclusiva del autor a marginarse de esta interacción funcional que se manifiesta como sigue: texto-autor-lector. No hay mayores secretos en el texto, o entre los diferentes textos; no los hay en la mente del autor y sólo puede expresarlos, por ello, de manera paupérrima. Tampoco los hay en la interpretación del lector, que se ve desprovisto de fundamentos para elaborar una crítica. No es cosa, tampoco, propia de la dialéctica negativa de Adorno, para quien las oposiciones paratácticas son funciones participativas más que formas textuales. La esencia deriva del diálogo más que de la dialéctica interna y monofónica del autor con su propio texto. Como dice Adorno, un ensayo es, únicamente, el punto de vista merced al cual expresa su autor su propia singularidad, la propia utopía cognoscitiva. Pero en contra de lo que asume la dialéctica negativa, la oposición al texto basada en el método dialogal no necesita sostenerse en la irresuelta suspensión de lo trascendente; aunque la etnografía posmoderna no se dedique, precisamente, a practicar la síntesis en el texto. El tránsito sinóptico no lo es por antisintetizador. El texto posee la paradójica capacidad de evocar lo trascendental sin la síntesis, sin crear desviaciones formales y estrategias conceptuales que lleven a un orden trascendental. De acuerdo con los presupuestos de Adorno, evita cualquier suposición de una armonía entre lo que es conceptual y lógico en la ordenación del texto y el orden de las cosas. Y tiende a eliminar el nexo de unión entre el sujeto y el objeto, despreciando, merced a la separación, las posibilidades de dominación de lo uno sobre lo otro, como si el texto fuera un espejo de los pensamientos. Ello cumple con la

utopía cognoscitiva, no ya de la subjectividad del autor o del lector, sino de la relación unívoca y bidimensional expresada así: autor-texto-lector. Una suerte de cerebro, de mente, que no es propiedad de una voz individualizada.

Esta es una nueva forma de sacralización del mensaje, que es producto, más que de la ideologización, de la reflexión a que lleva la tridimensión compuesta por el texto -autor-lector, sin privilegios para ninguno de los miembros de esa trinidad. Es más, ese todo emergente, y fragmentario, no es un objeto teórico ni un cuerpo teórico, de doctrina teórica del conocimiento. No se manifiesta, ni viene motivado, por la correlación usual entre la teoría y la práctica. No es, en otras palabras, una síntesis dialéctica. Ni una línea a seguir trazada paso a paso desde unas partículas concretas que la originan, hasta llegar a un término, a un fin, universal.

Va contra la inducción, contra la deducción, contra la síntesis y contra toda intención establecer un movimiento "simbolista", pues sus modos de ingerencia son aquéllos que se refieren al sincretismo, a la conjunción, al pensamiento usado como crisol de elementos fantásticos. Y no se pretende un desarrollo para la resolución de algunos enigmas de condición totalizadora; ni la separación de las disciplinas. Tal y como lo expresaría Sir William Hamilton, existe una correlación similar a la que se establece entre la causa y el efecto, que son inseparables, inimaginables, como conceptos independientes; que son una conjunción, una amalgama casi, de términos que se complementan y que en reciprocidad, se explican a la manera más conveniente, aunque no se determinen entre sí; esto es, que no se abocan a una reducción -o reduccionismo- sintético. Expresan la ley de lo condicional; incluso la ley de lo relativo: "Todo pensamiento positivo yace entre dos extremos, ninguno de los cuales puede concebirse como posible por sí solo, y que encuentra entidad precisamente, en las contradicciones en que se ve sometido por el otro... Ello hace que sean reconocidos, estimados por nosotros como necesarios" (1983), pag. 211).

Justo como la metáfora que culmina la espiral platónica del "otro como unidad", como "luz de razón", como "lo más racional", el pensamiento positivista y realista posee, también, una faz abstracta; quizás ese aspecto que se relaciona con lo que hay bajo la superficie, con lo que se supone "lo otro separado", lo que se asienta en el grado más bajo de lo consciente,



en donde la dualidad, antagónica y mutua, de las fuerzas, de las oscuridades de la irracionalidad propia de lo animal, así como la racionalización demoníaca \_que lleva el anhelo de poder- y so pretexto del establecimiento de unas estructuras de base, llevan la memoria al pasado; a lo carnal y a lo que no posee tal condición.

La antañona metáfora del pensamiento como movimiento, que nos viene de Aristóteles, queda, pues, bajo cuestionamiento. Pues es, precisamente en la yuxtaposición de fuerzas y hasta de hálitos teóricos contrarios, en donde los conflictos hallan la neutralización que se precisa para encontrar ese punto de inflexión que lleva a la evocación tantas veces vindicada por mi en el presente texto...Pues tal evocación supone el justo centro en el que nada deviene en superior ni inferior; ni en lejano ni en extraño; ni en pasado ni en futuro. En donde el espacio y el tiempo se cancelan recíprocamente y sincronicamente para dibujar esa fantasía , tan familiar a nosotros, a la que llamamos lo cotidiano: lugar común que, empero, abre una brecha en el tiempo; en ese tiempo que nunca se corresponde con la realidad pretendidamente simultánea en el que se produce... Ello, como la voz de Dios Brahma, es pura potencia que no necesita de nosotros para acceder a un estado de perfección suma, ya que en el retorno, por eterno, no es un clímax, una estación término, una imagen estable... Ni siquiera un equilibrio homeostático, sino reducción de las tensiones en ese justo momento en el que lo transcendental parece próximo, parece una amenaza aun cuando no se haya aproximado... Y es por todo ello por lo que la etnografía postmoderna resulta un documento oculto; enigmático; paradójico; esotérico en cuanto que maridaje entre fantasía y realidad que evoca las construcciones de esa simultaneidad que nos es conocida con el nombre de realismo candoroso. Tal conjunción de realismo y fantasía nos lleva a la elaboración de un lenguaje que, sencillo y doméstico en apariencia se transporma en expresión oculta; en metalenguaje casi...que convierte la razón en o racionalizador de lo otro. Es un fantasía realista, o una realidad fantástica, que en su expresión clama, llama la atención tanto del lector como del escritor, acerca de la existencia de un mundo posible que, si bien puede hallar fundamento en nuestro conocimiento, no puede ser objeto de ese conocimiento que nos es propio: "Conocemos cosas que no deben ser conocidas... Pero solo porque a su través conocemos" (Hamilton, en 1863).

La etnografía postmoderna supone una vuelta a la idea de la integración estética como terapia conceptual en orden a lo expresado por el sentido protoindoeuropeo de la armonía entre las partes que forman un todo. La etnografía postmoderna es un objeto de meditación que provoca la ruptura con el sentido usado de común para explicar el mundo, y, a la par, evoca una integración estética cuyos terapéuticos efectos sirven para restaurar un sentido común del mundo. En contra de las aspiraciones de la ciencia, no es la etnografía posmoderna un instrumento de inmortalidad; por ello no debemos abrigar la falsa esperanza de lo permanente, de la trascendencia utópica, la cual no hará sino devaluar y falsificar ese sentido común del mundo, e plena integración estética que se propugna... Tal trascendencia utópica no hará sino imbuirnos de un sentimiento de alienación en lo cotidiano, que nos hará esperar, de continuo, la aparición de un desarrollo casi mesiánico que, naturalmente, jamás se presentará ante nosotros; o que solo nos llegara en el instante de la muerte, como impulsados o lo científico, en aras de la esperanza, a morir muy pronto. Debemos, pues, renovarnos constantemente para acceder a ese sentido común deseado, reafirmarnos en él y reafirmarlo en tanto que sujetos renovados.

Porque el mundo postmoderno es un mundo postcientífico y desprovisto de la ilusión de lo trascendental, en contra de lo que es común a la ciencia, por una parte, y a la religión, por otra, resulta poco hospitalario a la abstracción como forma de trascendencia... Ni la ilusión científica de la realidad, ni la ilusión religiosa, tienen algo que ver con la realidad en que se pretende inmerso el mundo postmoderno... Que, por ello, no toma qual meta la abstracción como cosa al margen de la vida real y diaria, sino como simple experiencia retrospectiva... En suma, no se trata de un desarrollo del conocimiento ya atesorado sino de la reestructuración de las experiencias habidas; no se trata de entender la realidad objetiva, sino de establecer el sentido común antes expresado; no se trata de explicar cuáles son los mecanismos que nos harán entender, sino de reasimilar lo aprendido, de integrarlo socialmente para una reestructuración, también, de nuestras conductas en la cotidianidad.

Salvo en ese mundo del imperio del sentido común, el discurso no podrá determinarse, automáticamente, merced a sus efectos retóricos. Tampoco su forma deberá determinar el grado de autoridad que contenga ni el

nivel de entendimiento que se exija para su aprehensión... No en vano, resulta necesario evitar, en todo texto, la ambigüedad y la estructura totalizadora que la da entidad de tal, de texto... La lectura y el entendimiento de lo textual suponen, en gran medida, no aprehensión del texto en sí sino de las intenciones del autor, de las intenciones, además, de su discurso. No es más que la expresión de suficiencia temporal que presenta propósitos y condiciones... Los significados devenidos de lo formal en el texto condicionan la interpretación y son incontrolables por el lector. Y lectores hay que, lógicamente, responden con su ignorancia, con su falta de receptibilidad, con su descreimiento, con su irritabilidad, incluso, y hasta con una hipersensibilidad sólo dirigida a lo formal. Resultan inmunes, en un primer momento, a cualquier canto de sirena que lo formal pretenda, pretenden el entendimiento de lo que se dice, pero al final, inmersos en un mar de confusión, reaccionan con desagrado, con displicencia... En el segundo extremo de cierta autoridad paranoica, se halla quien trata de elaborar un discurso puramente de autor con su personal estructura de lenguaje y de pensamiento... Ello, sin embargo, hace que el autor, con harta frecuencia, no sea más que un charlatán que busca una comunidad de intereses basada en una comunidad de creencias. Precisamente para que el texto, por sí mismo, elimine toda ambigüedad, así como la subjetividad del autor y del lector, deben establecerse unos límites que impidan la falsedad de los datos que en el texto se contengan.

Como si el texto tuviera un hado, debe utilizarse semejante fantasía para controlar los excesos a que puedan llevarlo tanto la ambigüedad como la subjetividad... Tal imagen de la fantasía contiene, en sí, suficientes y buenas razones para elaborar una teoría distinta del modelo propio -o que debe ser propio- a la retórica científica, tal y como lo señalara la pretensión cartesiana de una idea eficaz, clara, directa y sin ambigüedades, además de objetiva y de expresión lógica, por cuanto la urdimbre del texto no suele ser lógica salvo en la parodia. Pero lo paradójico y lo enigmático deviene en cuestión inefable, lo que no debe empañar el significado del texto ni cubrir de pobreza el discurso.

Para la etnografía posmoderna, pues, no deberá el texto dejar traslucir sus paradojas internas, sino, en todo caso, la tensión que tales paradojas contengan, tensión que habrá de impregnar el discurso hasta llevarlo a una resolución lógica... Es posible, creemos, un texto físico, un texto de

lo físico, un texto de la palabra y de la transformación; un texto en el cual se evoque la experiencia de lo cotidiano, de la realidad tangible de la que a diario hace uso el discurso de cada día para establecer lo concreto y no quedarse en el superficial nivel de la abstracción. Debe ser, el postmoderno, un texto que se lea no sólo con los ojos sino con los oídos. Será la única manera de escuchar "las voces de las páginas".

### **Otras voces: Suplemento**

Sí, pero lo que de veras quieres decir es que no piensas que sea posible que lo que tratas de decir es...

1. El consenso, en forma y contenido, pertenece a otra categoría del discurso, y la ética que le concierne no es el problema principal. Si uno está sordo ante el tono que necesita, no baila esa nota. Y tras ello no se esconde ninguna presentación ética sino la posibilidad de su influjo.

2. No, ahí no se nos muestra ningún ejemplo de etnografía postmoderna, pues toda etnografía es postmoderna de hecho, y de espíritu, como han venido a demostrarlo algunas aportaciones recientes a la escritura etnográfica, tales como la de Campranzano (1980), Tedlock (1983), Majnep y Bulmer(1977)... El punto de inflexión principal, de todas formas, no es el de como crear una etnografía posmoderna o qué aspecto formal debe adoptarse. El asunto estriba en que puede adoptarse cualquier aspecto formal, sibien nunca puede concebirse como un todo cerrado, pues será tal o tales aspectos formales, cosa insuficiente, incompleta, que tome vías diversas... Lo cual no debe tenerse como defecto en tanto que ello significa la posibilidad de trascender... Pues la trascendencia viene de la imperfección, no de la perfección.

3. No, no se trata de una cuestión de forma, o de una manera de escribir, aunque cuando yo hable de lo polifónico y de la relatividad de la perspectiva, de la fragmentación, y de cosas por el estilo, pueda parecer que trato de aspectos formales. Aquí no se dirime una cuestión estética referida a la forma. Lyotard (1979, pag. 80) expone dos posibilidades. Llamemos a "una escritura de los límites", o sea, aquello en lo que encontramos la fuerza para ir en contra de los límites impuestos por los

convencionalismos de la sintaxis del significado y del género; y , a la otra, llamémosla "escritura en el límite"; o sea, escribir con claridad, con sentido común aceptado, pero tratando de llegar a lo que hay detrás de la razón, a lo que el razonamiento evoca... En ambos casos, no obstante, la escritura resulta anti genérica, antiformal.

4. La perspectiva es el error sumo de la metáfora. conjura imágenes apropiadas para describir la escritura, casi un pensamiento pictórico... No se trata de "verlo" todo, por cuanto ello sería metáfora de la ciencia; tampoco se trata de "hacerlo" todo, por cuanto ello es metáfora delo político... Aquí no se trata de ir más allá del lenguaje a través de los significados de la visión y de la acción. La polifonía es la mejor metáfora porque evoca sonidos y escuchas, de manera simultánea y armónica, sin necesidad de representarnos ante los ojos un cuadro o una secuencia lineal... la prosa es cómplice de ello en la medida en que el lector, con su propia voz, pasa a formar parte de la polifonía textual.

5. Sí, es, en efecto, una de las formas del realismo; no describe cosas, objetos ni rompe el equilibrio existente entre la descripción y lo descrito. No describe, en definitiva, por cuanto no hay nada que describir... Más, por cuanto la idea genérica de la etnografía se basa en una supuesta "descripción de la realidad". Las descripciones de la realidad no son otra cosa que imitaciones de esa realidad... Usan del mimetismo; aunque su mimesis no crea más que ilusiones de realidad, como en las ficciones científicas... Tal es precio que ha de pagarse por hacer del lenguaje puro trabajo de los ojos.

6. Poco hay que hacer con la percepción. La etnografía no es un simple recuento de movimientos racionalizados que van de la percepción al concepto. Comienza y culmina en lo conceptual. No hay orígenes en la percepción, no hay visiones prioritarias, no hay datos de observación.

7. No, tampoco es surrealismo... No es más que realismo concerniente al mundo del sentido común; sólo hay surrealismo en las ficciones científicas y en las ciencias de la ficción. ¿A quién pertenece ese sentido común? A todo el mundo, por no decir que a cualquiera, como lo expresara, en 1895, Thomas Reid.

8. ¿Traducción? No, si consideramos por tal la separación de un texto - de una lengua- de otro; no, si consideramos los inevitables, y adulatorios, cambios idiomáticos. La traducción es mimesis de lenguaje en tanto que un idioma pretende copiar al otro pareciéndose únicamente en los contornos pues la copia exacta, de todas formas, resulta imposible. Y aunque tal forma de mimesis resulte menos lesiva que la resultante de la visión, es tonta la idea, la suposición de que uno pueda hacer explícitos los significados de un folklore en términos familiares a nosotros, como si los otros no tuvieran nada que decir al respecto, como si los otros no tuvieran nada que decir al respecto, como si no perteneciesen a ese folklore exclusivo... No hay que explicar sino ejercitarse en una suerte de nuevo pensamiento de lo ya pensado a propósito de la observación. Ningún objeto, ningún supuesto, precede y constriñe la etnografía. La etnografía crea sus propios objetos y supuestos y debe el lector poner el resto.

9. Pero, ¿ qué hay a propósito de la experiencia del etnógrafo? Seguramente, para todos es común el sentir que la etnografía ha de ser un recuento, un acopio de experiencias. Pero la cosa no estriba en el mero recuento;no se trata de acumular datos. La experiencia sólo alcanza categoría de tal sólo en el hecho de escribir, en la escritura etnográfica. Antes de ello, antes de la escritura, no hay sino un conjunto de acontecimientos deslabazados. La experiencia no es el primer eslabón de etnografía. La experiencia, en todo caso, será etnografía hecha discurso... La experiencia, en sí, no es más que un trozo independiente, desgajado de lo etnográfico, en la misma medida que lo son otros como la conducta, los significados, el texto y demás...

10. Nada se origina fuera o al margen del texto, tal y como acontece con la literatura o con ciertos aspectos de la crítica literaria. Sí, hablamos de literatura. Aunque no en ese sentido que implica absoluta autorreflexión, o literatura acerca de uno mismo y de nada más. La etnografía no invita al movimiento que se produce en la relación intertextual , en el trasvase de texto a texto... No se trata de un conjunto de alusiones, más o menos claramente expuestas, a otros textos aunque resulte obvio que se hace preciso un punto de referencia. Evoca, simplemente, aquello que jamás podrá ser introducido en un texto por escrito alguno, y tal sensación es lo que , por encima de todo, debe

llevarse al lector. La etnografía no expresa las virtualidades cognoscitivas del autor como utopía que resulte incontrolable para el lector, que paralice su respuesta... El texto, aquí, se halla a merced completa del lector, que ha de complementarlo. Lo incompleto, en el texto, supone trabajo del lector; y de ese trabajo se deriva, en gran parte, una recreación del mundo de la expresión oral consuetudinaria, un entendimiento basado en un sentir común y sensato, Ahí nace el mundo, el universo de lo textual.

11. La etnografía posmoderna acaba con la ilusión correspondiente a la autoperfección discursiva. No procura una corrección del texto en relación con lo tratado, sino que vuelve de continuo sobre sus pasos para trazar un estudio empírico, no meramente complementario, que aposente una marca, que trace un surco... Cada texto contiene un sentido único y separado de los demás, pero inmerso en el discurso, sin esencia alguna subordinada a una ulterior perfección o al mito de lo evolucionado. Cada texto, como las mónadas de Leibniz, es perfecto en sus imperfecciones.

La etnografía postmoderna considera como un error las narraciones habidas y referidas al pasado, y al tiempo denigra como utopía el mito del futuro. No puede creerse por más tiempo en ese futuro incondicional, ese futuro como entidad... El pasado, al fin y al cabo, es una ventaja de nuestros tiempos. El modernismo, como el cristianismo, y al igual que en la utopía científica, devalúa lo pasado y niega el presente. La postmodernidad, por lo contrario, tiende a la unidad temporal: pasado, presente y futuro pueden coexistir en el discurso; por ello podemos afirmar que todas las repeticiones son ficticias y todas las diferencias ilusorias. Podemos afirmar, también, que la conservación no puede hacerse sobre supuestos que no sean el de tiempo. Las cosas cambian, pero el tiempo no. Por ello nos parece razonable afirmar que cuando vemos dos cosas idénticas no contemplamos lo mismo. Ningún pensamiento es idéntico. Para hablar con el lenguaje propio de a las entidades -o a las identificaciones- deberemos decir "vi la misma cosa"; o "ha cambiado"; o "se ha movido". Pero ello requeriría, en efecto, un cambio en el tiempo y en las cosas, al sujeto y al objeto. No son conceptos encadenados por la hegemonía del nombre sino por la percepción de los objetos cambiables por sujetos cambiables igualmente.

Los espejos en que pretende mirarse - y reflejarse a la par- la autoridad científica, contienen -como textos- la disolución de los objetos. La etnografía postmoderna, empero, no se pretende burocrática, no aspira a una estamentación anónima, como si de un convencional discurso de serial televisivo se tratase... Y, por supuesto, nada tiene que ver con ese terrorista manual estadístico y diagnóstico (*DSM: Diagnostic and Statistical Manual*) con que el psiquiatra afirma, por ejemplo, que "la personalidad maniaco-depresiva se caracteriza por...". Ni con ese mensaje derivado de la seudonarrativa serie televisiva "Dallas", que reza como siempre: "Véanlo ustedes, los ricos son ricos pero miserables".

La etnografía puede que sea fantasía; pero no ficción. La idea de ficción, en última instancia, contiene un juicio derivado al margen de la propia ficción. Pero la etnografía es como una ola que contiene el juicio constante en sí misma; aunque en su evocación de la realidad se produzca de manera fantástica, derivando de continuo... Pero, he de repetirlo, tal fantasía nada tiene que ver con "Dallas" o con el DSM; pues es una realidad fantástica de la fantástica realidad. O sea, realismo puro; evocación de un mundo posible de realidad que para nosotros contenga los valores del conocimiento de lo fantástico.

12. La función crítica de la etnografía deriva del hecho de que produce su propio crecimiento contextual y no es alternativa parcial para una reforma, a todas luces utópica, de la vida. Ni un instrumento de transformación de esa utopía.

13. ¿Una forma conflictiva? Ciertamente. Y repleta de conflictos sin resolver. Pero no en trance agónico. No en la manifestación violenta común a la ciencia; ni como instrumento violento a la manera política. No aspira al "mirar hacia" científico; ni al imperativo "veamos". Ni a un pertrechamiento de datos y de argumentos con los que actuar, con los que "hacer", a la manera política. Busca la sinrazón del poder y no el poder contextualizado en razonamiento. Se fundamenta en el "escuchar". Y en la reciprocidad inherente al "hablar con". Toma sus metáforas de una porción de lo sensorial, y reemplaza el monólogo por el diálogo.

14. Para mí, la etnografía es un vehículo, un medio de meditación, porque llegamos a ella no como si nos cerniéramos sobre un mapa



enchido de noticias con las que alimentar nuestras entendederas, ni como una guía para la acción, ni como entretenimiento. Llegamos a la etnografía como quien se apresta al inicio de un viaje diferente e ignoto.