



# La Descripción Etnográfica. De la representación a la ficción

**Sergio Poblete.** Antropólogo Social. Postítulo en Biología del Conocimiento (Universidad de Chile)

## Introducción

Este es un ensayo de epistemología etnográfica. El tema fundamental es la representación en etnografía. Y más específicamente, cuando hablo de representación, me refiero a la descripción etnográfica como modo de dar cuenta de la "realidad".

El objetivo es cuestionar los presupuestos de objetividad que presiden a gran parte de las representaciones de la realidad que se hacen por medio de descripciones etnográficas; y, en segundo lugar, edificar una comprensión diferente de la representación - entendida como ficción y evocación de mundos - fundada sobre la experiencia del observador. Razones de magnitud y pertinencia impiden una mirada cabal al problema epistemológico subyacente, a saber: la relación entre lenguaje y realidad. Sin embargo, si bien este tópico no será tocado de manera global, sí será aludido al tratar el tema de la realidad y la descripción.

En principio afirmamos que una descripción etnográfica no es una representación objetiva de la realidad - entendida como realidad objetiva -, sea ésta de tipo natural, social, histórico o cultural. Sino que es una ficción - entendida como composición lingüística - de elementos de la experiencia del descriptor que tiene como objetivo evocar en el lector experiencias semejantes a las del autor. La ficción etnográfica genera, en base a ciertas convenciones y recursos lingüísticos, evocaciones con sentido que un sujeto puede considerar representaciones de la realidad.

En este trabajo se postula que la realidad no es independiente del etnógrafo que la observa, y que, por tanto, no es objetiva; por el contrario, aquella surge en una relación indisoluble con las distinciones en el lenguaje que el observador hace. La realidad que el trabajador de campo pretende describir no es una entidad ya dada para su captación, sino que es una entidad que emerge con la observación.

El texto que produce el etnógrafo, como consecuencia de su trabajo de campo, no es una copia fiel de la realidad. Más bien, lo que el texto hace es desencadenar experiencias en el lector. Por tanto, el significado no se destila de las palabras por una propiedad intrínseca a ellas de capturar la realidad - esta es la metáfora del lenguaje como recipiente. El significado es el resultado de una amalgama entre el significante, el sujeto y el significado. En el caso de la lectura de un texto ese significado emerge en la relación entre autor-texto-lector, en donde el autor aporta uno de los puntos de vista y el lector, en una tarea de recreación, completa el circuito textual. Por ende, el significado no es objetivo, sino más bien compartido y experiencial.

En resumen, se debe insistir en el despropósito que significa pretender cierta objetividad inmanente a las representaciones que de la realidad se hacen a través de descripciones etnográficas. La idea de un lenguaje literal, de una serie de símbolos pareados de manera natural y exacta con un número igual de cosas del mundo, aparece como incoherente, por lo tanto, y en la práctica, no hay representaciones de la realidad más o menos fieles a ella, lo que hay son distintos modos de construir la experiencia, todos legítimos en su contexto, que tienen que ver con la infinita posibilidad de relaciones que se pueden establecer entre el observador y la experiencia; y, entre el autor, el texto y el lector.

A lo largo de este trabajo la tarea será mostrar cómo sucede que no podemos hacer referencia a una realidad objetiva por medio de las descripciones etnográficas. Nos daremos cuenta que la pretendida objetividad de las



representaciones es más bien un argumento retórico para dar autoridad a nuestros relatos, y así evitar el diálogo que nos invita a ser reflexivos. Además, mostraré qué significa comprender que toda descripción es una ficción de la experiencia del observador.

Para cumplir nuestro propósito hemos dispuesto la argumentación del siguiente modo: primero, comentaremos los dos libros, que según mi opinión, abren el debate sobre el problema de la representación en etnografía. Esto nos permitirá situar la discusión y entrar de lleno a nuestra problemática. En segundo lugar, desarrollaremos y analizaremos dos conceptos básicos para este ensayo, los conceptos de: realidad y descripción. Si bien puede parecer algo filosófica esta parte, considero que es vital para una cabal comprensión de este trabajo. En tercer término, veremos el tema de la descripción etnográfica. Aquí se volcarán implícitamente los conceptos analizados en las partes anteriores. Fundamentalmente, en esta parte, revisaremos el concepto de etnografía, resaltando la idea de descripción asociada a ella, y, luego, entraremos a desarrollar qué es una descripción etnográfica, centrándonos en su concepción realista. Dentro de esta misma parte realizaremos un análisis de segmentos de descripción etnográfica para ilustrar nuestra idea central: que toda descripción es la construcción de una realidad por parte de un observador. En cuarto lugar, quiero mostrar e interpretar un trabajo personal de representación, relatando la experiencia de escuchar un relato autobiográfico. A esta parte la he llamado "Autorrepresentación Nativa". Finalmente, haremos una breve recapitulación de las ideas centrales desarrolladas en el texto y veremos algunas de las consecuencias que se derivan de comprender la descripción etnográfica como composición de experiencias y, no, como representación de una realidad.

## 1. Dos Libros como Apertura

En esta parte quiero resumir y comentar los dos "libros mayores" que abren la discusión general acerca del problema de la representación en la etnografía. Esto nos permitirá comprender el trasfondo desde el cual escribo este trabajo.

### 1.1 Primer Libro

El primer libro se llama **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography** de James Clifford y George Marcus, publicado en 1986. Este libro es una colección de nueve ensayos enfocados, sustancialmente, sobre la "construcción de textos etnográficos", en el contexto de producción de la antropología cultural norteamericana.

Virtualmente, casi todos los ensayos analizan críticamente la práctica de la escritura etnográfica. Esta visión crítica surge de la constatación de que todas las representaciones son, en verdad, construcciones sociales altamente ideologizadas por la cultura que representa. De este modo, los Otros que parecen en nuestras etnografías más que Otros en sus propios términos son Otros en nuestros términos.

Los editores hablan de la "poética y política de la representación cultural". Entendiendo por "poética" a la construcción retórica - persuasiva - y trópica - metafórica - de toda realidad. Los textos etnográficos aparecen así como juegos de lenguaje retóricos que buscan persuadir al lector de que lo dicho respecto a lo representado es una verdad empírica fundada en el hecho de que el etnógrafo realmente estuvo allí, donde los nativos. Por "política de la representación cultural" se entienden los contextos de desigualdad de poder, tanto en el plano local como mundial, así como las formaciones institucionales, dentro de los cuales son producidos los textos etnográficos. Un texto etnográfico, en este sentido, no es un producto inocente del conocimiento científico, sino una construcción interesada en producir determinados efectos sobre el cuerpo social y sus representaciones.

La ordenación secuencial del libro muestra una progresión general desde estudios más bien centrados en el análisis textual hacia otros que cuestionan tal énfasis, sin desconocer el problema de la representación. Asimismo, los ensayos tienden a moverse entre las críticas retrospectivas de las convenciones etnográficas de escritura y las discusiones sobre posibilidades actuales de experimentación textual dentro de la etnografía.



Una comprensión global de este volumen, en función de los criterios de selección que determinan mi lectura y entendimiento, me permiten resaltar las siguientes ideas centrales tocadas, en mayor o menor medida, por todos los ensayos:

**Sobre el Autor.** El autor de un texto etnográfico, generalmente, tiende a desaparecer en tanto persona que narra. La escritura semeja hablar por sí misma, o mejor dicho, la realidad semeja hablar a través del texto. Por ejemplo, Bronislaw Malinowski, en su libro **Los Argonautas del Pacífico Occidental** (1986:49), dice:

"La punta Este de Nueva Guinea es una región tropical donde la diferencia entre la estación húmeda y la seca no es muy marcada. De hecho, no hay una estación seca acentuada, de modo que la tierra siempre está cubierta de un verde intenso y brillante que contrasta vivamente con el azul del mar."

En ninguna parte de este trozo de texto aparece un "yo" enunciador explícito. Las cosas que describe Malinowski parecen ser lo que son con independencia de él. A esto se refieren los ensayistas cuando hablan de la desaparición del autor en el texto.

**Fragmentación.** Toda descripción es parcial. Nunca se puede capturar la totalidad a partir de fragmentos experienciales, los cuales están condicionados histórica, social e institucionalmente. Esto tiene que ver con la pretensión de algunas etnografías, más bien tradicionales, de capturar un todo cultural a través de la representación. Para algunos, el ensayo de Clifford Geertz sobre la riña de gallos en Bali es un ejemplo de etnografía, donde a través de la representación de un evento cultural específico se pretende caracterizar todo un modo de ser cultural, en este caso el carácter Balinés.

**Intertextualidad.** Los textos no son autosuficientes, siempre remiten a otros textos. Por tal razón, hablamos de "intertextualidad", algo así como convenciones y códigos ya establecidos de comunicación. Es decir, desde esta perspectiva, no hay escritura pura de la realidad, en tanto no contaminada por otras escrituras. Por ejemplo, algunos investigadores han argumentado a favor de ciertos parecidos estilísticos entre la escritura Malinowskiana y la del escritor, leído por Malinowski, Joseph Conrad.

**Traducción.** No se puede desatender o ignorar el hecho de la "traducción cultural", presente en toda comprensión de la diferencia y, en consecuencia, en todo texto que se refiera a otra cultura. Esto apunta a uno de los dilemas más penetrantes de la antropología comprensiva: ¿cómo acceder al mundo de los otros?, ¿cómo captar su punto de vista? La idea de la traducción cultural niega la posibilidad de un conocimiento no mediado de ese punto de vista nativo. Siempre el conocimiento etnográfico parte de conceptos y premisas de su propia cultura con las cuales clasifica la realidad de los Otros.

**Literatura.** Los textos etnográficos son tan literarios en su construcción como lo es una novela. Simplemente cambia la expectativa que da sentido a una u otra forma de escritura. La metáfora y otros tropos son algo natural y común en nuestro lenguaje y, por tanto, impregnan todas nuestras convenciones de habla. En consecuencia, hasta las etnografías más "científicas" (rigurosamente empíricas) están embuídas por la plurivocidad del lenguaje. Veamos un ejemplo sacado del mismo texto de Malinowski (Ibid:49):

"Imaginémonos navegando a lo largo de la costa sur de Nueva Guinea, rumbo a su extremo oriental. Más o menos hacia la mitad de la bahía de Orangerie llegamos a la frontera de los massim, que se extiende desde este punto y en dirección noroeste hasta la costa septentrional, cerca de cabo Nelson."

"Imaginémonos": una palabra para invitar al lector a un viaje imaginario por la costa sur de Nueva Guinea. Aquí el lector se vuelve trabajador de campo, pero en el texto. Este es un recurso retórico literario que pasa, en el contexto del trabajo, que está lleno de tales expresiones, inadvertido. Nos basta sólo una palabra para adentrarnos en la literatura.



**Experimentación.** Por último, es conveniente buscar nuevos modos de escritura que den cuenta de la naturaleza interpretativa de nuestra experiencia de la realidad, que se plasma en nuestras representaciones. Asimismo, es fundamental que el "otro" tenga la posibilidad de hacer escuchar "su voz" en el texto, sin represiones o limitaciones impuestas por el etnógrafo.

## 1.2 Segundo Libro

El segundo libro que quiero resumir y comentar se llama **Anthropology as Cultural Critique**, de George Marcus y Michael J. Fischer, también publicado en el año 1986. Si bien los autores del texto declaran que su intención es clarificar la situación presente de la antropología cultural y social en Estados Unidos, lo cierto es que el punto central del libro es un análisis de la práctica etnográfica de la descripción, tanto en su modo realista tradicional como en el sentido de los nuevos experimentos en la escritura que tratan de buscar modos de representación que hagan justicia del mundo postmoderno y postcolonialista que vivimos.

Se trata de rescatar la intención crítica de la antropología cultural tradicional, con sus conceptos de "relativismo cultural" y "etnocentrismo", pero produciendo ese efecto de extrañamiento en el mismo modo de escritura y, así, provocar una alienación de nuestro modo habitual de comprender las cosas que nos revele la diferencia y nos retorne a nuestro mundo de sentido común, renovados.

Sin duda los temas tratados son diversos, pero el núcleo de la discusión se encuentra en la preocupación político - ético - epistemológica de cómo representar a los otros respetando su originalidad y estando conscientes de nuestro ejercicio de poder.

El problema político de la etnografía está en el ejercicio de poder que representa objetivizar a los Otros bajo nuestro punto de vista. Es el viejo tema del etnocentrismo de nuestro conocimiento llevado al extremo de la autoreflexividad. No sólo debemos ser conscientes de nuestro etnocentrismo, sino, además, conscientes de que nuestra consciencia etnocentrista también es propia de nuestra cultura. Sólo siendo reflexivos podemos escapar a la pretensión de autoridad que reflejan nuestras etnografías.

El problema ético está estrechamente relacionado con el político, si es que no son uno y el mismo. En palabras de Clifford Geertz (1989:143), el problema es el siguiente:

"La entrada de los pueblos en otro tiempo colonizados o marginados (portando sus propias máscaras, recitando sus propios textos) es la escena global de la economía, de la alta política internacional y de la cultura mundial ha hecho que la pretensión del antropólogo de convertirse en tribuna de los marginados, representante de los invisibles, velador de los tergiversados, resulta cada vez más difícil de sostener."

Este es el llamado problema de la "voz" del Otro. Los Otros tienen su propia voz para hablar de sí mismos. Si no son ellos mismos los que se representan, al menos deberíamos dejar espacio en nuestras etnografías para que las múltiples voces de los Otros se expresen e incluso discrepen con la nuestra. La idea es evitar el "monólogo" y orientarse hacia el "diálogo" y la "polifonía".

Por otra parte, el problema epistemológico dice relación con: ¿cómo hacer una etnografía polifónica, sin caer en la representación? Esto se presenta como un problema insoluble, toda vez que representar el diálogo o la polifonía, niega la participación que esos conceptos evocan. Quizás la única alternativa, sostienen los autores, sea la autoría dispersa o compartida con los nativos. Esto significa que el texto etnográfico debe ser escrito, como los Evangelios de la Biblia, por varios personajes, uno de los cuales puede ser el etnógrafo.

En definitiva, la gran inquietud por parte de la mayoría de los autores, dentro de esta discusión, es ya sea: defender la autoridad o validez de la descripción etnográfica como modo de dar cuenta del Otro - admitiendo que toda descripción es siempre del descriptor - o, atacar dicha postura, alegando y denunciando el acto represivo - sobre el



otro - que significa representarlo. Represivo porque anula la voz de quienes ya no están bajo la tutela de occidente y que, por tanto, ahora pueden hablar por sí mismos y de sí mismos.

Los dos libros comentados son referencia obligada, en cierto sentido, claro está, para la discusión más amplia del problema de la representación en antropología y las ciencias humanas. Con lo ya dicho no pretendo haber agotado las cuestiones en ellos planteadas, tan sólo sobresaltar los tópicos que, según mi parecer, tenían más relevancia para la discusión que se desarrollará más adelante en este trabajo.

## 2. Realidad y Descripción

En esta parte desarrollaré críticamente dos conceptos pilares para la comprensión del argumento central de esta memoria. Me refiero a los conceptos de «realidad» y «descripción». Ambas nociones están íntimamente ligadas en el entendido de que se supone que una descripción es la representación de una realidad. En este contexto, será necesario comprender qué diferencias existen entre realidad y fantasía, y entre las descripciones científicas y literarias, ya que estas últimas se supone que no representan una realidad, sino fantasías.

### 2.1 La Realidad

En vez de preguntar: ¿qué es la realidad?, preguntamos: ¿cómo surge la «realidad»? Y mi respuesta es que: la realidad surge con el observador. Este la trae a la mano con sus distinciones en el lenguaje. Sin embargo, la historia de este concepto nos muestra otro entendimiento.

Realidad, en su sentido etimológico, significa el dominio de las cosas (res=cosa). En nuestro lenguaje metafísico ha adquirido, además, el sentido de designar a todo aquel fenómeno que existe con independencia de nuestra subjetividad. Real es aquello que existe objetivamente. Lo que no es real es ficticio, mera ilusión o fantasía. Esta comprensión de lo real, como cosa objetiva, deriva, según el antropólogo Stephen A. Tyler (1987), de las siguientes verdades del sentido común occidental:

- 1) Que, las cosas, como hechos y conceptos, son hegemónicos en el lenguaje y pensamiento Indoeuropeo (SAE).
- 2) Que, la hegemonía de las cosas envuelve la hegemonía de lo visual como medio de conocimiento-pensamiento, y
- 3) Que, la hegemonía de lo visual implica, entre otras cosas: (a) una correlación ontológica reductiva entre lo visual y lo verbal, y (b) una predisposición a pensar el pensamiento y el conocimiento como observación y representación.

Así, para Tyler (op.cit.:150-151):

"La `cosa` es el concepto dominante en la jerarquía semántica de lo que `existe`. Las cosas vienen en dos paquetes: uno, el paquete dominante, es `Platónico`, el otro, el paquete subordinado, es `Heracliano`; o, `cosas reales` vs. `cosas ocultas`. Las primeras son `substancias` u `objetos`. Las últimas son `atributos`, `cualidades`, `acciones`, `eventos`, `relaciones`, o, en general, cosas que cambian ya sea autónomamente en sí mismas o cambian transitivamente otras cosas por su conexión con ellas. Ellas sólo son `derivativamente reales` por esta conexión con las cosas que son `realmente reales`. En otras palabras, las cosas ocultas son lo que puede ser predicado de lo real, lo que puede decirse de lo visto. Su realidad es una condición del decir antes que un hecho del ver. O, gramaticalmente dicho, los nombres (substantivos) son más reales que los verbos."

Nuestro lenguaje es un lenguaje de objetos. Sustantivamos el mundo por nuestro deseo de querer ver. A este respecto, no olvidemos que para muchos occidentales y no occidentales: ver es creer. Esto significa que creemos sólo aquello que podemos ver con nuestros ojos, de ahí que tengamos tantos problemas con la religión y sus dogmas. En el mismo sentido no deja de sorprender que creamos en la existencia de los átomos y los quarks. Sin embargo la ciencia se las ha ingeniado para representar esos fenómenos de una manera tal que los podamos observar. Quizás por el mismo motivo muchas religiones han debido generar ídolos y símbolos de adoración.



En todo caso, este impulso objetivista existe con una fuerza tal que cuando alguien está persuadido de la realidad de algo - una rosa, es una rosa, es una rosa - prácticamente es imposible convencerlo de lo contrario.

A este respecto es interesante escuchar una conversación entre Rabindranath Tagore y el profesor Albert Einstein, titulada "La Naturaleza de la Realidad, que sostuvieron una tarde del 14 de julio de 1930, en la residencia del profesor en Kaputh. El diálogo dice así:

Einstein. ¿Cree usted en lo divino aislado del mundo?

Tagore. Aislado no. La infinita personalidad del Hombre incluye el Universo. No puede haber nada que no sea clasificado por la personalidad humana, lo cual prueba que la verdad del Universo es una verdad humana. He elegido un hecho científico para explicarlo. La materia esta compuesta de protones y electrones, con espacios entre sí, pero la materia parece sólida sin los enlaces interesaciales que unifican a los electrones y protones individuales. De igual modo, la humanidad está compuesta de individuos conectados por la relación humana, que confiere su unidad al mundo del hombre. Todo el universo está unido a nosotros, en tanto que individuos, de modo similar, es un universo humano.

He seguido la trayectoria de esta idea en arte, en literatura y en la conciencia humana.

Einstein. Existen dos concepciones distintas sobre la naturaleza del Universo:

- 1) El mundo como unidad dependiente de la humanidad, y
- 2) El mundo como realidad independiente del factor humano.

Tagore. Cuando nuestro universo está en armonía con el hombre eterno, lo conocemos como verdad, lo aprehendemos como belleza.

Einstein. Esta es una concepción del universo puramente humana.

Tagore. No puede haber otra. Este mundo es un mundo humano, y la visión científica es también la del hombre científico. Por lo tanto, el mundo separado de nosotros no existe; es un mundo relativo que depende, para su realidad, de nuestra conciencia. Hay cierta medida de razón y de gozo que le confiere certidumbre, la medida del Hombre Eterno cuyas experiencias están contenidas en nuestras experiencias.

Einstein. Esto es una concepción de entidad humana.

Tagore. Sí, una entidad eterna. Tenemos que aprehenderla a través de nuestras emociones y acciones. Aprehendemos al Hombre Eterno que no tiene limitaciones individuales mediadas por nuestras limitaciones. La ciencia se ocupa de lo que no está restringido al individuo; es el mundo humano impersonal de verdades. La religión concibe esas verdades y las vincula a nuestras necesidades más íntimas, nuestra conciencia individual de la verdad cobra significación universal. La religión aplica valores a la verdad, y sabemos, conocemos la bondad de la verdad merced a nuestra armonía con ella.

Einstein. Entonces, la Verdad, o la Belleza, ¿no son independientes del hombre?

Tagore. No.

Einstein. Si no existiera el hombre, el Apolo de Belvedere ya no sería bello.

Tagore. No.

Einstein. Estoy de acuerdo con esta concepción de la Belleza, pero no con la de la Verdad.

Tagore. ¿Por qué no? La Verdad se concibe a través del hombre.



Einstein. No puedo demostrar que mi concepción es correcta, pero es mi religión.

Tagore. La Belleza es el ideal de la perfecta armonía que existe en el Ser Universal; y la Verdad, la comprensión perfecta de la mente universal. Nosotros, en tanto que individuos, no accedemos a ella sino a través de nuestros propios errores y desatinos, a través de nuestras experiencias acumuladas, a través de nuestra conciencia iluminada; ¿cómo, si no, conoceríamos la Verdad?

Einstein. No puede demostrar que la verdad científica deba concebirse como verdad válida independientemente de la humanidad, pero lo creo firmemente. Creo, por ejemplo, que el teorema de Pitágoras en geometría afirma algo que es aproximadamente verdad, independientemente de la existencia del hombre. De cualquier modo, si existe una realidad independiente del hombre, también hay una verdad relativa a esta realidad; y, del mismo modo, la negación de aquélla engendra la negación de la existencia de ésta.

Tagore. La Verdad, que es una con el Ser Universal, debe ser esencialmente humana, si no aquello que los individuos conciben como verdad no puede llamarse verdad, al menos en el caso de la verdad denominada científica y a la que sólo puede accederse mediante un proceso de lógica, es decir, por medio de un órgano reflexivo que es exclusivamente humano. Según la filosofía hindú, existe Brahma, la Verdad absoluta, que no puede concebirse por la mente individual aislada, ni descrita en palabras y sólo es concebible mediante la absoluta integración del individuo en su infinitud. Pero es una verdad que no puede asumir la ciencia. La naturaleza de la verdad que estamos discutiendo es una apariencia - es decir, lo que aparece como Verdad a la mente humana y que, por tanto, es humano, se llama maya o ilusión.

Einstein. Luego, según su concepción, que es la concepción hindú, no es la ilusión del individuo, sino de toda la humanidad...

Tagore. En ciencia, aplicamos la disciplina para ir eliminando las limitaciones personales de nuestras mentes individuales y, de este modo, acceder a la comprensión de la Verdad que es la mente del Hombre Universal.

Einstein. El problema se plantea en si la Verdad es independiente de nuestra conciencia.

Tagore. Lo que llamamos verdad radica en la armonía racional entre los aspectos subjetivos y objetivos de la realidad, ambos pertenecientes al hombre supra-personal.

Einstein. Incluso en nuestra vida cotidiana, nos vemos impelidos a atribuir una realidad independiente del hombre a los objetos que utilizamos. Lo hacemos para relacionar las experiencias de nuestros sentidos de un modo razonable. Aunque, por ejemplo, no haya nadie en esta casa, la mesa sigue estando en su sitio.

Tagore. Sí, permanece fuera de la mente individual, pero no de la mente universal. La mesa que percibo es perceptible por el mismo tipo de conciencia que poseo.

Einstein. Nuestro punto de vista natural respecto a la existencia de la verdad al margen del factor humano, no puede explicarse ni demostrarse, pero es una creencia que todos tenemos, incluso los seres primitivos. Atribuimos a la Verdad una objetividad sobrehumana, no es indispensable esta realidad que es independiente de nuestra existencia, de nuestras experiencias y de nuestra mente, aunque no podamos decir qué significa.

Tagore. La ciencia ha demostrado que la mesa, en tanto que objeto sólido, es una apariencia y que, por lo tanto, lo que la mente humana percibe en forma de mesa no existiría si no existiera esta mente. Al mismo tiempo, hay que admitir que el hecho de que la realidad física última de la mesa no sea más que una multitud de centros individuales de fuerzas eléctricas en movimiento es potestad también de la mente humana. En la aprehensión de la verdad existe un eterno conflicto entre la mente universal humana y la misma mente circunscrita al individuo. El perpetuo proceso de reconciliación lo llevan a cabo la ciencia, la filosofía y la ética. En cualquier caso, si hubiera alguna verdad totalmente desvinculada de la humanidad, para nosotros sería totalmente inexistente.



No es difícil imaginar una mente en la que la secuencia de las cosas no suceden en el espacio, sino en el tiempo, como la secuencia de las notas musicales. Para tal mente la cognición de la realidad es semejante a la realidad musical en la que la geometría pitagórica carece de sentido. Está la realidad del papel, infinitamente distinta de la realidad de la literatura. Para el tipo de mente identificada a la polilla, que devora este papel, la literatura no existe para nada; sin embargo, para la mente humana, la literatura tiene mucho mayor valor que el papel en sí. De igual manera, si hubiera alguna verdad sin relación sensorial o racional con la mente humana, seguiría siendo inexistente mientras sigamos siendo seres humanos.

Einstein. ¡Entonces, yo soy más religioso que usted!

Tagore. Mi religión es la reconciliación del Hombre Suprapersonal, el espíritu humano Universal y mi propio ser individual. Ha sido el tema de mis conferencias en Hibbert bajo el título de «la religión del hombre».

El diálogo recién evocado muestra dos concepciones de la realidad. Una, representada por Albert Einstein, donde la realidad es algo objetivo, independiente del ser humano que la conoce. Y la otra, representada por Rabindranath Tagore, donde la realidad depende del ser humano. Mi propia postura está más cercana a la de R. Tagore que a la A. Einstein. Sin embargo, Tagore, quizás por su hablar más poético, no me deja claro qué quiere decir con "Hombre Universal". Tagore dice: "Sí, [la mesa] permanece fuera de la mente individual, pero no de la mente universal". O sea, para Tagore no habría una realidad objetiva, una verdad independiente del ser humano, pero, sí una realidad humana, una realidad que existiría, incluso, independientemente de mí como individuo particular, pero no independiente de la humanidad como un Todo. A mi modo de ver, la cuestión parece quedar en los mismos términos de una realidad objetiva. ¿Por qué? Si una «mente universal», que me es inaccesible, es la que otorga realidad a las cosas, con independencia de mi ser individual, entonces esa «mente universal» crea una realidad que está más allá de mi participación constitutiva en el mundo, se vuelve una mente objetivante y objetiva. La realidad que ese ser «Suprapersonal» crea se vuelve una Verdad Suprapersonal y, así, objetiva en relación a un sujeto particular. Claro, cabe la posibilidad de que haya mal interpretado a R. Tagore, pero si no, no estoy tan de acuerdo con su postura.

En el caso de A. Einstein la cuestión es bastante interesante. El admite y puede aceptar que la Belleza sea algo que depende del ser humano para su realidad, pero no puede aceptar lo mismo respecto a la Verdad. Dice que no puede demostrar la realidad de la Verdad, pero que cree firmemente en ella: que es su religión. En definitiva, lo que puede admitir respecto a la Belleza, no lo puede hacer respecto a la Verdad; pero, en el fondo, se da cuenta de que el caso es igual para ambos: en el caso de la Belleza puede dejar su religión, no en el caso de la Verdad.

Einstein sabe que no puede hacer referencia a una realidad que es independiente de él como observador, aunque crea que es posible. Pienso que su creencia es legítima, porque pertenece a un dominio de las creencias es un ámbito de experiencias distinto al dominio del saber científico. No hay contradicción en Einstein. Sí la habría en el caso de que dijera que "sabe" que no se puede hacer referencia a una realidad independiente, pero que "sabe" que se puede hacer tal referencia. Pero éste no es el caso.

Los doctores Humberto Maturana y Francisco Varela, en su libro **El Arbol del Conocimiento** (1984), nos dicen que: nosotros no podemos distinguir en la experiencia entre ilusión y realidad (percepción), y entregan una serie de muestras experimentales, hoy día mundialmente conocidas, para demostrar su tesis. Nos dicen: nuestro punto de partida es la experiencia, es decir, lo que decimos que nos sucede o pasa a nosotros en el vivir como seres corporales, sociales e históricos. Es desde la experiencia que podemos decir lo que decimos. Nada hay fuera de la experiencia que podamos señalar. Pero esto no nos debe llevar a pensar que la experiencia es un asunto subjetivo, no; la experiencia es lo que me pasa, y lo que me pasa es que me encuentro en un mundo natural, social e histórico donde comparto ciertas creencias y sentimientos con otros, y no comparto otros.

Como nos recuerda José Ferrater Mora (1993:136), el concepto de experiencia ha sido tradicionalmente entendido, al menos, de dos sentidos:



"a) la experiencia como confirmación, o posibilidad de confirmación empírica (y con frecuencia sensible) de datos, y b) la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o predicación."

El concepto de experiencia que aquí usamos no tiene necesariamente que ver con ninguno de los sentidos antes enunciados. Cuando digo que la experiencia "es lo que decimos que nos pasa", esto significa que la "experiencia" es una distinción en el lenguaje. Por lo tanto, no se agota en lo "sensible" y "empírico", sino que se agota en todo aquello que podamos decir que nos pasa y, por otro lado, tampoco tiene que ver con algo "dado" anterior a su predicación, por el contrario, surge con la predicación, en su sentido más amplio. En último término, nada hay fuera de la experiencia.

De lo dicho se concluye que la «realidad» es una distinción en la experiencia que surge, para nuestra conciencia, con el lenguaje. La palabra «distinción» alude a la operación básica del conocimiento: hacer una distinción. La distinción separa eso, de esto; o, en otros términos, divide un espacio en dos. Aparejado a la operación de distinción está la «indicación», que es la operación de valorar o resaltar uno de los lados de la distinción como más relevante. Con la indicación surge la idea de la figura y el fondo. En este caso, la "figura" representa a la indicación, y el "fondo" lo no dicho de la indicación.

La "realidad" como distinción puede significar tanto el dominio de las cosas, como cualquier dominio de entidades que podamos traer a la mano. En este sentido el significado de realidad se vuelve sinónimo de la noción de «existencia». Así, existen tantas realidades como entidades podamos traer a la existencia con nuestras operaciones de distinción. Está la realidad de las cosas físicas, la realidad de la cultura, la realidad de lo espiritual, etc.

¿Quién realiza las distinciones? En el presente estado de investigación cognitiva se piensa que sólo los seres humanos y algunos primates son capaces de hacer distinciones. En otro plano, sin duda, también, Dios es capaz de hacer distinciones. Quizás El construyó en nosotros la capacidad de hacer distinciones. Y esto lo digo con profundo respeto.

Cuando decimos que un ser es capaz de hacer distinciones presuponemos la existencia de un lenguaje, entendido éste como un sistema compartido de operaciones de distinción e indicación de experiencias. Este no es el sentido tradicional con que se ha definido el concepto de lenguaje. Por ejemplo, los sonidos del habla son un sistema compartido de distinciones e indicaciones fónicas que evocan experiencias y nos permiten coordinar acciones. Los signos lingüísticos en el papel son un sistema de "marcas" gráficas compartidas que indican percepciones de un autor. Por último, el llamado "silencio de la experiencia", aquel que decimos que existe cuando contemplamos un bosque o la lluvia, también se da en el lenguaje. Eso, porque nuestras percepciones del bosque y la lluvia son distinciones e indicaciones de experiencias. La descripción de la percepción del bosque y la lluvia serían, así, distinciones e indicaciones de segundo orden en el lenguaje.

En resumen, la "realidad" toma su estructura y contenido a través de las distinciones e indicaciones que realizamos en el lenguaje. Cuando usamos el sistema de signos oral y escrito fonético, la realidad asume, generalmente, una estructura de sujeto-predicado, es decir, decimos algo de algo. El "sujeto", que puede ser una persona, animal, cosa u entidad, es aquello de lo que se dice algo; y, el "predicado", es aquello que se dice del sujeto. Esto nos quedó claro cuando el profesor Stephen Tyler nos mostró de donde deriva tal idea de la realidad.

La realidad aparece con el lenguaje. Sin lenguaje no hay realidad. El enunciado u oración es la estructura básica de sentido con la cual distinguimos e indicamos la "realidad". Esta es la primera construcción compartida de nuestras experiencias. Bajo esta estructura sintáctica básica se dan una serie de modificaciones y extensiones. Éstas reflejan la plasticidad de la experiencia y, por ende, la flexibilidad de la "realidad".

## 2.2 La Descripción

En la perspectiva objetivista el lenguaje es un medio para representar la realidad. El lenguaje sirve para hacer referencia a las cosas, y uno hace referencia a las cosas usando palabras y enunciados. Si el lenguaje se ajusta a la



realidad significa que el enunciado es verdadero. Si el lenguaje no se ajusta a la realidad, significa que la dicho es falso. En el discurso acerca de la realidad aparece el concepto de verdad. Este concepto o idea se refiere a la posibilidad de verificar la existencia efectiva de las cosas.

Para desentrañar el significado y esencia de este concepto podemos recurrir a varias fuentes autorizadas. Así, el Diccionario de la Lengua Española (1992:1473), entre otras cosas, nos dice:

"Verdad. [...] Conformidad de las cosas con el concepto que de ellos forma la mente. 2. Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa. 3. Propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre la misma sin mutación alguna [...]."

Lo dicho anteriormente no es trivial si pensamos en el alcance social - en autoridad y accesibilidad - que tiene este Diccionario. Recordemos que es el Diccionario oficial -legitimado - de nuestra lengua. Por tanto, en la lectura masiva de estas definiciones vamos conformando sentido común. Pero, sigamos caminando.

Si nos volcamos a la lectura de otro diccionario, pero ahora de uno especializado en cuestiones un tanto abstractas, podemos observar que se le dedican varias páginas al tópico de dilucidar qué significa tan magna palabra: Verdad. Así, en el Diccionario de Filosofía Abreviado, de José Ferrater Mora (1993:366), se nos afirma:

"Verdad. El vocablo `verdad' se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de falsa. En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de aparente, ilusoria, irreal, inexistente, etc."

En el párrafo siguiente, José Ferrater Mora nos llama la atención:

"No es siempre fácil distinguir entre estos dos sentidos de verdad porque una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera."

El lenguaje para decir las cosas verdaderas debe ser un lenguaje literal, denotativo, no metafórico. Este lenguaje denotativo se caracteriza por ser un enunciado que designa un objeto puro y cuyo predicado resalta una propiedad pura. El significado de este enunciado se corresponde vis-a-vis con las cosas y propiedades del mundo. Así, la noción de significado, en el uso de sentido común, nos remite a la idea de referencia, al hecho de que las palabras son nombres de cosas. Es decir, hay palabras y cosas que las palabras refieren -un concepto y una imagen acústica. Así, por ejemplo, la palabra "árbol" es el nombre del objeto "árbol". La palabra "árbol" representa al objeto "árbol" como un sustituto, y conocemos el significado de la palabra "árbol" porque tenemos conocimiento previo del objeto al cual esta palabra se refiere. El significado de una palabra es la cosa que representa, apunta o refiere. El mundo y sus objetos nos son dados en el sentido de la percepción, y el lenguaje da nombres a las sensaciones de los objetos del mundo impresos en nuestra mente-espejo. El lenguaje y el mundo están separados, el significado vía el acto de referir, es el puente entre ellos. Entonces, podemos resumir la teoría referencial del significado diciendo: una palabra, una cosa. La verdad es meramente un asunto de determinar si las palabras se corresponden con sus respectivas cosas. La referencia, el significado, y la verdad se dirigen a lo mismo: una correspondencia entre las palabras y el mundo. Lo paradójico es que el lenguaje común no parece ser un instrumento adecuado para hablar de verdad ya que está lleno de palabras para cosas inexistentes, como fantasmas, brujas, espíritus, dioses, y todo tipo de creencias, para no hablar de entidades como el pensamiento, los propósitos, los deseos, y las fantasías. Si esto fuera poco, el lenguaje común no usa apropiadamente la lógica formal ya que su lenguaje está plagado de metáforas, elipsis, hipérbolos y cosas por el estilo.

Lo que la teoría de la referencia parece ofrecer es algo muy atractivo: nos muestran cómo es posible representar el mundo con palabras. Ya que si las palabras y las cosas del mundo están en una relación de correspondencia uno-a-uno, cada uso de una palabra llamaría, en la mente del lector, a su respectivo objeto y nada más.



En este contexto, ¿qué es una descripción? La descripción sería una copia de lo real o del mundo por medio del lenguaje. Más precisamente, la descripción es una de las formas de representación de la realidad a través del lenguaje, es decir, un medio, entre otros, de hacer presente lo ausente. Octavio Paz (1990:E14) ha dicho respecto a la representación:

"Representar significa ser la imagen de algo, su perfecta imitación. Una representación no requiere sólo tono y afinidad con lo que representa, sino también una uniformidad y encima de todo una conformidad."

Describir es "pintar" con palabras una cosa. Según el Diccionario de la Lengua Española (1992:498), describir significa:

"Delinear, dibujar, figurar una cosa, representándola de modo que dé cabal idea de ella. 2. Representar a personas o cosas por medio del lenguaje, refiriendo o explicando sus distintas partes, cualidades o circunstancias.[...]"

Los dos sentidos de «describir», que nos entrega el diccionario de la Real Academia, son semejantes en su núcleo. Lo central en ambas definiciones es el concepto de representación. En resumen, una descripción tiene como función ser una copia de la realidad, su perfecta imitación, en el decir de Octavio Paz.

La descripción no es un género literario en sus propios términos, como lo son la narración, la lírica y el drama. Más bien, la descripción es una forma expresiva del lenguaje que, si bien puede encontrarse aislada, se sitúa mejor dentro del contexto general del lenguaje narrativo.

Siguiendo a Marchese y Forradellas (1989:95), podemos agregar que:

"En la narración realista la descripción es en gran medida tributaria del ojo: un personaje fijo ante un panorama o una escena móvil, un personaje móvil que pasa revista a un marco ambiental (calle, habitación...) [...]"

Esto del «ojo» no ha de sorprendernos. Los manuales de redacción y literatura que hablan de la descripción siempre señalan como paso previo a toda descripción: la observación. Del observar se sigue naturalmente la descripción de la realidad. Miriam Alvarez (1993:39) señala:

"El autor tiene que observar previamente lo que pretende describir. Así pues, la observación parece ser una de las cualidades que debe ejercitarse para describir correctamente."

Según la posición que ocupe el observador respecto al objeto, se distinguen los siguientes tipos de descripción:

**Pictórica.** Cuando el objeto descrito y el observador que describe están ambos inmóviles.

**Topográfica.** Cuando el objeto a describir está inmóvil y el observador en movimiento.

**Cinematográfica.** Cuando el observador que describe permanece inmóvil, mientras el objeto está en movimiento.

Se debe admitir que esta clasificación es poco útil para nuestros propósitos. En todo caso, lo más rescatable de ella es constatar lo relacionado con el observador. En cada uno de los tipos de descripción diferenciados siempre queda claro que existe un observador presente. Claro que nada se dice respecto a si ese observador tiene la capacidad innata de captar una realidad objetiva.

Otra clasificación de la descripción está relacionada con el tipo de objeto que ella desea describir. Así, tenemos una «prosopografía», si nos dedicamos a describir los aspectos físicos de una persona; una «etopeya», si decidimos describir los aspectos y cualidades morales de la misma (Marchese y Forradellas, 1989); y, una «topografía», si tenemos la intención de describir un lugar o paisaje.



Para nuestros propósitos, sin embargo, la clasificación más importante es aquella que dice relación con el fin de la descripción. Atendiendo a sus fines, la descripción se puede clasificar en: «descripciones literarias» y «descripciones científicas».

Se acepta generalmente que una «descripción literaria» representa aspectos de mundos imaginarios, es decir, de mundos que son inventados por la mente del escritor. Además, la descripción literaria tiene como fin provocar en el lector una impresión - agradable o desagradable - o un sentimiento - de repulsa, dolor, alegría, admiración, etc. - mostrando lo que describimos en forma tal que cause la impresión o el sentimiento que nos hayamos propuesto. Atiende, pues, más al propósito estético, psicológico moral, que al mimético o científico.

Por su parte, la «descripción científica» tiene por fin dar a conocer un fenómeno real: sus partes, funcionalidad, cualidades, uso y finalidad. Los elementos fundamentales de la misma son: (a) la precisión y la objetividad en la observación, (b) la claridad en la exposición, mediante la justeza y exactitud de las palabras que se emplean, y (c) la lógica presentación de los elementos, a través de una estricta y rigurosa ordenación de los mismos. En la descripción científica se debe usar un lenguaje de valor denotativo, ausente de connotaciones - valor figurado, metáfora, etc.

La descripción científica representa la realidad, la descripción literaria mundos imaginarios o de fantasía. Ya hemos hablado de la realidad, pero ¿qué hay de la fantasía? Si el lenguaje descriptivo es referencial: ¿a qué hace referencia una cuento o una novela como hechos no-reales? ¿Qué es la fantasía? José Ferrater Mora (1993:143) dice:

"Entendemos por fantasía la actividad de la mente [...] que produce imágenes. Para Platón la fantasía es la representación que surge del "aparecer" y en este sentido se contrapone al conocimiento del ser o realidad. [Para Aristóteles] la fantasía radica en nuestro poder de suscitar imágenes aun cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones."

Se ha escrito mucho más sobre este concepto. Pero lo que nos interesa resaltar en esta oportunidad es la diferencia entre representación de la realidad y representación de fantasías. Por un lado, la realidad es lo dado a la percepción; lo objetivo que el "ojo" del observador captura. Pero la fantasía - lo imaginario - no está allí para ser percibido, sino que está en la mente del observador, ¿en qué lugar o dimensión? Esta es una pregunta aún sin respuesta.

La diferencia fundamental entre una descripción de la "realidad" y una descripción de algo "irreal" o "fantástico" sería que, en el primer caso, estaríamos frente a un conjunto de distinciones e indicaciones socialmente compartido, que, por este mismo motivo, se podría verificar intersubjetivamente. En el segundo caso, estaríamos frente a un tipo de ficción que no es socialmente compartido, pero que, además, no se puede verificar intersubjetivamente.

Lo anterior explica porque las descripciones literarias se caracterizan por la libertad que tiene el individuo para construir, sobre la base del mismo texto - en tanto marcas -, significaciones tan diferentes de la de otros.

En términos lingüísticos más específicos, las características más sobresalientes de la descripción se pueden resumir, siguiendo a M. Alvarez (1993), en tres puntos:

**Las formas verbales.** Las formas verbales más utilizadas en los textos descriptivos suelen ser el presente y el pretérito imperfecto. Mediante el presente se comunica el carácter intemporal de la materia descrita; el pasado, sin embargo, la circunscribe a un determinado período temporal, pero en ambos casos se destaca la intención de no mencionar el final de la acción.

**El sustantivo y adjetivo.** En los textos descriptivos suelen predominar los nombres, sustantivos y adjetivos, puesto que la referencia a objetos es superior a la de las acciones. Los sustantivos abundan en las descripciones porque



dan nombre a los objetos de la realidad, porque clasifican estados y seres a los que, de otro modo, no se les podría precisar. Pero más importante que el sustantivo es el adjetivo. La aparición del adjetivo puede completar la información que el sustantivo nos ofrece, puede matizar el sentido y dotar de una expresividad mayor a la oración. La utilización del adjetivo también es importante porque pone de relieve los componentes sensoriales que existen en toda descripción.

**Figuras del lenguaje.** La descripción se sirve de figuras literarias como la comparación, la metáfora, sinestesia, prosopopeya, aliteración, metonimia, hipérbole y otros, con el propósito de dar mayor expresividad y más personalismo a la visión de lo descrito. Estas figuras no deberían abundar en las descripciones científicas.

Sintetizando un poco, podemos decir hasta aquí que describir es representar con palabras una realidad o fenómeno. Esta descripción puede ser literaria o científica; de personas, lugares o cosas; pictórica, topográfica o cinematográfica; además, en todo tipo de descripción el tiempo presente y pasado son predominantes; también lo son los sustantivos y adjetivos, aunque se puede sospechar que los adjetivos calificativos no deben predominar en las descripciones científicas, pero sí en las literarias. Por último, en la descripción literaria deben abundar las figuras del lenguaje, a diferencia de la descripción científica donde debe primar lo literal y denotativo como garantía de exactitud y objetividad.

Lo fundamental de una descripción objetiva de la realidad es que, como señalan George Lakoff y Mark Johnson (1986:230):

"Para describir correctamente la realidad necesitamos palabras cuyos significados sean claros y precisos, palabras que se ajusten a la realidad.[...] [Así], la gente puede ser objetiva y puede hablar objetivamente, pero sólo puede hacerlo si usa un lenguaje que está clara y precisamente definido, sencillo y directo, ajustado a la realidad. Sólo así se puede comunicar la gente con precisión acerca del mundo exterior, y hacer aserciones que se pueden juzgar objetivamente como verdaderas o falsas."

Si tenemos claro que la realidad surge con el observador y que, por lo tanto, no tenemos acceso a una verdad objetiva, sino a una verdad humana o realidad humana, y que esta realidad es compuesta a partir de la experiencias, entonces, no podemos decir que una descripción sea una representación objetiva de la realidad, sino una ficción de la experiencia del observador o, lo que es lo mismo, una descripción de la realidad, pero entendida como surgida con el observador.

Asimismo, el lenguaje no denota una realidad ni tampoco, una experiencia, sino que connota una experiencia. Lo anterior se debe a que siempre entre el significante y el significado median otras experiencias que hacen a los signos remitirse a otros signos. Por tanto, ni aún en el caso de la descripción de la experiencia podemos afirmar que una descripción es una representación literal de la experiencia. Más bien, existen, al menos, dos posibilidades en relación al significado: (1) que los signos no signifiquen nada más allá de su marca y, (2) que los signos signifiquen más de lo que puede controlar el intérprete. Obviamente, se pueden dar todos los casos intermedios que pueda uno imaginarse.

En base a lo anterior, la verdad de una descripción no tiene que ver con la correspondencia entre palabras y mundo, ni entre palabras y experiencia, sino con su viabilidad y sentido dentro de una comunidad de personas. Todo esto lo afirmo desde la perspectiva de que el observador vive en realidades compartidas, donde lo importante no es la correspondencia del lenguaje con un mundo pre-dado, ni con una experiencia, sino con la posibilidad de compartir significados dentro de una comunidad de habla. Que una descripción sea verdadera, no significa que haya capturado la esencia de las cosas, ni que haya copiado la esencia de la experiencia, tan sólo que ha acompasado un modo de vivir el mundo y que es éste se muestra viable en relación a otras percepciones igualmente construidas.

Debe quedar claro que lo que se cuestiona es el significado habitual asociado a la noción de descripción. Perfectamente podemos seguir hablando de descripción si entendemos que lo que ella representa es una



construcción de la experiencia de un observador que habla desde una comunidad y tradición específicas. En la descripción se nos revela el mundo y el descriptor.

### 3. La Descripción Etnográfica

Bajo el título que nos cobija pretendo hacer una revisión de la noción de «etnografía» y un análisis crítico del concepto de «descripción etnográfica». He separado el tratamiento de estos dos temas sólo por razones analíticas. La descripción etnográfica es, en la práctica, inseparable de todas las otras actividades involucradas en el trabajo etnográfico. El objetivo aquí es llegar a definir qué es una descripción etnográfica y mostrar algunos ejemplos que apoyen mi propuesta.

#### 3.1 La Etnografía

¿Qué es la etnografía? La palabra etnografía significa, en su sentido etimológico, escritura acerca de naciones o pueblos o, también, descripción de pueblos. Este sentido se ha conservado, más o menos, en algunas de las definiciones dadas por algunos antropólogos, considerados clásicos, dentro de la disciplina. Así tenemos que Bronislaw Malinowski, en una nota a pie de página de su famoso libro **Los Argonautas del Pacífico Occidental** (1986:26), dice:

"Empleo la palabra etnografía para los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre."

Su coetáneo A.R. Radcliffe-Brown, en un libro llamado *El Método de la Antropología Social* (1975:152), resalta sólo el aspecto descriptivo de la etnografía:

"El nombre de etnografía se usa generalmente para referirse a relaciones descriptivas de un pueblo o de pueblos."

Otro autor, esta vez norteamericano, de nombre Melville J. Herskovits, apunta en la misma dirección de Radcliffe-Brown. En su libro *El Hombre y sus Obras* (1952:21) señala:

"La etnografía se ocupa de la descripción de las culturas concretas."

Más recientemente, los antropólogos George E. Marcus y Dick E. Cushman (1982:26) han definido la etnografía como:

"[...] un informe que resulta del hecho de haber realizado trabajo de campo."

Si bien aquí los autores no hablan de descripción, ya que la representación de la realidad admite muchos otros modos de escritura, destacan el carácter textual de la noción, hecho que nos remite nuevamente a su sentido etimológico.

Cuando se habla de la etnografía como descripción, generalmente, se la distingue de la etnología. La distinción etnografía/etnología dice relación con los objetivos que tiene cada una de estas actividades. Así, la etnografía sería la parte empírica de la investigación antropológica, aquella encargada de recolectar y presentar los datos. En cambio, la etnología se preocuparía de la comparación e interpretación de los datos con fines explicativos y teóricos. Ricardo E. Latcham, en un texto titulado *Conferencias sobre Antropología, Etnología y Arqueología* (1915:70), decía al respecto:

"La Etnografía, o descripción detallada de la vida de los pueblos, proporciona los datos a la Etnología, que los estudia en conjunto para sacar las consecuencias, conclusiones y leyes que obran en el desarrollo de la civilización y del progreso."

Lo dicho hasta aquí puede causar la impresión, y con razón, de que la etnografía sólo tiene que ver con la descripción de pueblos y culturas. Sin embargo, sólo debemos leer otros libros para darnos cuenta de que esto no



es así. Mucha agua ha pasado bajo el puente. Por ejemplo, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, en el libro *Antropología Estructural* (1969:2), nos define la etnografía tomando en consideración el aspecto observacional y analítico de esta práctica:

"La etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad."

Esta visión de la etnografía nos acerca a la idea, bastante arraigada en el sentido común antropológico, de que hacer etnografía consiste en hacer "trabajo de campo", es decir, en ir donde los nativos (pueblo) que queremos estudiar, vivir con ellos uno o dos años aprendiendo su lengua y costumbres, para luego retornar a casa - a nuestros centros de estudio - y escribir un informe sobre lo observado y vivido. Algunos antropólogos llaman a este punto vivencial del trabajo de campo: "observación-participante", para señalar el carácter doble de la investigación etnográfica. Por un lado, «participar» sería incorporarse, lo más posible, a la cultura en estudio; y, «observar» sería alejarse mentalmente de esa participación para reflexionar "objetivamente" sobre los hechos. Pero antes de poder llegar a hacer observación-participante, el etnógrafo debe cruzar la distancia cultural que lo separa de sus sujetos de estudio. Esto es lo que algunos han llamado el "viaje iniciático" del etnógrafo. Podemos observar mentalmente esta transición al leer un segmento del ensayo "Juego Profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", del antropólogo Clifford Geertz (1990:339-342), que apareció publicado por primera vez, en inglés, en el año 1972 en la revista *Daedalus*. El relato donde se nos muestra este "viaje iniciático" se encuentra bajo el subtítulo de: "La incursión policial", en el comienzo del texto. Este dice así:

"A principios de abril de 1958, mi mujer y yo, con algo de fiebre palúdica y desconfiados, llegamos a una aldea de Bali que nos proponíamos estudiar como antropólogos. Era una población pequeña de alrededor de quinientos habitantes y relativamente alejada de todo centro, era un mundo en sí misma. Nosotros éramos intrusos, intrusos profesionales, y los aldeanos nos trataron como, según parece, los balineses siempre tratan a la gente que no pertenece a su vida, pero que, así y todo, se les impone: como si no estuviéramos allí. Para ellos, y hasta cierto punto para nosotros mismos, éramos seres humanos invisibles, no personas, espectros....]"

Este segmento del relato marca la etapa previa a la iniciación: la más absoluta alineación respecto a la comunidad que posteriormente los acogerá. El relato más adelante sigue así:

"Mi mujer y yo nos encontrábamos todavía en la etapa de ráfaga de viento, una fase sumamente frustrante hasta el punto de que uno comienza a dudar de si después de todo es una persona real, cuando más o menos a los diez días de nuestra llegada tuvo lugar una gran riña de gallos en la plaza pública con el fin de reunir fondos para una nueva escuela."

Este punto el relato nos prepara y anuncia el inicio del viaje; la crisis que precede al cambio. Luego de unas cuantas riñas de gallos, y tras contarnos que las riñas están legalmente prohibidas en Bali, Geertz nos cuenta:

"En medio de la tercera riña, con centenares de personas [...] fundidas en un solo cuerpo alrededor del reñidero, apareció un superorganismo en el sentido literal del término, un camión atestado de policías armados con ametralladoras. En medio de desaforados gritos de "¡pulisi! ¡pulisi! lanzados por la muchedumbre, los policías saltaron al centro del reñidero y comenzaron a blandir sus armas como gánsteres de una película, aunque no llegaron hasta el punto de dispararlas. [...] Todo era confusión, polvo y pánico.

"De conformidad con el bien establecido principio antropológico "Donde fueres haz lo que vieres", mi mujer y yo decidimos [...] que lo que debíamos hacer era también escapar. Echamos a correr por la calle principal de la aldea hacia el norte alejándonos del lugar en que vivíamos, pues nos encontrábamos en aquel lado del reñidero. Después de haber recorrido cierta distancia, otro fugitivo se metió repentinamente detrás de una empalizada -que resultó ser la de su propia casa- y nosotros, no viendo por delante más que campos de arroz y un alto volcán, lo seguimos."

Geertz cuenta luego que entrando al patio de la casa se preparó una mesa y comenzaron a beber té mientras componían sus figuras. Los policías dieron con ellos y ocurrió lo siguiente:



"Al reparar en mí y en mi mujer, "gente blanca", el policía tuvo la clásica reacción tardía de los balineses ante un hecho inesperado. Cuando volvió a ser dueño de sí mismo nos preguntó aproximadamente qué diablos estábamos haciendo ahí. Nuestro amigo desde cinco minutos antes acudió instantáneamente en nuestra defensa, hizo una apasionada descripción de quiénes éramos y de lo que hacíamos, tan detallada y precisa que me tocó a mi vez asombrarme [...]. Dijo que teníamos perfecto derecho de estar en aquel lugar [...], dijo que éramos profesores norteamericanos, que contábamos con la protección del gobierno, que estábamos allí para estudiar la cultura del lugar [...] El policía se retiró bastante cabizbajo. Y después de un rato [...] también nosotros nos marchamos."

Después del huracán, viene la calma. Todo ha cambiado:

"Por la mañana siguiente la aldea era para nosotros un mundo completamente distinto; no sólo no éramos invisibles sino que de pronto nos habíamos convertido en el centro de la atención de todos, en el objeto de efusivas y cálidas expresiones y muy especialmente en un objeto de diversión [...]. En Bali ser objeto de chanzas es ser aceptado. Aquél fue el momento de cambio total de nuestras relaciones con la comunidad, y ahora ya nos encontrábamos literalmente "adentro". Toda la aldea se abrió para nosotros [...]. De pronto fui aceptado de una manera inusitada y completa en una sociedad en la cual resulta extremadamente difícil penetrar a los extranjeros [...]. Cuando me marché del lugar, había pasado más o menos tanto tiempo observando riñas de gallos como observando la hechicería, los riesgos, las castas y los matrimonios."

El viaje se ha consumado. Ahora, después de la participación, es posible comenzar a observar la cultura. Este es el final del viaje iniciático y el comienzo de una navegación más tranquila por los mares de la cultura local. Después vendrá el regreso a casa y el escribir.

Una vez asegurada la estadía en el campo, el etnógrafo comienza la etapa de recolección de datos. Muy a menudo, esta etapa, que en realidad comienza, naturalmente, desde el primer día, es considerada el quid de la actividad etnográfica. Existen un sinnúmero de técnicas de recolección de datos. Un listado tradicional de estas técnicas lo podemos encontrar en el famoso texto *Notes and Queries on Anthropology* (Guía de Campo del Investigador Social, 1956), publicado originalmente en el año 1874 en Gran Bretaña. En la parte titulada "Métodos" (Ibid:10) leemos lo siguiente:

"En toda cultura o área se puede recoger información por dos métodos principales: 1) Observación directa; 2) Observación indirecta. Ambos métodos no se excluyen, sino que deben usarse en constante integración. [En todo caso], el método ideal es la observación directa complementada con el interrogatorio. Lo mejor es comenzar la investigación por algún acontecimiento que se haya observado directamente, y seguirlo con una serie de preguntas hasta llegar a los detalles, variaciones, acontecimientos análogos, etc."

Después de una serie de recomendaciones relativas al uso de la observación indirecta y de cómo realizar una investigación de campo, las *Notes* nos llevan a la parte referente a las "Técnicas de Investigación". Aquí se nos introduce al tema contándonos acerca de la "situación personal" del etnógrafo en el campo, de la "lengua como instrumento de trabajo", del "empleo de términos nativos" y de la "selección de informantes". Posteriormente, arribamos de lleno al tema de las técnicas de recolección de datos. Se describen las siguientes: (1) Notas descriptivas y registros escritos (2) Mapas, planos, diagramas, dibujos y fotografías, (3) Textos nativos, y (4) Datos genealógicos y censo.

Respecto a las notas de campo se nos dice (Ibid:19):

"No debe nunca confiarse ningún dato a la memoria. Durante el trabajo de campo se procurará anotar todas las cosas lo antes posible. Deberá observarse cuál es la actitud de los nativos respecto a tomas notas en público."

Según el *Notes and Queries*, son tres las categorías principales en que pueden agruparse las anotaciones (Ibid:19):



- "a) Relatos de acontecimientos que uno ha observado y la información que se ha obtenido al respecto.
- b) Relatos de actividades o ceremonias de larga duración.
- c) Diario."

Un ejemplo clásico de diario de campo lo constituye el Diario de Campo en Melanesia (1989) de Bronislaw Malinowski. En él podemos leer (Ibid:33), a viso de muestra, lo siguiente:

"Port Moresby, 20 de setiembre de 1914. El 1 de setiembre dio comienzo una nueva época en mi vida: una expedición totalmente por mi cuenta a los trópicos. El martes, 1-9-1914, fui con la British Association hasta Toowoomba. [...]

El sábado, 12-9, llegada a Nueva Guinea. Por la mañana, la niebla que cubría las montañas se divisaba desde lejos. Una sierra muy alta detrás de las nubes, con toda otra serie de sierras y collados por debajo de ella. Acantilados rocosos que llegan hasta el mar. El viento era más bien frío. Frente a la costa un arrecife de coral, y el wreck [restos del naufragio] del Merry England a mi derecha."

Más adelante, el 31 de octubre, anotaba (Ibid:56):

"Derebai, una aldea de la costa de Nueva Guinea, 31-10. Luego hice unos apuntes en mi diario e intenté sintetizar resultados, repasando Notes and Queries."

El Notes and Queries nos dice que la mejor forma de hacer observación directa es complementándola con un "interrogatorio", es decir, con entrevistas. Sin duda, no sólo de observación vive el hombre, también conversamos y dialogamos con los sujetos. Geertz (1990:27) dice:

"Como experiencia personal la investigación etnográfica consiste en lanzarse a una desalentadora aventura cuyo éxito sólo se vislumbra a lo lejos; [...] No tratamos (o por lo menos yo no trato), de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos y los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce."

En realidad un tiempo considerable de la actividad etnográfica se pasa dialogando. Por esto, Alberto Rivera y Stephen Gudeman (1989:28), dos antropólogos con trabajos de campo en Colombia, han enfatizado el carácter conversacional de la práctica antropológica, algo que la idea de "observación-participante" había nublado. Así, para ellos la práctica de la conversación o diálogo, en el terreno y otros lugares, es la praxis de la antropología:

"El trabajo de campo, en sí es una perpetua discusión, y proponemos el modelo de la "conversación" como la práctica de la antropología y como la actividad de otras culturas."

Dos ejemplos clásicos de diálogo etnográfico son los reproducidos por Paul Radin, en su libro El Hombre Primitivo como Filósofo (1960), entre el físico J.R. Walker y el shamán de la tribu Oglala llamado Finger, y el diálogo entre E.E.Evans Pritchard y un nativo Nuer llamado Cuol, que éste reproduce en la introducción de su libro Los Nuer (1983). Mostraré un segmento del primero y la totalidad del segundo para que nos formemos una idea de cómo luce un diálogo tipo entrevista:

Walker. Yo oí a usted, cuando cayó un meteorito, proferir una exclamación e inmediatamente después dirigir la palabra al pueblo. Luego lo vi quemar hierbas aromáticas: ¿Quiere decirme por qué hizo eso?

Finger. Usted es un mago blanco y quiere conocer los misterios de los lakota. ¿Por qué quiere saber estas cosas?

Walker. Los ancianos indios que las conocen pronto morirán y se habrán ido, y como los indios jóvenes las ignoran, ellas se perderán. Quiero escribirlas para que se conserven y vuestra gente pueda leerlas en años futuros. ¿Me las dirá usted?



Finger. Mi padre era un shamán y me enseñó los misterios de los shamanes; y yo estoy dispuesto a contárselos a usted. ¿Qué quiere saber?

Walker. Cuando cayó el meteoro, usted exclamó en alta voz: Whohpa Wohpeee... ¿Por qué lo hizo?

Finger. Porque eso es wakán.

Walker. ¿Qué es wohpa?

Finger. Lo que usted vio. Una de las estrellas que caía.

Walker. ¿Qué es lo que hace caer las estrellas?

Finger. Taku Shkanshkan.

Walker. ¿Por qué Taku Shkanshkan hace caer las estrellas?

Finger. Porque él hace caer todo lo que cae y moverse todo lo que se mueve.

El texto recién expuesto muestra el típico diálogo pregunta/respuesta. El tema, más que filosófico es religioso. El etnógrafo no emite juicio crítico o cuestiona la lógica y contenidos de lo que Finger dice, sólo se remite a tomar nota. Lo anterior es comprensible dado el interés conservatorio que Walker manifiesta.

El diálogo entre E. E. Evans-Pritchard y Cuol, si bien también asume una forma de preguntas y respuestas, tiene otro tono. Veamos:

Pritchard. ¿Quién eres tú?

Cuol. Un hombre.

Pritchard. ¿Cómo te llamas?

Cuol. ¿Quieres saber mi nombre?

Pritchard. Sí.

Cuol. ¿De verdad quieres saber mi nombre?

Pritchard. Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.

Cuol. De acuerdo. Soy Cuol. ¿Cómo te llamas tú?

Pritchard. Me llamo Pritchard.

Cuol. ¿Cómo se llama tu padre?

Pritchard. Mi padre se llama también Pritchard.

Cuol. No, eso no puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre.

Pritchard. Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?

Cuol. ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?

Pritchard. Sí.



Cuol. ¿Qué harás, si te lo digo? ¿Te lo llevarás a tu tierra?

Pritchard. No quiere hacer nada con él. Simplemente quiero conocerlo, puesto que estoy viviendo en tu campamento.

Cuol. Bueno, somos los lou.

Pritchard. No te he preguntado el nombre de tu tribu. Ya lo sé. Te pregunto el nombre de tu linaje.

Cuol. ¿Por qué quieres saber el nombre de mi linaje?

Pritchard. No quiero saberlo.

Cuol. Entonces, ¿por qué me lo preguntas? Dame un poco de tabaco.

Lo que vemos en el caso de Evans-Pritchard es una resistencia dialógica. Esto se confirma además por el contexto dentro del cual el diálogo se produjo: dominación colonial y reciente lucha interna. Los ánimos no estaban como para cooperar. Esto es importante porque nos señala que el etnógrafo debe ser sensible a los contextos históricos y sociales dentro de los cuales desarrolla su investigación.

Siempre se le advierte al aprendiz de etnógrafo que sea cauteloso a la hora de entrenar en una comunidad humana. Un principio antiguo válido en este contexto es el que dice: donde fueses has lo que vieses. Hacer lo que viésemos puede sin duda, en muchos casos, afectar nuestro gusto, sensibilidad y ética. En este caso, más recomendable es practicar la virtud de la prudencia.

Una vez revisadas algunas de las técnicas de recolección de datos, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿son estas técnicas, y aún otras que no he revisado, lo que definen a la actividad etnográfica?:

"Desde cierto punto de vista, el de libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. (Geertz, 1990:21)."

Pero, más adelante Geertz agrega:

"Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, 'descripción densa'."

Geertz no niega el valor de las técnicas para recolectar datos, pero para él no definen la esencia de lo que significa hacer etnografía, es decir, la descripción densa.

La noción de "descripción densa", que Geertz toma, según dice, de Gilbert Ryle, señala el aspecto interpretativo de toda descripción. Para Geertz, el "etnógrafo escribe" o más bien, describe. Si seguimos el razonamiento de Geertz, lo que el etnógrafo describe es la cultura, sus símbolos y significaciones. Pero el etnógrafo no tiene acceso a la cultura de manera directa sino a través de las formas simbólicas. Así, lo que el etnógrafo aprehende son las formas simbólicas que los "nativos" usan para conceptualizar su realidad, por tanto, lo que una descripción representa son las interpretaciones de los nativos respecto a su mundo. De este modo, la descripción se vuelve una interpretación de una interpretación.

Con el tiempo han surgido otros modos de comprender la etnografía, como los representados por la "nueva etnografía", la "etnografía del habla", la "etnografía de la comunicación", la "etnografía dialógica" y la "etnografía poética", entre otros. Cada uno de estos modos de comprender la actividad etnográfica se enfoca en algún aspecto de la experiencia etnográfica ya sea como objeto de estudio o como método de investigación. Sería largo explicar



en qué consisten cada una de estas maneras de entender la actividad etnográfica. Lo que interesa resaltar en esta ocasión es que el foco central de la etnografía ha sido, más o menos siempre, un vaivén entre lo "empírico" y "descriptivo" de su labor.

Para Clifford Geertz (1989), la etnografía como actividad empírica tiene que ver con el "estar allá" en el trabajo de campo, entre nativos, en mimesis y participación reflexiva con los otros. En cambio, la etnografía entendida como descripción cultural comporta un "estar aquí", entre antropólogos, entre pares, escribiendo para una comunidad lingüístico cultural de la que, generalmente, se forma parte.

### 3.2 La Descripción Etnográfica

¿Qué es, pues, una descripción etnográfica? La respuesta a esta pregunta debería salir transparentemente a través de lo dicho en las páginas anteriores. Pienso que es pertinente decir que una descripción etnográfica es aquella representación/construcción de la experiencia realizada por un etnógrafo. La experiencia representada puede ser variable en contenido y profundidad, pero siempre es una representación mediada por el descriptor. Como bien dijo Clifford Geertz (1989:154):

"Hay toda una serie de pretensiones de este tipo, pero todas tienden a desembocar, de una manera u otra, en un intento de evitar el hecho inevitable de que toda descripción etnográfica es interesadamente casera, es siempre descripción del descriptor, y no del descrito."

¿Cuáles son los contenidos de experiencias que representa el etnógrafo a través de su descripción?. Tradicionalmente, el foco de atención de las así llamadas "etnografías realistas" fue representar una totalidad social y cultural a través de la atención analítica en determinados fenómenos, por ejemplo: la vida económica, las costumbres sociales, y el mundo espiritual de los pueblos en estudio.

Según George E. Marcus y Dick E. Cushman (1982:30-35), la descripción realista en etnografía se ha caracterizado por el siguiente conjunto de convenciones "literarias":

**La escritura narrativa de la etnografía total.** La escritura narrativa típica de la etnografía tradicional se desarrolló en relación de dependencia con las imaginерías analíticas culturalistas y estructural-funcionalistas, las cuales ofrecían una respuesta fácil y sorprendentemente coherente al problema de la representación de las relaciones entre el todo y las partes. Como el objetivo del escritor antropológico era la "etnografía total" (la descripción de otra cultura o sociedad), la solución obvia consistía en atravesar, en orden secuencial, las unidades (complejos culturales o instituciones sociales) en las que -según se suponía sobre bases teóricas- las culturas o las sociedades estaban divididas. El resultado fue una tabla de contenidos ortodoxa (geografía, parentesco, economía, política, y religión).

**La presencia no intrusiva del etnógrafo en el texto.** Esto alude al punto comentado en la primera parte de este trabajo, es decir, a la marcada ausencia del narrador como una presencia en primera persona en el texto etnográfico, y el predominio en su lugar de un narrador científico (invisible u omnisciente) que sólo se manifiesta como un observador desapasionado. Por otro lado, la tercera persona, colectiva y plena de autoridad ("el joven empujó la canoa") reemplaza a la primera persona, más falible ("yo vi que el joven empujó la canoa"). El uso del descriptor omnisciente aumenta la sensación de objetividad científica.

**El común denominador personal.** Esto apunta a la desaparición, en la presentación, del sujeto como individuo y su reemplazo por conceptos tales como: Otro, Carácter Nacional, Nativos, Modelo Normativo de Rol, y Datos. Así, esos conceptos tendían a crear una imagen de los individuos como entes abstractos que obedecían a impulsos colectivos y patrones de conducta mecánicos.

**La marcación de la experiencia del trabajo de campo.** Desde los mismos inicios de la etnografía realista, ciertas indicaciones directas de las condiciones y experiencias del trabajo de campo resultaban cruciales para establecer la



autoridad global de los textos antropológicos. Esta marcación generalmente estaba relegada a los prefacios, introducciones, notas a pie de página y apéndices. Al establecer este hecho, la etnografía adquiriría un status de realidad insoslayable.

**El foco en las situaciones de la vida diaria.** En relación al punto anterior, la presentación de detalles de la vida cotidiana de los pueblos en estudio validaba la sensación de intimidad del etnógrafo para con sus sujetos, afirmando aún más la idea de que realmente el etnógrafo "estuvo allí".

**La representación del punto de vista nativo.** Este ideal, tempranamente manifestado por Malinowski en su libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, representa el deseo de presentar el material como si fuera producto del punto de vista de los sujetos de estudio, más que el producto de la subjetividad del etnógrafo. Desde cierta perspectiva, este es un deseo en extremo objetivista: los sujetos como realidad satisfacerían el ideal de la realidad hablando por sí misma.

**La extrapolación estilística de datos particulares.** El estilo de reporte etnográfico siempre tendió a la generalización, en vez de mantenerse al nivel del mero detalle de hechos particulares recogidos durante la investigación. Los particulares de cualquier cosa rara vez se presentaban en su individualidad, más bien se los amañaba en una afirmación de tipicidad (un ritual típico, una práctica matrimonial típica, una típica reunión de la aldea, etc.).

**Embelllecimiento por medio de la jerga.** Otro elemento en el estilo de la etnografía realista fue el desarrollo y el uso de términos pertenecientes a una jerga, cuya sola presencia ha sido una de las demostraciones genéricas más claras de que un texto constituía una etnografía. Además, el empleo de esta jerga servía para afirmar la competencia antropológica del autor. Algunos términos comunes son: endoculturación, socialización, cultura, ritos, parentesco, cognados, área cultural, totemismo, magia, etc.

**Exégesis contextual de los conceptos y el discurso nativo.** Dado que trabajar en la lengua nativa es uno de los pilares que sustentan el trabajo de campo, la evidencia de la competencia lingüística del etnógrafo es una de las representaciones claves y más substantivas que se pueden lograr en texto etnográfico. Este es otro factor de autoridad en la etnografía. Admitir incompetencia o reconocer el uso de intérpretes equivale a cuestionar seriamente esa autoridad.

El conjunto de convenciones recién esbozado tiene como principal función, aunque sea inconscientemente, la de transmitir una sensación de realismo y objetividad al lector. Esto debe ser codificable por parte del lector para que cumpla su efecto. De lo contrario, el texto etnográfico no se considerará serio o real.

Lo que estas convenciones nos muestran es que la descripción etnográfica es una ficción, en el sentido de una composición de elementos, altamente heterogéneos, de la experiencia. El etnógrafo toma "datos" de sus notas de campo, fotos, diario, entrevistas, grabaciones, etc., y luego los amalgama con conceptos teóricos y abstracciones de la experiencia para producir -construir- un relato o descripción de la realidad social o cultural estudiada. Como nos comenta Geertz (1990:28):

"En suma, los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden [...]. De manera que son ficciones: ficciones en el sentido de que son algo "hecho", algo "formado", "compuesto" -que es la significación de fictio-, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de 'como si'."

Del flujo de experiencias el etnógrafo rescata aquellas más significativas para su propósito a mano, generando de ese modo un relato coherente a sus ojos y, ojalá, a los del lector. Walter J. Ong (1987:137-138), en relación al tema de la experiencia y el relato, ha dicho:



"El saber humano procede del tiempo. Aún detrás de las abstracciones de la ciencia, se encuentra la narración de las observaciones, con base en la cual se han formulado las abstracciones [...]. Detrás de los proverbios, los aforismos, la especulación filosófica y el ritual religioso, está la memoria de la experiencia humana, esparcida en el tiempo y sujeta al tratamiento narrativo [...]. Todo esto equivale a afirmar que el saber y el discurso surgen de la experiencia humana y que la manera elemental de procesar verbalmente la experiencia humana es dando cuenta de ella [narrativamente]."

Si bien aquí hemos hablado fundamentalmente de la idea de descripción, no debemos olvidar que la función principal de la ella es representar; en ese sentido, la narración y el relato también son modos de representación y, de hecho, las etnografías más descriptivas no pueden obviar el recurrir al relato en varios pasajes de su desarrollo. Más aún, podemos llegar a especular, siguiendo a Walter J. Ong, que incluso la descripción es un producto derivado de la narración. En todo caso, y para dejar claro este punto, lo más distintivo de la narración como modo de representación es que cuenta la historia de unos personajes, sus acciones y motivaciones en función de una trama. La trama representa aquí el argumento que encadena las acciones de los personajes. En la descripción etnográfica, el relato se da generalmente en la introducción del texto, donde se cuenta cómo se originó la investigación y las circunstancias que rodearon los hechos fundamentales. Hoy día en la etnografía la noción de relato está siendo más apreciada que la descripción. A mi modo de ver, esta tendencia es muy interesante, pero se enfrenta a los mismos problemas epistemológicos que la descripción enfrenta.

Me gustaría ilustrar esta idea de que la descripción es una ficción del descriptor, analizando brevemente algunos pasajes de la obra del R.P. Martín Gusinde **Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam** (1982). De este texto tomaré algunos segmentos de la parte referente a la Vida Económica.

Luego de hablarnos de la Patria e Historia de los Selk'nam, el padre Martín Gusinde, en la segunda parte del texto, procede a contarnos acerca de la Vida Económica de estos indígenas australes. Su descripción comienza así (Ibid.:175):

"El territorio a que ha quedado reducida la patria de los selk'nam es la Isla Grande, en el borde más meridional del espacio vital. Bajo un cielo inclemente, en condiciones climáticas desoladoras, el suelo no rinde más que frutos insignificantes y únicamente unos pocos representantes del mundo animal, los más sufridos, logran adaptarse. Desde un principio el hombre desplazado a estas regiones debió reducir sus exigencias a un mínimo para poder sobrevivir. De hecho, el indio se acomodó a entera satisfacción a su patria inhóspita y precaria, logrando una adaptación óptica a su medio ambiente. Podría hablarse realmente de un optimum adaptationis. Esto salta a la vista en las manifestaciones culturales más insignificantes; al cabo de largas reflexiones y comparaciones, no podemos menos que expresar nuestra admiración por su alto grado de capacidad intelectual, pues con exquisito ingenio crearon lo más funcional a partir de medios exteriores sumamente limitados."

En este párrafo introductorio, a la vida económica de los Selk'nam, lo primero que puede llamarle la atención al lector es el carácter «extremo» de las condiciones de vida de los indígenas. Todo en el discurso de Gusinde nos revela cómo, para él, el "espacio vital" Selk'nam representa lo precario y marginal de la existencia: "Bajo un cielo inclemente, en condiciones climáticas desoladoras...". Pero, he ahí lo glorioso de estos nativos, a pesar de estas terribles condiciones ambientales ellos han logrado adaptarse hasta el punto de lograr un: "optimum adaptationis". Dado este hecho no cabe más que: "expresar nuestra admiración por su alto grado de capacidad intelectual, pues con exquisito ingenio crearon lo más funcional a partir de medios exteriores sumamente limitados". Yo no sé si para los Selk'nam la vida, bajo esas condiciones descritas por Gusinde, era tan terrible y desoladora, pero seguramente si otro etnógrafo tan etnocéntrico como el nuestro, al menos en esto, hubiera visto lo que Gusinde vió, sin duda afirmaría lo mismo. Casi siempre se dice de los pueblos que los etnógrafos estudian que viven bajo condiciones extremas e inhumanas. Nosotros, como etnógrafos conscientes de la construcción de la realidad, no podemos menos que cuestionar la evaluación inicial hecha por el padre Gusinde. Pero, sigamos más adelante.



Después de hablarnos acerca del tipo de caza ("caza inferior") que deben practicar estos indígenas, dadas sus condiciones ambientales, y de contarnos acerca de su sistema social fundado en el nomadismo, también "inferior", nos describe su aspecto físico (Ibid.:176):

"Por otra parte, la contextura física de estos indios los favorece en grado sumo. La talla alta y erguida, la mirada abierta y penetrante, la armonía de los miembros, la esbeltez de sus formas agradables, que destacan levemente su musculatura bien desarrollada, su cuerpo ágil y flexible, su tenaz resistencia, que nace del constante ejercicio a que someten su cuerpo, no sólo se conjugan para formar un individuo hermoso, sino que lo ponen en condiciones de dominar eficazmente las riquezas y potencialidades de su tierra."

Esta prosopopeya no representa la experiencia de ver un individuo específico, sino que es una abstracción de la experiencia, es decir, una ficción acerca de la figura de un Selk'nam tipo: "la contextura física de estos indios...". En la descripción de esta contextura tipo sobran los adjetivos, adjetivos que nos revelan la sensibilidad de un sujeto cognoscente: "forman un individuo hermoso". Todas estas características físicas colocan a los Selk'nam en la posición de "dominar eficazmente las riquezas y potencialidades de su tierra". La palabra "dominar" no es inocente en la voz de Padre Gusinde, recordemos que él es un sacerdote Católico, y en la religión Católica Dios nos dio la tierra para dominarla y enseñorearnos de ella.

Luego de esta breve introducción a la vida económica de los Selk'nam, el Padre Martín Gusinde divide el texto en las siguientes secciones:

#### A. La vivienda

1. La ausencia de asentamientos estables
2. La choza
3. El paraviento
4. La permanencia dentro de la vivienda
5. El campamento estable
6. El fuego

#### B. El vestido

1. La función del vestido
2. La preparación de la pieles
3. El vestido del hombre
4. El vestido de la mujer
5. El vestido de los niños

#### C. Higiene personal y adorno del cuerpo

1. El aseo personal
2. La higiene en la choza
3. La pintura del cuerpo
4. Objetos de adorno

#### D. Armas, instrumentos y utensilios

1. El arco
2. La flecha
3. La aljaba (o carcaj)
4. El tiro de arco
5. La honda
6. El venablo (o azagaya) de pesca
7. El venablo para leones marinos de los haus
8. El gran arpón de los haus
9. El cuchillo



10. El formón
11. El raspador
12. La lezna
13. Objetos de cuero
14. El cesto
15. Las habilidades técnicas
16. Hallazgos de instrumentos líticos prehistóricos

#### E. La obtención de alimentos

1. La caza del guanaco
2. Cómo se cazan y capturan cururos
3. La caza de leones marinos y zorros
4. La caza de aves
5. Cómo pescan los hombres con red y con sedal
6. Cómo buscan alimento las mujeres

#### F. El modo de alimentación

1. Diversas limitaciones
2. Cómo preparan sus alimentos
3. Cómo conservan sus alimentos
4. Son selectivos

#### G. La inquieta vida nómada

1. ¿Por qué son un pueblo en constante movimiento?
2. El indio en camino
3. El selk'nam en perfecta adaptación a su medio ambiente

Bajo la denominación de "Vida Económica" encontramos una extensa variedad de temas. El colocarlos todos bajo esta designación nos muestra un primer nivel de construcción textual. Uno podría preguntarse, por ejemplo: ¿qué tienen que ver con la vida económica asuntos tales como "el aseo personal" y "la higiene en la choza"? En otro sentido, el modo en que Gusinde dispone los temas no refleja necesariamente el modo en que la experiencia se presenta a todo observador, perfectamente podríamos variar su ordenación sin afectar mayormente su comprensión. Pero, mejor es ver cómo Gusinde compone una secuencia de experiencias más concretas. Para ello analizaremos un segmento descriptivo de la sección "La obtención de alimentos" que se refiere a la caza y captura de "cururos" (Ibid:258-259):

"Estos animales [los cururos] duermen de día y sólo abandonan su guarida al ponerse el sol, para procurarse alimentos. Es entonces que se escucha el suave y extraño chirrido que, al caer la noche, corta el silencio de la extensa llanura. Los muchachos y los hombres salen pues en busca de los nidos; en algunos casos también van mujeres. Comúnmente el buscador persigue a flor de tierra un pasillo subterráneo que desemboca en el nido mismo. Lleva un palo de un metro de largo aproximadamente, que abajo termina en punta y arriba está recubierto de un pequeño botón de cuero para protección de la mano. Tanteando lo introduce en la tierra a cortas distancias hasta que da con el nido mismo. Golpeando con los puños y pies con cuidado y con el mínimo ruido posible trata de descubrir el lugar que suene a hueco, bajo cuya delgada capa de tierra se encuentra el nido propiamente dicho. El animal está ahora afuera; si se hallara dentro huiría del golpeteo escurriéndose por uno de los pasillos. Como no hay duda de que el nido está vacío en ese momento, el hombre quita la tierra con sus gruesas uñas en una superficie de apenas treinta centímetros de diámetro hasta un palmo o más de profundidad, dejando sólo una capa muy delgada sobre el nido. Allí introduce una pequeña vara o rama que debe indicar este lugar con precisión y mantener alejados a los demás, ya que el nido así señalado le pertenecerá a partir de ese momento. Todos se afanan por descubrir varios nidos a la vez.



"Al alba del día siguiente el mismo hombre se acerca sigilosamente a los puntos marcados y, dando un fuerte golpe con el talón, hunde repentinamente la delgada capa. El animal queda sepultado, aplastado y casi siempre muerto; sea como fuere será fácil de atrapar. Si todavía vive, el indio le atraviesa el pescuezo de un mordisco o se lo tuerce."

El relato, de la caza y captura del cururo, sigue una secuencia temporal lineal. Esta secuencia se asocia, generalmente, al modo natural de estructurar la temporalidad de la experiencia, tal y como señalaba Walter J. Ong. Como la mayoría de los lectores no ha vivido lo relatado por el Padre Gusinde es difícil imaginar todas las evocaciones que la lectura de este trozo libera en el lector. Claro está que no puede representarse algo que no ha sido previamente presenciado. En consecuencia, la pregunta que salta es: ¿qué evoca el lector? En mi caso, las "imágenes mentales" no aparecen como recuerdos de una experiencia que haya vivido, más bien aparecen como una "mezcla de imágenes inespecíficas", fragmentos de experiencias imaginarias que, sin embargo, considero coherentes. No puedo decir que esas imágenes sean una representación de la realidad. Pero, sí puedo decir que son una reconstrucción de la experiencia del etnógrafo. Pero, ¿es la experiencia del etnógrafo lo que el relato evoca?

"Estos animales [los cururos] duermen de día y sólo abandonan su guarida al ponerse el sol, para procurarse alimentos". Este enunciado no es una descripción de la experiencia vivida, es una abstracción construida a partir, suponemos, de la observación sistemática de que esos animales siempre "duermen de día...". La siguiente frase es más cercana a lo vivido: "Es entonces que se escucha el suave y extraño chirrido que, al caer la noche, corta el silencio de la extensa llanura." Con esta oración uno siente estar más cercano a un suceso presencial. Las palabras "...se escucha el suave y extraño chirrido..." son más íntimas, pero aún no aparece el "yo" que las escucha, sino que aparece un "se" abstracto, sin personalidad y carácter. Que no aparezca este "yo" o "tú" nos recuerda que todavía nos encontramos a un nivel abstracto de la experiencia. Esto mismo lo podemos constatar cuando leemos: "Al alba siguiente el mismo hombre se acerca sigilosamente...", donde queda claro que el "hombre" puede ser cualquiera y, no, un sujeto específico. Otro ejemplo se da cuando Gusinde dice: "Los muchachos y los hombres salen pues en busca de los nidos; en algunos casos también van mujeres."

Hay otros ámbitos en los cuales podemos constatar el carácter ficticio de la descripción. Si miramos ahora algunos aspectos lingüísticos como la metáfora veremos que ella estructura la experiencia apelando a dominios externos distintos a lo vivido. Así, por ejemplo, cuando Gusinde dice: "Es entonces que se escucha el suave y extraño chirrido que, al caer la noche, corta el silencio de la extensa llanura", nos encontramos con una metáfora donde el "chirrido" semeja ser un cuchillo u otro objeto filoso que tiene la propiedad de cortar "el silencio de la extensa llanura". Los "chirridos" no son, propiamente hablando, objetos cortantes, sin embargo el significado de esta frase nos hace sentido porque la experiencia admite ese tipo de comparaciones. Para la experiencia de construir y leer un texto, ese tipo de metáforas, y muchos otros, no generan ninguna clase de problema de sentido. Sólo si buscamos un tipo de correspondencia con la realidad nos veremos en problemas a la hora de encontrar el referente de semejante enunciado.

El propósito de estos breves análisis era ejemplificar el discurso epistemológico que he venido desarrollando a lo largo de todo este trabajo. Sin duda, uno podría seguir encontrando muchos detalles dignos de análisis, pero esto no haría más que alargar el trabajo de manera innecesaria. El discurso epistemológico presentado aquí puede servir de base para el análisis de cualquier texto etnográfico. Pero no sólo para el análisis, sino también para la construcción misma de textos etnográficos. El hecho de que la descripción etnográfica sea una ficción no le resta validez. Si los signos usados para distinguir e indicar la experiencia son compartidos por una comunidad, aunque ella no haya participado de la experiencia original, se hace muy probable que lo evocado por el lector sea semejante en coherencia con lo que el autor quiso describir. Siempre, en última instancia, debemos considerar la posibilidad de verificar las indicaciones trasladando nuestra corporalidad al lugar descrito. Si la experiencia vivida no concuerda con lo evocado por el texto, el problema no será el de la objetividad de la descripción, sino un problema de coherencias de la experiencia que, en su oportunidad habrá que explicar y analizar.



#### 4. La Autorrepresentación Nativa

No sólo los etnógrafos representan al Otro. Él o ella también tienen «voz» y pueden representarse a sí mismos. Las «autobiografías» son un tipo de relato en el cual el personaje central de la historia es el mismo relator. El relato autobiográfico representa la vida de un individuo (de manera más o menos extensa, y centrada en uno o varios aspectos), y cuando digo "representa" me refiero a que la construye.

La construcción de la propia autorrepresentación exige bucear por los recovecos de la memoria personal. En esta exploración uno encuentra diversos sucesos experienciales, de los cuales tomamos algunos y dejamos otros. Los criterios de selección que empleamos para tomar ciertos elementos están determinados por el contexto social y emocional dentro del cual nos encontremos. Así, si nos encontramos entre amigos y se nos pregunta por nuestra vida hay ciertas cosas que emergen que no aparecerían si estuvieras entre extraños. Por otro lado, si se nos pregunta por nuestro pasado en un momento de depresión o alegría seguramente los cuentos que contemos serán bastante diferentes. En cualquier caso, los relatos autobiográficos son tan ficticios como lo son las descripciones etnográficas.

En esta parte quiero exponer el relato autobiográfico de un alto representante del Consejo de Ancianos de Rapa-Nui, Don Antonio (los nombres y fechas han sido modificados para resguardar la privacidad de las personas; en todo caso, esto no altera la esencia del relato). Este relato que nació de una entrevista que él me concedió en noviembre de 1989, en Isla de Pascua, en el marco de una investigación sobre la identidad cultural Pascuense.

##### 4.1 Relato Autobiográfico

Fue en la tarde de un día lluvioso cuando conocí a Don Antonio. Me acerqué a su hogar y golpeé tímidamente la puerta. Su casa estaba ubicada en el pueblo-ciudad de Hanga Roa. Abrió la puerta y me hizo pasar amablemente al comedor. Comenzamos a conversar de inmediato. Su esposa se encontraba sentada frente al televisor esperando las noticias de Televisión Nacional. Eran las vísperas de las elecciones presidenciales de 1989.

El ambiente en la isla, a raíz de las elecciones, estaba un poco agitado. No todos los pascuenses compartían las mismas opiniones políticas, aunque muchos no "estaban ni ahí" con el tema. Se decía que Don Antonio era más simpatizante de la Concertación, aunque nunca me lo dijo personalmente, pero en el entendido de que veía que ella permitiría solucionar alguno de los problemas locales más acuciantes.

Don Antonio era un señor de unos 60 años de edad. De aspecto robusto y de estatura mediana. Su postura y mirada revelaban un carácter fuerte, lo que después comprobé durante la entrevista. Su voz firme y pareja inspiraba respeto, lo que me llevó a no interrumpir demasiado la entrevista con preguntas, que para mí, sonaban como impertinentes. De todos modos le pedí:

- Me gustaría que me contara su vida, su historia.

- O sea, ¿cómo? - preguntó.

- Su biografía.

- Ah, ya, ya. O sea, no tan difícil. Yo, como sabe, yo soy nacido en esta isla. Nací el veinticinco de septiembre de mil novecientos veintinueve. Y mi vida se desarrolló en esta isla durante el período de esclavitud de Pascua, en el tiempo de la Compañía Explotadora.

Era una vida muy amarga. La situación en Pascua era una situación desesperada. Vivíamos bajo la presión tanto de la Compañía Explotadora como del Gobernador Marítimo, que era la autoridad máxima que había en Pascua.



A los cinco años, por ejemplo, o sea, a los tres años, falleció mi papá y salimos - somos cuatro hermanos en ese tiempo - de la casa de nuestro abuelo. Y solamente mi abuelo quedó con el hermano mayor nuestro que es /Fernando/, y los otros tres salimos con mi mamá de allegados a varias casas familiares.

Y así se fue desarrollando nuestra vida.

Y en 1940 se casó mi hermana /Toru/, quedando yo y mi otro hermano /Sergio/, que está aquí - /Checho/ -; y a los catorce años falleció mi mamá. Y ahí conocí lo que yo había escuchado que era el Lunes Fiscal. Lunes Fiscal significaba que todas las personas, al cumplir catorce años, tienen que acudir todos los días lunes a trabajar un día gratis al Fisco, como un pago de impuesto, para poder tener derecho a vivir en nuestra propia isla.

Entonces, me tocó el trabajo en la casa del practicante. El practicante, o sea, todo el personal público, que en ese tiempo era de las Fuerzas Armadas, especialmente de la Marina, se consideraba blanco y nosotros eramos negros. Y los negros teníamos que trabajar a los blancos un día a la semana para hacer el trabajo doméstico, y otras personas le tocaba hacer en la calle, en la casa de las monjas, en la casa del Padre Sebastián, y en cualquier otra parte que ellos consideraran que uno tiene que ir a trabajar. Y si a mí, por ejemplo, me quedaba trabajo pendiente yo tenía que hacerlo de dos, tres o cuatro días a la semana y tenía que cumplir, y pobre del que no llega a trabajar, entonces lo castiga con un mes de trabajo para poder pagar ese día, digamos, corresponde como un impuesto al Fisco.

¿En qué consistía el trabajo? Prácticamente, en ese tiempo, no había agua en Pascua, excepto en algunos lugares, y uno tiene que ir a acarrear agua para el servicio de esa familia, familia Blanco. Además, uno tiene que plantar verduras, tiene criar a los chanchos que ellos tienen, y tiene que ir a Rano-Kau, bajar abajo y sacar porotos pascuenses para la alimentación de esta familia y para los chanchos. Entonces, a veces, uno pasaba meses trabajando para ellos. Claro que a uno le daba un plato de sopa, un pan, el pan, digamos, para no morir y seguir trabajando para ellos. Eh, esto, por supuesto, sin pago. Sin pago por el trabajo que uno hace.

Bueno, así se fue desarrollando mi vida.

Pero, dentro de esa misma persona conversaba de que en Chile, /que así ellos hablaban/, existe la justicia, la ley, el pago por el trabajo y tantas cosas.

/Entonces/ la inquietud me entró, pues al mismo tiempo entré al hospital a trabajar voluntario, me interesó de aprender lo que ellos saben para poder enfrentar el futuro, porque me entró la inquietud de llegar al Continente, conocer lo que decía, que yo tengo una patria, tenía o tengo una patria, llegar al Continente, conocer lo que es la ley, conocer lo que la justicia.

Con toda esta inquietud, en 1949, en enero, a fines de enero, llegó el vapor mercante que se llamaba el /Agipel/. Bueno, dejé una parte atrás que voy a retomar.

Nuestra vestimenta, digamos, antes, nuestra, eh, nuestra edad, digamos, de niño, consistía en la chomba que usaban los marineros cuando llegan aquí, íbamos a cambiar por Moai, y ese era nuestro vestido, digamos, sin calzoncillo, sin nada, colocaba chomba larga, digamos, que tapaba el cuerpo y con eso trabajábamos, íbamos a la escuela a estudiar, y hasta que, al menos, ya con este contacto con gente blanco, que decíamos, aprendimos un poco castellano.

Y como decía que, en 1949, en enero, llegó el vapor mercante arrendado por la compañía inglesa Williamson & Balfour, y me escondí en el buque. ¿Cómo podía esconderme cuando era difícil?. Pero nos escondimos siete personas, casi de la misma edad mía, dieciocho, diecinueve años; levantamos la tabla de la centina del buque. La centina es el piso del buque, y abajo donde corre el agua con aceite de la máquina. Entonces, como esto tenía como un metro de profundidad, y uno tenía que entrar acostado, había que tener cuidado de no quedarse dormido para no ahogarse. Entonces, en el buque también la compañía llevaba cueros de vacuno, pero de esos salados,



doblados. Entonces, lo llenamos e hicimos una cama adentro de agua para que uno durmiera, y nos metimos los siete adentro. Estuvimos escondidos ahí, nos subimos el día jueves, y el día viernes en la noche el buque zarpó, de amanecida, sábado.

Estuvimos seis días abajo, y al sexto le avisaron de Pascua al buque que iban siete personas, y nos buscaron, y no encontraron en ninguna parte. Que ellos jamás pensaron de que íbamos a meter en la centina. Tendría que ser un suicida para meterse ahí. Bueno así fue cuando nos encontraron, el buque ya no podía regresar porque ya escaseaba el agua para los animales que llevaban. Y tuve la suerte de llegar un día dos de febrero del mismo año a Valparaíso.

No se cuando apareció. A las ocho de la mañana vimos lo que es parte de Chile.

Vimos las micros, todo el avance diferente que tenía Valparaíso, y en realidad me sentí que yo había llegado al cielo del infierno.

Bueno, llegamos al Continente. Eh, nos llevaron a la sexta Comisaría de Carabineros, en la calle Eusebio Lillo, en Valparaíso, de bajo del cerro Barón, casi cerca de Avda. Argentina. Y ahí estuvimos un mes, por supuesto, preso, para analizar si eramos portadores o no de lepra, porque de eso estábamos acusados. Entonces, después de que terminaron tuvimos la suerte, también, de que en el mismo buque iban, había venido de viaje, el tesorero de la Sociedad Amigos de Isla de Pascua, Doctor Federico /Ferdenmayer/ y el ex intendente de Valparaíso don Alberto Molina Luco, que era el presidente Sociedad Amigos de Isla de Pascua; y, conversó con las autoridades y me asignaron donde íbamos a trabajar.

Como yo había trabajado en el hospital acá, sabía algo, no todo, algo sabía, algo entendía y yo pedía que quería ingresarme a la Marina, especialmente en la rama de enfermero para poder regresar a Pascua y servir a mi gente. Bueno, en eso yo estuve el año 49. Hice el curso de enfermería naval y, en diciembre del mismo año me recibí. Ingresé a la Marina con el grado de grumete enfermero.

Fue harto pesado para mí, costumbres diferentes, incompreensión por el desconocimiento que tenía sobre, digamos, el pascuense. Pero la lucha mía fue bastante dura y superé cualquier dificultades y, al final, en 1974, primero de septiembre, me retiré de la marina con el grado de sargento primero. Y me preparé bastante, me costó sacrificio, pero valió la pena. Ahora me pregunto yo mismo si valió la pena ir al Continente y digo que sí. Pero, volviera para atrás, yo me habría ido de acá. Me habría ido de acá de Pascua. Pero tampoco me quejo, yo soy una persona que sé agradecer a Dios, y a la persona, porque no todas las personas fueron malas. Hubieron personas que me ayudaron.

Hubieron cosas que a mí me tachaban yo sin saber. Mi castellano era muy malo y a veces me preguntaba si yo había hecho esto, y yo decía sí, porque creía, no sé, creía habiendo decir sí quiere decir que no, y bueno, cosas así que me perjudicó bastante a la larga. Pero no importa. Yo no me quejo porque gracias a todo este sacrificio me preparé. Tal como dice la declaración de que, cuando me preguntaron los periodistas a mi llegada a Valparaíso, que por qué me había escondido, y que yo le dije que venía a conocer mi patria, a prepararme un poco para volver y ayudar a mi pueblo que está sumido en esclavitud. Y toda esta declaración mía, yo sabía, la declaración, y últimamente la mandé pedir y me llegó una copia del Diario La Unión de Valparaíso, y La Estrella. Que en este momento tengo ese diario y lo que yo dije en esa oportunidad yo lo estoy cumpliendo en ese momento. Que realmente yo fui a cumplir una misión y pareciera, a veces pienso, que fui una persona predestinada para hacer esta cosa, y no he querido defraudarme, por eso yo no acepto ninguna recompensa por lo que yo hago, porque creo que hay otra mano más superior que me llevó al Continente y me devolvió a Pascua. Porque yo no sé por qué regresé. Y cuando llegué, yo venía con mi mujer y con mis hijos por dos años. Ya llevo, ya, 14 años ya.

Entonces, así se fue desarrollando.



Cuando volví a Pascua el año 75, el 21 de octubre, me encontré con una isla totalmente diferente, con la gente con la moral muy baja, ya nadie sabía quién era, por qué está aquí. Nadie sabía pascuense porque no tenía ningún derecho. Y ahí comencé a conversar con la gente, informando la cultura nuevamente. Y el año 79, noviembre, se dictó el decreto Ley 2885, en que el Fisco reconoce al pascuense en el lugar donde vive como poseedor regular de la tierra, pero no como dueño de su tierra. Entonces, ahí, comenzó a decir que la gente no sacará el título porque era una forma de reconocer al Fisco como dueño de la tierra que es de los pascuenses.

Ahora, por qué decía que la tierra es de los pascuenses. Después del acuerdo de voluntades de 9 de septiembre de 1888, en que Policarpo Toro reconoce de que los jefes Rapa-Nui había entregado la soberanía para Chile pero, pero al mismo tiempo, reservaron su investidura y el derecho para su pueblo. Bueno, en buena cuenta, Policarpo Toro no entendió el pascuense ni los pascuenses entendieron lo que Policarpo Toro dijo.

Escribieron lo que pudieron pero, sin embargo, establecen, digamos, una relación que lo que quería Chile y que lo que ofrecía en compensación de lo que el Consejo de Ancianos entregaba. Entonces, consciente de este compromiso, de este acuerdo verbal o de este acuerdo de voluntades, entonces, empecé a conversar con las autoridades, pero no escucharon. Conversamos con el Gobernador, después con los Intendentes que venían. Mandamos cartas al Presidente de la República y nadie contestó nada. Y en 1980, digamos, antes de ese tiempo existía el Comité de Protección del Patrimonio Pascuense, nosotros retomamos en nombre de Consejo de Ancianos, que estaba reservado para nosotros. Así que nosotros éramos dueños de usarlo cuando nosotros quisiéramos porque lo dice Policarpo Toro.

Mandamos una carta al Presidente de los Estados Unidos, señor Reagan, mandamos otra carta al Presidente de Francia, señor Mitterand, mandamos otra carta al Secretario General de las Naciones Unidas, Pérez de Cuellar, y al final mandamos una carta a su Santidad el Papa; y todas estas cartas con un tenor en que nosotros solicitábamos que ellos intercedieran en nuestro favor ante nuestro gobierno para que conversáramos nosotros sobre nuestros derechos.

En todo caso con la dictación de la Ley 2885 el gobierno reconoce que hay problemas en Pascua, no prescribe por la inscripción, sino reconoce que hay problemas. Eso no es un aliciente porque en realidad la inscripción fiscal del 11 de noviembre de 1933 en que aplica el artículo 590 del Código Civil y solamente una inscripción residual...porque el uso lo estábamos haciendo siempre y hay antecedentes, tenemos la cultura, la lengua y la fuerza que se ha visto. A pesar de todo lo que ha pasado es un pueblo que hoy día sigue hablando su idioma, sigue usando su costumbre, su cultura, etcétera. Entonces, basado en esto nuevamente nosotros escribimos a las Naciones Unidas, a las autoridades que conversábamos, y en 1988, en agosto, nosotros presentamos una demanda contra el Fisco, en el cual nosotros /solicitamos/ la devolución de nuestra tierra porque ha sido usurpada por el Fisco, confundiendo el concepto de soberanía con el concepto de propiedad privada.

Ehm, además, yo soy casado. Me casé en el Continente. Ehm, después me separé. Tuve dos hijos. Y posteriormente me casé, nuevamente, con mi segunda esposa, tengo cuatro hijos de ella, que hace un total de seis hijos. Vivo modestamente como cualquier otro pascuense. Ehm, predico y practico mis principios. Soy profundamente cristiano. Soy profundamente democrático. Y me gusta la justicia. Y persigo que la situación en Pascua sea justa. Ahora, que digan que soy separatista, que soy anti-chileno, anti-gobierno, ahí no sé cómo calificarlo. Porque la verdad lo que yo digo, esa es la verdad. También dicen que soy comunista-marxista. Cuando me retiré el año 74 no existían partidos políticos en Chile, por lo tanto, no estaba inscrito en el registro electoral, no estaba registrado en ningún partido, pero la verdad es que yo decía que se lo tomaba como comunista, y yo no puedo hablar mal de ninguno, ni del partido comunista, porque yo no sé, políticamente, lo que significaba en las cosas comunista, así que, por lo tanto, no tengo autoridad moral para tenerle miedo -porque me dicen que soy comunista- o para hablar mal del comunismo -porque yo no lo conozco. Ahora, lo único que sé que es malo es este régimen que se ha impuesto sobre nosotros, el peso de una ley inscrito o hecho, digamos, para la gente del continente y que nos aplica sobre un pueblo con lengua, con costumbre, con idiosincrasia totalmente diferente y que hace muy fuerte, digamos, la tensión en la isla. Ahora, yo creo que mi autobiografía /ya se la/ he contado a grandes rasgos.



- No, si está bien. Muchas gracias.

Después de beber un fresco vaso de jugo, la conversación continuo por otro derrotero. La noche comenzó a brotar y la lluvia amainó suavemente. La conversación termino como a las 11 de la noche. Nos despedimos y me fui a caminar por el pueblo. Me sentía afortunado por haber hablado con tan alto representante del Consejo de Ancianos. Sin embargo, no tenía idea si los temas tocados con él me iban a permitir analizar la identidad cultural pascuense. No tenía caso pensarlo ahora y me retiré a dormir.

#### 4.2 Interpretación

He dado forma de relato a este «relato autobiográfico». Esta es mi construcción de parte de la experiencia de haber conversado con Don Antonio. Como construcción es tan ficción como lo es el «relato autobiográfico» evocado en su interior. Ambos relatos toman «pedazos» de experiencia y los arman de un modo que semeje una situación "real". Esta semejanza con lo "real" se sustenta en un consenso previo acerca de cómo se construyen las experiencias de vida. ¿Cómo arma su relato Don Antonio? ¿Cuáles son los ladrillos que sostienen la visión de sí mismo? Esto es lo que intentaremos analizar ahora en base a los supuestos epistemológicos ya esbozados.

Una lectura concienzuda, al nivel de la semántica global del texto, nos muestra los siguientes ejes en la trama de la vida de nuestro personaje:

1º El Infierno.

2º El Continente.

3º La Misión.

Estos rótulos, en cierto sentido metafóricos, estructuran la experiencia general de la vida de Don Antonio. No quiero darle a esta estructura un carácter trascendente. Sólo es aquello que surgió en la contingencia de nuestra conversación. Analizaremos cada uno de estas etiquetas:

##### El Infierno

En el primer párrafo de la autobiografía leemos lo siguiente: "Y mi vida se desarrolló en esta isla durante el período de esclavitud de Pascua, en el tiempo de la Compañía Explotadora". Esta frase anuncia una serie de experiencias "amargas" que caracterizan lo que aquí hemos llamado "Infierno" tomando una metáfora del propio narrador.

Don Antonio nos dice que vivían, desde 1929 en adelante, "bajo la presión" de la Compañía Explotadora y del Gobernador Marítimo, chileno, de la Isla. Como un ejemplo vivido de esa "esclavitud" y "presión" Don Antonio nos relata lo siguiente: "Y en 1940 se casó mi hermana Toru, quedando yo y mi otro hermano Sergio, que está aquí - Checho -; y a los catorce años falleció mi mamá. Y ahí conocí lo que yo había escuchado que era el Lunes Fiscal." En seguida nos explica en qué consistía el Lunes Fiscal: "Lunes Fiscal significaba que todas las personas, al cumplir catorce años, tienen que acudir todos los días lunes a trabajar un día gratis al Fisco, como un pago de impuesto, para poder tener derecho a vivir en nuestra Isla".

Otro elemento semántico que aparece en esta parte del texto es la caracterización de la situación social en Pascua como de "esclavitud". Esto se vuelve a destacar recurriendo a una imagen socialmente aceptada de la esclavitud: "Entonces, me tocó el trabajo en la casa del practicante. El practicante, o sea, todo el personal público, que en ese tiempo era de las Fuerzas Armadas, especialmente de la Marina, se consideraba blanco y nosotros eramos negros. Y los negros teníamos que trabajar a los blancos un día a la semana para hacer el trabajo doméstico...". Todo este trabajo era sin pago: "Claro que a uno le daba un plato de sopa, un pan, el pan, digamos, para no morir de hambre y seguir trabajando para ellos. Eh, esto, por supuesto, sin pago. Sin pago por el trabajo que uno hace".



Más adelante en el relato, el autor nos describe en qué consistía ese trabajo de "esclavos": "¿En qué consistía el trabajo? Prácticamente, en ese tiempo, no había agua en Pascua, excepto en algunos lugares, y uno tiene que ir a acarrear agua para el servicio de esa familia, familia Blanco. Además, uno tiene que plantar verduras, tiene criar a los chanchos que ellos tienen, y tiene que ir a Rano-Kau, bajar abajo y sacar porotos pascuenses para la alimentación de esta familia y para los chanchos. Entonces, a veces, uno pasaba meses trabajando para ellos."

Don Antonio, dice: "Pero, dentro de esa misma persona conversaba de que en Chile, /que así ellos hablaban/, existe la justicia, la ley, el pago por el trabajo y tantas cosas". Aquí estaba la esperanza, en Chile: "Con toda esta inquietud, en 1949, en enero, a fines de enero, llegó el vapor mercante que se llamaba el /Agipel/." Este vapor de la Compañía Williamson & Balfour fue el medio clandestino para la huida: "..y me escondí en el buque". El relato continúa diciendo: "Y tuve la suerte de llegar un día de febrero del mismo año a Valparaíso." En el párrafo siguiente expresa: "No sé cuando apareció. A las ocho de la mañana vimos lo que es parte de Chile. Vimos las micros, todo el avance diferente que tenía Valparaíso, y en realidad me sentí que yo había llegado al cielo del infierno". Todo esto no puede sino configurar una existencia desolada e infernal, donde la única solución, además de dejarse morir o dominar, es huir. Pero, ¿a dónde huir?

### **El Continente**

La huida al Continente, el "Conti" en la jerga pascuense, constituye la esperanza, una especie de "cielo". Es interesante la implicancia metafórica de este concepto en relación al de "infierno" visto anteriormente. Pero, este sueño de la llegada a un nuevo paraíso, sólo es un sueño. Pronto se da cuenta de que tan sólo estaba en la tierra: "Bueno, llegamos al Continente. Eh, nos llevaron a la Sexta Comisaría de Carabineros [...]. Y ahí estuvimos un mes, por supuesto, preso, para analizar si éramos portadores o no de lepra, porque de eso estábamos acusados". De este mal tránsito es salvado por unos amigos de Isla de Pascua. A partir de ahora comienza un proceso doloroso de aprendizaje, marcado por la incomprensión, pero también por una nueva esperanza: "poder regresar a Pascua y servir a mi gente".

La incomprensión sufrida la describe del siguiente modo: "Fue harto pesado para mí, costumbres diferentes, incomprensión por el desconocimiento que tenía sobre, digamos, el pascuense." Pero todo esto es reevaluado por nuestro narrador en forma positiva diciendo: "Pero la lucha mía fue bastante dura y superé cualquier dificultades y, al final, en 1974, primero de septiembre, me retiré de la marina con el grado de sargento primero. Y me preparé bastante, me costó sacrificio, pero valió la pena. Ahora me pregunto yo mismo si valió la pena ir al Continente y digo que sí. Pero, volviera para atrás, yo me habría ido de acá. Me habría ido de acá de Pascua. Pero tampoco me quejo, yo soy una persona que sé agradecer a Dios, y a la persona, porque no todas las personas fueron malas. Hubieron personas que me ayudaron."

Esta segunda etapa de la vida de Don Antonio es ambigua. Lo negativo se entremezcla con lo positivo. Pero lo positivo es una visión retrospectiva de algo vivido como "sacrificio" e "incomprensión". En el relato parece quedar la impresión de que ambos sucesos ocurrieron simultáneamente, pero un análisis más detenido nos muestra que esta es una construcción posterior: "Ahora me pregunto y mismo si valió la pena ir al Continente y digo sí". El "ahora" que surge en la entrevista, es el tiempo de la entrevista, no del relato.

A partir de ahora, nuestro personaje se prepara para volver a la Isla de su amargura. Regresa preparado a cumplir una misión. ¿En qué consiste esta misión?

### **La Misión**

Como vimos, la segunda etapa de la vida de Don Antonio está marcada por el aprendizaje y, hasta hoy, supongo, por la misión de rescatar la cultura y derechos pascuenses. Nos dice: "[...] Pero no importa. Yo no me quejo porque gracias a todo este sacrificio me preparé. Tal como dice la declaración [...] yo le dije que venía a conocer mi patria, a prepararme un poco para volver y ayudar a mi pueblo que está sumido en esclavitud. [...] Que realmente yo fui a cumplir una misión y pareciera, a veces pienso, que fui una persona predestinada para hacer esta cosa, y no he



querido defraudarme, por eso yo no acepto ninguna recompensa por lo que yo hago, porque creo que hay otra mano más superior que me llevó al Continente y me devolvió a Pascua".

La misión de Don Antonio comienza cuando regresa a Pascua: Cuando volví a Pascua el año 75, el 21 de octubre, me encontré con una isla totalmente diferente, con la gente con la moral muy baja, ya nadie sabía quién era, por qué está aquí. Nadie sabía pascuense porque no tenía ningún derecho. Y ahí comencé a conversar con la gente, informando la cultura nuevamente".

El tema de tierra ha sido siempre conflictivo en el caso de los pueblos indígenas. Pascua no era ni es una excepción. Don Antonio era consciente de este problema: "Y el año 79, noviembre, se dictó el Decreto Ley 2885, en que el Fisco reconoce al pascuense en el lugar donde vive como poseedor regular de la tierra, pero no como dueño de su tierra. Entonces, ahí, comenzó a decir que la gente no sacará el título porque era una forma de reconocer al Fisco como dueño de la tierra que es de todos los pascuenses".

La misión de Don Antonio va más allá de la lucha por la tierra, así dice: "Ehm, predico y practico mis principios. Soy profundamente cristiano. Soy profundamente democrático. Y me gusta la justicia. Y persigo que la situación en Pascua sea justa".

Esta interpretación es una reformulación del relato bajo tres ejes analíticos. Cada uno de ellos juega como elemento aglutinador de la experiencia. No nos interesa saber si lo contado por Don Antonio es verdad o mentira. Desde una perspectiva pragmática, lo que estos ejes muestran, más allá de la manera de estructurar la autobiografía, es un deseo de establecer claramente cuál es el rol que él juega en la cultura local. Es decir, a través del relato, dentro de la conversación, Don Antonio intenta liberar un mensaje en el entrevistador como sujeto perteneciente a la cultura dominante. Es difícil pensar que él no esté consciente de que yo soy un miembro más de la cultura que lo hizo sufrir. Aún siendo antropólogo, soy chileno, y era parte de un grupo de interés. Si no, cómo explicar que, como es esperable, no detallará más aspectos de su vida como: la vida con sus padres, su educación en Pascua, algunas vivencias en el Continente, sus dos matrimonios, la relación con sus hijos, y largo etcétera difícil de delimitar.

La autobiografía, en este plano pragmático, aparece como un intento de denuncia. En este caso el vehículo para difundir esa denuncia soy yo. Quizá eso explique su constante referencia a las acciones que él y otros debieron emprender para "luchar" por su tierra y cultura. Quizás, para él, la entrevista fue una oportunidad más para desplegar sus peticiones y reclamos. En todo caso, no me corresponde a mí calificar como bueno o malo este hecho, el que preguntó fui yo.

Yo invito al lector a sacar sus propias conclusiones respecto a la autobiografía de Don Antonio. No puedo pretender que mi visión de las cosas sea superior a la que un lector, en base a su propia experiencia, pueda generar. Más aún, invito al lector a cuestionar la interpretación que he esbozado. Otra mirada podrá hacer cortes diferentes de los que yo he efectuado. Sólo espero que las indicaciones realizadas no sean tan arbitrarias como para que no puedan ser reconocidas por Ud.

## Conclusión

Existe en antropología una conocida controversia entre Oscar Lewis y Robert Redfield sobre el estudio de un pueblo mexicano llamado Tepoztlán. En dicha controversia se sostienen dos "visiones" distintas y contrapuestas del ethos Tepozteca.

Para Redfield (Lewis, 1971) la sociedad tepozteca es relativamente tranquila y homogénea, aislada y bien integrada. Las personas están contentas y bien ajustadas socialmente.



Para Lewis (1971) habría un marcado individualismo y una gran falta de cooperación entre los tepoztecos; habría, también tensiones entre los poblados del municipio y dentro del propio Tepoztlán. Y, si esto fuera poco, existiría temor, envidia y desconfianza.

Estas síntesis son extremas, pero nos colocan en el centro del problema que quiero tratar aquí, la descripción etnográfica como representación. ¿Cómo explicar las diferencias entre las descripciones si ambas son representaciones de la "misma" realidad?

Robert Redfield se inclina por encontrar la explicación en las diferencias entre los dos investigadores. Lo mismo parece opinar Oscar Lewis respecto al "factor personal". Pero, éstas no son las únicas explicaciones; se agregan, que entre ambos estudios median diecisiete años, que ambos tienen diferentes intereses, que la sociedad tepozteca ha cambiado, que fueron mal recogidos los datos, y así sucesivamente.

La polémica Lewis/Redfield no es la única. K. G. Heidder cita como ejemplos de polémica similares las existentes entre Mead/Fortune acerca de si los Arapesh tenían o no guerra, la discusión Benedict/Bennets acerca de la cultura pueblo, la polémica Freeman/Mead acerca de Samoa, y la polémica entre Murray y Freeman sobre la polémica Freeman/Mead.

Lo que todas estas controversias acerca de los fenómenos aparentemente observados y descritos nos dicen es, según Clifford Geertz (1989:140), que:

"[...] la brecha entre lo que representa ocuparse de otros en el lugar donde están y representarlos allí donde no están [...] ha empezado hace poco y hacerse extremadamente visible. Lo que en otro tiempo parecía sólo una dificultad técnica, meter `sus' vidas en `nuestras' obras, ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado."

En el caso del relato autobiográfico de Don Antonio, el problema de la representación se presenta con toda agudeza. No puedo decir que el relato evocado, dentro de otro relato, sea la manera exacta e inambigua de cómo ocurrieron las cosas realmente. Un sólo hecho muestra que esto no es así: el tiempo de lo vivido no es igual al tiempo del relato. Hay una brecha vital entre los dos tipos de vivencia. Meter "su" vida en mi obra, sin duda, es un problema moral, político y epistemológico que no se puede soslayar.

Hoy en las ciencias se habla de "crisis de la representación". Esta crisis se grafica en antropología y, específicamente, en etnografía, en el problema de la descripción etnográfica como representación de una realidad objetiva. Este es el llamado "problema epistemológico" de la descripción.

A nivel político-ético la "crisis de la representación" tiene que ver con la pregunta: ¿quién y bajo qué condiciones sociales, ideológico e históricas, hace la descripción? Este es el llamado "problema de la voz". Michael Foucault y Gilles Deleuze (Foucault, M. Diálogos sobre el Poder.1988:8-11) lo han ilustrado impecablemente:

Deleuze. [...] Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados, aunque sea por un partido, un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia [...] Ya no hay representación, sólo hay acción de la teoría, acción de la práctica en relaciones de relevo o redes.

Foucault. [...] El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirlo: conciencia y elocuencia. Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no lo necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber [...]. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la propia idea de que son los agentes de la "conciencia" y del discurso forma parte de ese sistema. El papel del intelectual ya no consiste en colocarse "un poco adelante o al lado" para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de



poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso". Por ello, la teoría no expresará, no traducirá una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como tú dices: no totalizadora.

Deleuze. [...] En mi opinión, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad de hablar por los otros.

La palabra "representación" es polisémica. Significa tanto "volver a poner en presencia algo ausente", como "ponerse uno como si fuera un otro". De alguna manera esta polisemia está presente en la actual "crisis de la representación". No se trata tan sólo de que hay un problema con la representación de otras culturas, sino de que el mismo acto de "escribir" acerca de algo se presenta como un acto político represivo, un hablar por el otro sin su autorización.

Todo lo anterior hace cuestionable la objetividad de la etnografía y, por tanto, de la descripción etnográfica. Hoy se la visualiza como una práctica inseparable del observador como ser corporal, social e histórico, e inevitablemente ligada a fenómenos extraindividuales. Como indican James Clifford y George Marcus (1986:6), la escritura etnográfica está determinada a lo menos de seis maneras:

"(1) contextualmente (se perfila desde y crea un medio social significativo); (2) retóricamente (usa y es usada por convenciones expresivas); (3) institucionalmente (uno escribe dentro, y contra, tradiciones, disciplinas y audiencias específicas); (4) genéricamente (una etnografía es usualmente distinguible de una novela o relato de viajero); (5) políticamente (la autoridad de representar realidades culturales está desigualmente compartida y a veces contestada); (6) históricamente (todas las convenciones y restricciones arriba señaladas están cambiando)".

Ahora, si la realidad objetiva se hace incierta, según hemos visto, entonces el carácter irreal de la fantasía también se hace dudoso. La pregunta sería: ¿cuál es la diferencia entre una realidad construida por el observador y la fantasía? Recapitulemos algunas ideas. Primero, todas nuestras realidades surgen con las distinciones e indicaciones de un observador, y las verificamos y estabilizamos comparándolas con las percepciones de otros miembros de la comunidad. Segundo, utilizamos los signos para indicar las observaciones, es decir, las experiencias, y no para indicar las realidades independientes de la observación. Tercero, la significación de un texto para el observador son las experiencias anteriores liberadas en él por el texto. Por último, en consecuencia, podemos afirmar que la descripción de una "realidad", bajo esta concepción, sería la "copia" de percepciones socialmente compartidas y, que las fantasías serían evocaciones no apoyadas en percepciones consensualmente aceptadas como tales, y cuyas significaciones no están establecidas socialmente.

Pero, la crítica a la idea de representación en la descripción no nos debe llevar a un escepticismo respecto a lo que escribir se refiere. Cada viajero y turista regresa a casa con un conjunto de observaciones y relatos acerca de las costumbres y maneras de otros pueblos que los escrúpulos del antropólogo no pararán. No es que la descripción sea imposible, ya que basta con que la descripción evoque distinciones e indicaciones semejantes, dentro de una comunidad de interpretantes, para que la validez de esta este asegurada. Lo que pasa es que cuando se confrontan dos descripciones de algo que parece similar, al menos en ciencias humanas, la idea subyacente es que una de ellas debe estar errada en su captación de la realidad.

Hoy, la noción de "descripción" es una metáfora convencional dentro de las ciencias sociales para referirse a cualquier tipo de escritura que tenga por función representar una realidad. En este trabajo se ha cuestionado tal función, y se ha propuesto entender la descripción como una ficción consensual que busca evocar un mundo de experiencias posibles. Por ende, ya no será necesario pensar que el otro está equivocado en su representación de la realidad o que sus correspondencias están mal ligadas. En cambio, buscaremos la efectividad de la descripción, etnográfica o de otro tipo, en su capacidad de producir evocaciones consensuales con sentido y efectivas para una comunidad humana.



Una consecuencia que resulta de lo dicho, es la flexibilización del lenguaje etnográfico: si una descripción no es una copia literal de la realidad, entonces un lenguaje más o menos metafórico no genera ningún tipo de problema para la descripción, pues el lenguaje descriptivo no estará sujeto a un criterio de correspondencia con una realidad objetiva, sino que su validez derivará de producir "representaciones" - entendidas como construcciones - con sentido dentro de una comunidad de interpretantes u observadores. La descripción lo único que debe generar es una comunión lingüístico-cultural con sus potenciales lectores. El texto debe permitir desencadenar experiencias compartidas y efectivas en la vida de los lectores y actores.

### **Bibliografía**

- Alvarez, Miriam. 1993. Tipos de escrito: Narración y Descripción. Ed. Arcos Libros, S.L., Madrid.
- Clifford, James y Marcus, George. 1986. Writting Culture. University of California Press, Berkeley.
- Comité del Real Instituto de Antropología de la Gran Bretaña e Irlanda. Notes and Queries on Anthropology. [1878] Edición de la Oficina de Ciencias Sociales, del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana, bajo el título de: Guía de Campo del Investigador Social. Unión Panamericana, Washinton, D.C. 1956.
- Evans-Pritchard, E.E. 1983 [1940]. Los Nuer. Ed. Anagrama, Barcelona.
- Ferrater Mora, José. 1993. Diccionario de Filosofía Abreviado. Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Foucault, M. 1988. Diálogos sobre el Poder. Ed. Alianza, Barcelona.
- Geertz, Clifford. 1990 [1973]. La Interpretación de las Culturas. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford. 1989. El Antropólogo como Autor. Ed. Paidós, Barcelona.
- Gudeman, Stephen A. y Rivera, Alberto. 1989. "Colombian Conversation's: The Strenght of the Earth", en Current Anthropology. University of Chicago Press, Chicago, Vol.30, Nº3.
- Gusinde, Martín. 1982. Los Indios de Tierra del Fuego: los Selk'nam. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. Tomo Primero, Volumen I.
- Herskovits, M. 1952 [1948]. El Hombre y sus Obras. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lakoff, G. y Johnson, M. 1986 [1980]. Metáforas de la Vida Cotidiana. Ed. Cátedra, Madrid.
- Latcham, Ricardo E. 1915. Conferencias sobre Antropología, Etnología y Arqueología. Imprenta Universitaria, Santiago.
- Lévi-Strauss, Claude. 1992. Antropología Estructural. Ed. Paidós, Barcelona.
- Lewis, Oscar. 1971. Tepoztlán. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Malinowski, Bronislaw. 1986 [1922]. Los Argonautas del Pacífico Occidental. Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw. 1989 [1967]. Diario de Campo en Melanesia. Ed. Júcar Universidad, Madrid.
- Marchese, A. y Forradellas, J. 1989. Diccionario de Retórica, Crítica y Terminología Literaria. Ed. Ariel, Barcelona.
- Marcus, G. y Fischer, M. 1986. Anthropology as Cultural Critique. University of Chicago Press, Chicago.
- Marcus, George E. y Cushman, Dick E. 1982. "Ethnographies as Text", en Annual Review of Anthropology. Vol.11, pp.25-69.
- Maturana, H. y Varela, F. 1984. El Arbol del Conocimiento. Ed. Universitaria, Santiago.
- Ong, Walter J. 1987 [1982]. Oralidad y Escritura. Tecnologías de la Palabra. Ed. Fondos de Cultura Económica, México, D.F.
- Paz, Octavio. 1990. "El Poeta como Traductor Trans-Cultural", en El Mercurio. Santiago, Cuerpo E.



- Radcliffe-Brown, A.R. 1975. Método de la Antropología Social. Ed. Anagrama, Barcelona.
- Radin, Paul. 1960 [1957]. El Hombre Primitivo como Filósofo. Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- Real Academia Española. 1992. Diccionario de la Lengua Española. Imprenta Espasa-Calpe, Madrid.
- Tyler, Stephen A. 1987. The Unspeakable. The University of Wisconsin Press, Madison.

### **Bibliografía Consultada**

- Bajtín, Mijail M. 1990. Estética de la Creación Verbal. Ed. Siglo XXI, México.
- Barthes, Roland. 1974 [1970] La Antigua Retórica. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Benseler, Frank; et. al. 1980. Autopoiesis, Communication, and Society. The Theory of Autopoietic System in the Social Sciences. Campus Verlag, Frankfurt.
- Bruner, Jerome. "The Narrative Construction of Reality" en Critical Inquiry 18, Autumn 1991, pp. 1-21.
- Carrithers, Michael. "Is Anthropology Art or Science?" en Current Anthropology, Vol. 31, Nº 3, June 1990, pp. 263-282.
- Cofré, Juan Omar. 1991. Filosofía del Arte y la Literatura. Fondecyt/Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Cofré, Juan Omar. 1993. Examen Filosófico de los Entes de Ficción. Ediciones Universidad Austral de Chile, Dirección de Investigación y Desarrollo, Valdivia.
- Conklin, Harold C. "Etnografía" en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Tomo 4, Ed. Aguilar, 1974, Madrid. pp. 618-623.
- Diccionario del Saber Moderno. La Antropología. Ed. Mensajero, Bilbao, 1978. pp. 154.
- Echeverría, Rafael. 1988. El Buho de Minerva. Introducción a la Filosofía Moderna. Editado por el Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación de la Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Eco, Umberto. 1992 [1990]. Los Límites de la Interpretación. Ed. Lumen, Barcelona.
- Eco, Umberto. 1988. De los Espejos y otros Ensayos. Ed. Lumen, Barcelona.
- Fabian, Johannes. "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing" en Critical Inquiry 16, Summer 1990, pp. 753-772.
- Fellepa, Robert. "Emics, Etics, and Social Objectivity" en Current Anthropology, Vol. 27, Nº 3, June 1986. pp. 243-255.
- Feyerabend, Paul. 1991. Diálogos sobre el Conocimiento. Ed. Cátedra, Madrid.
- Fish, Stanley. 1992 [1989]. Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional. Ed. Destino, Barcelona.
- Friedrich, Paul. 1979. Language, Context, and the Imagination. Stanford University Press, Stanford, California.
- Friedrich, Paul. 1986. The Language Parallax. Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy. University of Texas Press, Austin, Texas.
- Gadamer, Hans-George. 1977. Verdad y Método. Ed. Sígueme, Salamanca.
- Goodman, Nelson. 1990 [1978]. Maneras de hacer mundos. Ed. Visor, Madrid.
- Heródoto de Halicarnaso. 1986 [s. V a.c.] Los Nueve Libros de la Historia. Ed. Porrúa, México.
- Hessen, Johannes. 1954. Teoría del Conocimiento. Ed. Losada, Buenos Aires.
- James, William. 1963 [1907]. Pragmatismo. Ed. Roble, México.



- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Llobera, José R. 1988. *La Antropología como Ciencia*. Ed. Anagrama, Barcelona.
- Marcus, George E. "Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research" en *Current Anthropology*, Vol. 21, Nº 4, August 1980. pp.507-510.
- Maturana R., Humberto. "Biology of Language: The Epistemology of Reality" en Miller, G.A. y Lenneberg, E. (Eds.) 1978. *Psychology and Biology of Language and Thought*. Academic Press, New York.
- Maturana R., Humberto. "Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument" en *The Irish Journal of Psychology*, 1988, 9, 1, pp.25-82.
- Ong, Walter J. "World as View and World as Event" en *American Anthropologist*, Vol. 71, Nº 4, August 1969, pp. 634-647.
- Rapport, Nigel. "Writing Fieldnotes. The conventionalities of note-taking and taking note in the field" en *Anthropology Today*, Vol. 7, Nº 1, February 1991, pp. 10-13.
- Reid, Thomas. 1788. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. [Este libro original se encuentra en la Biblioteca Central de la Universidad de Chile]
- Said, Edward W. 1990 [1978]. *Orientalismo*. Ed. Libertarias/Prodhuvi, Madrid.
- Said, Edward W. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors" en *Critical Inquiry* 15, Winter 1989, pp. 205-225.
- Sangren, P. Steven. "Rhetoric and the Authority of Ethnography" en *Current Anthropology*, Vol. 29, Nº 3, June 1988, pp. 405-435.
- Searle, John R. 1990 [1969]. *Actos de Habla*. Ed. Cátedra, Madrid.
- Searle, John R. 1992 [1983]. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Strathern, Marilyn. "Out of Context" en *Current Anthropology*, Vol. 28, Nº 3, June 1987, pp. 251-281.
- Tarski, Alfred. "Verdad y prueba" en *Teoría. Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Santiago, Marzo de 1975.
- Tedlock, Dennis. "The Analogical Tradition and the emergence of a Dialogical Anthropology" en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 35, Nº 4, Winter 1979, pp. 387-399.
- Tyler, Stephen A. 1978. *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning, and Culture*. Academic Press, New York.
- Tyler, Stephen A. 1984. "The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich" en *American Anthropologist* 86:328-335.
- Tyler, Stephen A. 1990. *Apostrophe*. MS.
- Tyler, Stephen A. 1990. *In Other Words. The Other as Inventio, Allegory, and Symbol*. MS.
- Tyler, Stephen A. 1990. *Presenter. Dis-play*. MS.
- van Dijk, Teun A. 1989 [1978]. *La Ciencia del Texto*. Ed. Paidós, Barcelona.
- Varela, Francisco J. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. North Holland, New York.
- Varela, Francisco J., et. al. 1992 [1991] *De Cuerpo Presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Watzlawick, Paul (comp.). 1993 [1991]. *La Realidad Inventada*. Ed. Gedisa, Barcelona.