

6. La etnografía resonante. Reflexiones sobre la escritura etnográfica



CARLOS ENRIQUE SILVA RÍOS¹

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.391.06>

Resumen

Este capítulo examina la transformación de las necesidades materiales en formas semióticas y sitúa la escritura etnográfica como mediación central de la experiencia del otro. Se argumenta que la etnografía no reproduce la “pura materialidad” del campo, sino que constituye su sentido mediante la escritura, entendida como *noema*: la forma en que el fenómeno se da a la conciencia. Se sostiene que la etnografía no constituye una descripción neutral, sino un acto constitutivo en el que la escritura configura los hechos mediante la interpretación y la negociación. A través de ejemplos clásicos —de Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard, Mead, Benedict y Turner—, se muestra cómo los textos etnográficos combinan descripción, análisis y sensibilidad literaria; siempre marcados por contingencias históricas y subjetivas. En definitiva, la etnografía se presenta como una práctica inacabada que busca resonar, abrir horizontes de sentido y propiciar el diálogo intercultural.

Palabras clave: *escritura etnográfica, interpretación, resonancia.*

¹ Doctor en Psicología Social. Profesor-investigador titular de tiempo completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5415-9381>; Scopus: 37054702400 ; correo electrónico: carlos.silvar@correo.buap.mx

Entre el noema y la materialidad

Los seres humanos convertimos la necesidad de la materia en necesidad inmaterial cuando la traducimos a signos, y, una vez que naturalizamos esta nueva condición semiótica, la tomamos como si fuera esa materialidad original, al punto que nos aliena o, en el mejor de los casos, acaba determinando y configurando nuestra existencia. Por ejemplo, ocupamos un territorio y comenzamos a llamarlo patria. Luego, tratamos a la patria como si fuera el territorio, nos hacemos llamar patriotas, la defendemos e incluso llegamos a dar la vida por ella. Además, pensamos que ese nombre puede ser traicionado, y a quien traiciona lo castigamos, porque hay que ser fiel a la patria, etc. El territorio, una vez que lo consideramos patria, desaparece tras el velo de su significado y por ese significado declaramos y hacemos la guerra a quien no lo respete o pretenda apropiárselo. En el otro extremo, lejos de la pugnacidad que nos caracteriza, hacemos grandes fiestas cada vez que conmemoramos el día en que decidimos llamarla patria, sin saber que ese nombre acabaría gobernando nuestra existencia y, también, la existencia de los que no formaron parte de esa decisión. Por ejemplo, cuando un territorio en su extensión pasa de llamarse Guatemala a llamarse México, los que habitan el segundo no permiten que los que habitan el primero entren y se paseen libremente. Los guatemaltecos solamente pueden entrar a la patria de los mexicanos si estos últimos lo autorizan. Por eso, en las fronteras, que son otro signo para referirse a un límite fijado arbitrariamente por un grupo humano, hay personas que “ven” quién puede o no trasvasarlas. Los que ven, si así lo deciden, dejan pasar y emiten un documento llamado *visa*, que significa “visto”. Los que no pasan por la mirada de la autoridad fronteriza son considerados visitantes indeseados y declarados ilegales, lo que los hace susceptibles de ser expulsados. Este ejemplo, que ya se extiende demasiado y que parece referirse a algo que cualquiera ya conoce, se basa, precisamente, en la fuerza óptica que tiene la traducción de materia a signo que es propia de la generación de una cultura.

Hasta ahora, la modalidad por antonomasia de predicación de una cultura, al menos en el ámbito científico, ha sido la etnografía; término muy preciso que significa *describir por escrito a un pueblo*. Esta definición

etimológica coloca en el centro una actividad que implica observar, interactuar y registrar esa conversión de los hechos a signos; específicamente, a signos lingüísticos. La etnografía es algo que se hace en un lugar particular y que poco a poco se va configurando en un texto más o menos extenso que también se llama etnografía. Es un conjunto de acciones, lugares y cosas que se convierten en un conjunto de palabras, pero que al final asumimos que esas palabras son esas acciones, esos lugares y esas cosas tal como decía al principio de este capítulo. En este sentido, la escritura es el noema de la etnografía. Parafraseando a Husserl (2013), la escritura es el contenido intencional de la experiencia etnográfica tal como se presenta a la conciencia de la etnógrafa. La forma en que se da la etnografía a la conciencia de la investigadora, y de la lectora, es a través de la escritura. Así, la escritura es un producto final, pero, sobre todo, es la forma en que el sentido mismo de la experiencia etnográfica se constituye. La experiencia del otro, sea persona, grupo, cultura, etc., no es accesible directamente, sino que siempre está mediada por el lenguaje y la disposición narrativa de la etnógrafa.

En términos husserlianos, el *noema* designa el objeto tal como aparece en un acto intencional, con su sentido y su modo de darse. Trasladado al argumento que vengo desarrollando, esto implica que lo que reconocemos como *etnografía* no es la pura materialidad de la vida de campo (como quien traduce *el mango en la rama* al término *mango* en la página, y considera que lo segundo se refiere inequívoca e isomórficamente a lo primero), sino la práctica cultural tal como aparece en la escritura; una aparición mediada que comporta un *cambio de signo* respecto del fenómeno vivido. A diferencia de la fotografía, cuyo noema, según Barthes, es “esto ha sido” (1990, p. 137), lo cual indica la existencia pretérita del referente, la etnografía no indica que el referente “haya sido escrito”; lo que hace es mostrarlo bajo la forma de un texto. El ritual, la comunidad o la práctica se nos dan como escritura. Así, la escritura no es un mero soporte, sino la condición de posibilidad del fenómeno etnográfico. Lo etnográfico se constituye para nosotros como escritura de lo vivido.

He dicho “la pura materialidad”. Esta expresión necesita ser “aclarada”, es decir, hacerla inteligible. Es muy fácil asumir que el estatus óptico de la cosa es radicalmente diferente al estatus óptico del signo. Más fácil aún es asumir que el signo “representa” la cosa y que funciona por ella. Todo

realista asume que las cosas no son las palabras que las designan, lo cual puede considerarse como un gesto dualista. Sin embargo, también asume que algo se llama “casa” porque es una casa. En este segundo caso se invierte la operación: el dualismo se disuelve en un monismo. En este sentido, el pensamiento realista oscila entre separar cosa y signo y, al mismo tiempo, en fusionarlos.

En el caso de la etnografía, el realismo ingenuo pasa a un segundo plano y, tal como vengo adelantando, la disposición comprensiva se acerca mucho más a la actitud fenomenológica. Decían Berger y Luckmann (2003) que la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por las personas y que para ellas esta vida tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. Para estos autores, el método “más conveniente para clarificar los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana es el del análisis fenomenológico, método puramente descriptivo y, como tal, empírico” (p. 35). Yo complementarí­a diciendo que, en efecto, se interesa por la experiencia, pero no se limita a describirla. De hecho, me arriesgaría a decir que la interpreta, aunque es un riesgo especioso, porque ya Berger y Luckmann definen la cotidianidad como un espacio y tiempo subsidiarios de la interpretación. Entonces, en su origen, *interpretar* se refería a la acción que llevaba a cabo una persona en un mercado, que consistía en mediar para establecer el valor final de un producto. Esta persona se colocaba “entre” el producto y el objeto hasta alcanzar un punto en el que las partes consideraran plausible el precio fijado. En este sentido, el intérprete ponía en común lo que estaba en disputa o lo que aún no tenía un lugar fijo.

Ahora bien, en el caso de la etnografía, interpretar significa dejarse afectar por lo que se da en la experiencia y situarse entre lo explícito y lo implícito, entre la dicción y el silencio, entre el gesto cotidiano y el trasfondo cultural que lo sostiene. La etnografía no describe neutralmente, no traduce de una lengua a otra, sino que media entre mundos de sentido. Un mito, un rito, una fiesta, etc., no son materiales para lo que Foucault (1979, p. 68) llamaba “rejillas de especificación”; es decir, sistemas de clasificación y diferenciación mediante los cuales un discurso separa, ordena y articula los fenómenos en categorías (por ejemplo, razas, tribus, costumbres primitivas, tipos de mentalidad, etc.), para hacerlos objetos de saber. La etnografía, en lugar de encasillar, se detiene, escucha, trata de captar el valor que eso tiene

en ese horizonte vital. Su escritura, en consecuencia, es producto de una negociación hermenéutica entre lo que la comunidad vive y lo que ella misma puede transmitir a otros en un lenguaje compartido.

Así, interpretar no consiste en desentrañar arcanos, sino en desplegar las significaciones que, en su propio contexto, funcionan con unos pliegues que operan con suficiencia de sentido para los locales, pero exigen un esfuerzo hermenéutico para la etnógrafa. Como la persona mediadora de otrora, la etnógrafa se mueve “entre” culturas, lenguas, vivencias, etc. Al final, no produce verdades absolutas, sino puentes narrativos que muestran cómo algo del mundo de los otros puede resonar en el nuestro. La interpretación no es el reflejo fiel de un mundo ni la reducción fenomenológica de la “pura materialidad”, sino la refracción de múltiples perspectivas, experiencias y sensibilidades. Todas estas operaciones, y otras que seguro se me escapan, confluyen, precisamente, en la escritura.

Mediación de segundo orden y ejemplaridad

Al comienzo de este capítulo, dije que etnografía significa describir por escrito a un pueblo. Es un hecho, que no requiere que le demos muchas vueltas, que un pueblo no existe en forma de escritura. No obstante, el lenguaje es un sistema de signos decisivo en la configuración de un pueblo. No cometeré el error de perspectiva de afirmar que la cultura es lenguaje o que la realidad es discursiva, ni nada por el estilo. Más bien, sostengo que el lenguaje es la mediación central, aunque no exclusiva, de la vida social. En ese sentido, vale recordar lo que Berger y Luckmann (2003) señalan:

Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan primariamente por la significación lingüística. La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión del lenguaje es esencial para cualquier comprensión de la realidad de la vida cotidiana. (p. 53)

Ahora bien, si el lenguaje es el soporte primario de la vida cotidiana, la escritura etnográfica no es más que una segunda mediación que transforma

ese lenguaje compartido en huella durable, en marcas que circulan fuera del aquí y el ahora de la interacción. En este sentido, la escritura extiende el carácter social del lenguaje en un registro que hace posible transmitir, comparar y reflexionar sobre lo vivido. La etnógrafa no inventa un pueblo en el papel, sino que traduce y fija en un texto lo que ya se vive en el lenguaje de ese pueblo; aunque hay que tener presente que toda traducción y toda fijación son condiciones provisionales. Así, si yo hoy emprendiera un trabajo etnográfico con los dowayo, seguramente mis descripciones diferirían de las que elaboró Barley (1989) en 1978, no sólo porque sería yo quien escribe, sino porque toda fijación etnográfica es indexical; es decir, está marcada por un tiempo, un lugar y una perspectiva que nunca se repiten.

La escritura etnográfica, fijando o no, implica siempre un trabajo de traducción y de mediación hermenéutica. Traducir no se reduce a pasar de una lengua a otra, significa interpretar, intentar que una experiencia situada, cargada de matices culturales, adquiera sentido para un lector que no la comparte. Cabe decir que este esfuerzo no garantiza la transparencia de lo narrado ni asegura que la recepción sea fiel a la intención de la etnógrafa. Que yo observe y luego escriba “lo que observé es así” no significa que la lectora, al leerlo, asumirá ese “así” como un signo inequívoco. En última instancia, como decía, toda etnografía es un ejercicio arriesgado de interpretación. He aquí un ejemplo:

Los dowayos no tuvieron nunca conciencia de las dificultades que su idioma planteaba a un etnógrafo europeo. Se trata de una lengua tonal, es decir que el tono en que se pronuncia una palabra altera su significado. Muchas lenguas africanas tienen dos tonos; los dowayos emplean cuatro. Distinguir un tono alto de uno bajo no entrañaba dificultad alguna, pero entre estos dos parecía que todo era posible. Y el asunto se complicaba todavía más por el hecho de que los dowayos combinan tonos para formar entonaciones específicas y un tono puede muy bien verse afectado por los de las palabras contiguas. A esto hay que añadir los problemas dialectales. En algunas zonas juntan varios tonos, además de emplear un vocabulario y una sintaxis distinta. Puesto que lo importante es el tono relativo, al principio me resultaba difícil acostumbrarme a hablar primero con una mujer de voz aguda y luego con un hombre cuyos tonos altos están al mismo nivel que los bajos de la mujer. Pero

lo que más me deprimía era una cosa que se repetía una vez tras otra. Cuando me encontraba con un dowayo, lo saludaba. En esto no había problema, pues había hecho que mi ayudante me adiestrara hasta la saciedad en el pequeño diálogo que hay que intercambiar con cada persona que uno saluda: “¿Está el cielo despejado para ti?” “El cielo está despejado para mí. ¿Está despejado para ti?” Los ingleses tendemos a dar poca importancia a estos rituales y a considerarlos una pérdida de tiempo, pero los dowayos no tienen nuestras prisas y se ofenden fácilmente si no les prestas la debida atención. Hecho esto, solía proceder a formular alguna pregunta intrascendente del tipo “¿Cómo está tu campo?” o “¿Vienes de lejos?”. Pero entonces sus rostros se descomponían invariablemente en una mueca de perplejidad. Mi ayudante intervenía de inmediato para decirme al oído exactamente lo que acababa de decir yo. El rostro de mi interlocutor se iluminaba entonces. «Aaaah. Ya comprendo (pausa). Pero ¿cómo no habla nuestro idioma llevando ya dos semanas entre nosotros?» (pp. 72-73)

Barley (1989) relata su experiencia con la lengua de los dowayo. Con un estilo que “atrapa” al lector, Barley describe sus dificultades con una lengua tonal compleja, conformada por matices que varían no sólo entre hablantes, sino entre géneros y registros. Narra, con cierto humor, cómo para que sus saludos fueran comprendidos su ayudante local tenía que repetir palabra por palabra a sus interlocutores debido a la rareza e ineficiencia de su pronunciación. Su relato transmite de buen grado las tensiones psicosociales del trabajo de campo. Sin embargo, al mismo tiempo, no es difícil distinguir el trasfondo eurocéntrico. Afirma, además, que los dowayo “tienen por su lengua tan poca consideración que no comprenden cómo es posible que resulte difícil de aprender a alguien” (p. 73), comparándola incluso con sonidos animales. La afirmación se basa en una interpretación que le permite construir una jerarquización cultural; es decir, Barley evalúa la lengua desde los parámetros de lo que al etnógrafo europeo le resulta lógico o valioso.

Así, lo que aparece como una anécdota divertida sobre la incompreensión mutua también pone en evidencia un sesgo. Lo que para los dowayo es obvio, para Barley es un obstáculo, y lo que él considera rigor lingüístico, ellos no lo reconocen como relevante. En este caso, la interpretación

etnográfica está atravesada por un humor que vela, pero no borra, un acercamiento eurocéntrico, y sobre todo está impedida por un obstáculo epistemológico que consiste en asumir la alteridad radical como una entidad exótica.² Entonces, tal como he dicho, la escritura etnográfica nunca es un espejo fiel de “lo real”, sino una mediación que trae consigo límites, supuestos, prejuicios y proyectos anticipatorios de quien observa y produce el texto. Esto en modo alguno implica que el resultado carezca de interés o, mejor dicho, que sea una visión interesada de la etnógrafa. Simplemente, implica que, entre el “otro” que vive y el “yo” que interpreta su vida, hay innumerables influencias contingentes.

Con todo, hay que escribir, porque, como ha quedado más o menos expuesto, la etnografía es un río que desemboca en el mar de la escritura. Esta metáfora no es gratuita. Escribir siempre tiene una dimensión de profundidad pónica. Aclaro que no quiero que se entienda esto de la profundidad escritural en términos de valor; es decir, profundo como “bueno”; superficial, “malo”. Asumir la profundidad en términos de verticalidad valorativa es levantar una barda en el vano de la puerta o, en términos proverbiales, ponerle puertas al campo. Aquí entiendo profundo como avanzar hacia el interior de algo hasta alcanzar sus lindes de sentido, o acercarse a ellos tanto como se pueda. Entonces, no necesariamente implica “bajar”, sino ir hacia adelante en el sentido de Jacques.³ Profunda es la escritura que va por todas partes urdiendo maravillas. Dicho así, parece que hace falta otra aclaratoria: *maravilloso* aquí significa “que puede sorprender”, ya sea

² La noción de obstáculo epistemológico la formuló Gastón Bachelard (2000) en 1938 para referirse a algo completamente diferente a lo que me refiero yo aquí. Digamos que es un préstamo nominal, pero no de sentido. Mientras que Bachelard pensaba que el conocimiento empírico alcanza la verdad luego de superar errores, prejuicios, opiniones, etc., el obstáculo que impide conocer, al cual yo me refiero, no debe ser superado, sino incorporado. Rodearlo o saltarlo o superarlo escamotearía el sentido tanto de la experiencia vivida como del texto etnográfico relativo a esa experiencia.

³ Milan Kundera (2009), en 1981, publicó un hermoso homenaje al “Jacques, el fatalista” de Diderot (2004), que tituló “Jacques y su amo”. Casi al final de la obra podemos leer este diálogo: “JACQUES: Bueno. Entonces quiero que me guíéis hacia adelante... EL AMO: Estoy dispuesto, pero ¿dónde es adelante? JACQUES: Voy a revelaros un gran secreto. Una secular astucia de la humanidad. Adelante es por todas partes. EL AMO: ¿Por todas partes? JACQUES: ¡Por todas partes, allí dondequiera que miréis, es adelante! EL AMO: ¡Pero eso es magnífico, Jacques! ¡Magnífico! JACQUES: Sí, Señor, yo también encuentro esto muy bonito. EL AMO: Bueno, Jacques, ¡adelante!” (pp. 150-151).

para bien o para mal. En lo que queda de texto, me serviré de varios ejemplos, que no sería difícil calificarlos de maravillosos, para dejar más o menos claro parte de lo que he dicho hasta aquí acerca de la escritura etnográfica. Los ejemplos van hacia adelante, es decir, no responden a una revisión exhaustiva ni sistemática; si acaso será evidente que se trata de obras notables en la esfera etnográfica. No obstante, no es su fama lo que interesa, sino la profundidad de la escritura. Mi esperanza es que sirvan como acicate y al mismo tiempo como heurístico a las personas que incursionan en la etnografía. La ejemplaridad me parece mejor que la inmodesta prescripción. Comenzaré así:

Desde el avión, esta región de ríos que serpentean a través de las tierras planas es un espectáculo de arcos y meandros donde se estancan las aguas. El lecho mismo del río aparece rodeado de curvas pálidas, como si la naturaleza hubiera titubeado antes de darle su actual y temporario trazado. En el suelo, el pantanal se vuelve un paisaje de ensueño donde los rebaños de cebúes se refugian en la cima de los cerros como sobre arcos flotantes; en tanto que, en los pantanos anegados, las bandadas de grandes pájaros —flamencos, garcetas, garzas reales— forman islas compactas, blancas y rosas, menos plumosas aún que el follaje en abanico de las palmeras *caranda*, que en sus hojas segregan una preciosa cera, y cuyos bosquecillos diseminados son los únicos en romper la perspectiva engañosamente risueña de ese desierto acuático. (Lévi-Strauss, 1998, p. 168)

Lévi-Strauss —aunque la dignidad expresiva de este pasaje me anima a llamarlo Claudio— comienza su texto asumiendo una mirada panorámica que, sin embargo, no está reñida con el detalle. El etnógrafo está en el cielo y desde allí parece que puede tocar el paisaje con la punta de sus dedos, porque tiene a su disposición la escritura. Así, cambia de escala de observación convirtiendo lo observado en un paisaje de ensueño. Su aproximación, más que describir un paisaje, es una narración visual cargada de analogías que fluyen como los ríos que menciona. Esto es posible en parte por el vocabulario, que tiende un puente entre la imaginación fenomenológica y la precisión empírica, donde la naturaleza se configura como un espacio vivido y hasta cierto punto productivo (cera apreciada, rebaños). A su

manera, Lévi-Strauss describe la sinuosidad del río produciendo un texto igualmente fluido y sinuoso, demostrando que la etnografía no se reduce a inventariar lo dado, sino que es el arte de hacer ver lo visto y vivido escribiendo. El entorno, vuelto texto, permite que la lectora vea y sienta el lugar. Se trata, pues, de una escritura etnográfica cargada de sensibilidad que acorta la distancia entre ciencia y poesía.

Cambemos de tono y de tema:

[E]l rasgo más importante del matrimonio trobriandés es que la familia de la esposa está obligada a contribuir de forma sustancial a la nueva economía doméstica y también a proporcionar al marido toda clase de servicios. En la vida marital, se presupone que la mujer debe de permanecer fiel al marido, pero esta norma no es muy estricta y, por lo tanto, se observa poco. En todos los demás sentidos, la mujer mantiene un gran margen de independencia y su marido debe tratarla bien y con consideración. Si no lo hace así, la mujer sencillamente lo deja y se vuelve a la casa de su familia; y como en general es el marido quien sale perdiendo económicamente, es él quien se esfuerza por hacerla volver, lo que hace por medio de regalos y razonamientos. Pero, si ella lo prefiere, siempre puede dejarlo por las buenas y ya encontrará algún otro con quien casarse. (Malinowski, 1986, p. 69)

A diferencia del ejemplo anterior, aquí el etnógrafo le resta literatura a su relato y se acerca mucho más a la descripción. Aunque, vista de cerca, es una descripción que aborda un tema difícil de comprender en la Europa de comienzos del siglo xx. En ese tiempo y en ese lugar, la mujer era definida como una entidad doméstica con roles puntuales. Se esperaba que fueran esposas y luego madres. También eran las encargadas de velar porque la moral familiar permaneciera siempre incólume. Si alguna llegaba a trabajar, se pensaba que era una actividad de transición entre la soltería y el casamiento. No obstante, he allí al etnógrafo, en las antípodas de su propia cultura, viendo que la mujer es una agente y no un objeto subsidiario del hombre. Aun así, por su determinación de hablar desde dentro de la cultura, pudo describir unas costumbres completamente diferentes a las que conocía, no sin dejar entrever un cierto asombro ante la evidente autonomía de las mujeres. No es un asombro encendido, sino cauto, que proviene de

lo que le ha permitido distinguir la diferencia, es decir, su conocimiento previo. Me explico; como había visto a la mujer en condición de subalteridad, pudo describir con precisión a la mujer independiente. Sin embargo, ese asombro cobra relevancia, insisto, si nos aplicamos en la lectura y, sobre todo, si asumimos una disposición intertextual. De lo contrario, nos quedamos con un estupendo ejemplo de descripción etnográfica de una práctica inusual para los parámetros culturales del etnógrafo gracias a su habilidad de enfocar su interés y su energía narrativa en las prácticas mismas.

Cambiamos de nuevo:

Los azande suelen hablar de *aboro kikpa* (los hombres de la vesícula biliar) y aunque se trata de un rasgo orgánico análogo al de la brujería, debemos distinguirlos. Se cree que la vesícula biliar de algunas personas tiene un tamaño excepcional, lo que produce notables rasgos psicológicos. Las personas malévolas, rencorosas y malhumoradas pertenecen a esta categoría. “Rumían las cosas” y no tienden a evitar una pelea, estando poco dispuestos a olvidar a quienes les han ofendido. Por ejemplo, cuando alguien se acerca a un grupo y los presentes le saludan, alguno de ellos puede limitarse a mirar sin decir nada, en tal caso se atribuye su rudeza a la vesícula biliar y se busca mentalmente el incidente que dio lugar a la ojeriza que tiene. Algunas personas dicen que los males de menor importancia pueden ser causados por un hombre de vesícula biliar, como golpearse la punta del pie con un pedazo de madera o pisar una espina o caer en desgracia temporal en la corte (...). Si alguien demuestra desprecio por uno, la comprobación de si es un hombre de vesícula biliar o un brujo surge de los acontecimientos posteriores. Si se sufre una desgracia importante, inmediatamente se sospecha de brujería, pero si no se padece ninguna desgracia seria, sólo se sospecha de la vesícula biliar. En su mayor parte, los azande me han dicho que todo el mundo es hombre de vesícula biliar, en el sentido de que todo el mundo tiene vesícula biliar, pero en algunos hombres es más prominente que en otros. Cuando hablan de tales hombres, aconsejan evitarlos. El comportamiento de los hombres de vesícula biliar hacia sus compañeros puede compararse con el comportamiento que señalamos cuando decimos, en inglés, que un hombre tiene “liver” (hígado, figuradamente “malas entrañas”). (Evans-Pritchard, 1976, pp. 54-55).

En esta larga y maravillosa cita, Evans-Pritchard describe con puntualidad y maestría un rasgo psicosocial complejo de ciertas personas azande. Lo tomo como ejemplo porque hace confluir una serie de rasgos propios del género etnográfico. En su texto, Evans-Pritchard despliega el significado de una categoría tal como la entienden los locales y, para hacerlo, describe la relación densa entre pequeños acontecimientos cotidianos y el marco cultural que los dota de sentido. Además, tiene el cuidado de dejar claro su respeto por la coherencia cultural de las creencias y distingue lindes de gravedad y fuentes causales (los brujos producen males mayores y los hombres de vesícula biliar males menores) sin atreverse a decir que se trata de una causalidad absurda o improbable, sino que “es así” en el marco de esa cultura.

En buena parte de los ejercicios etnográficos, la etnógrafa acude a las figuras retóricas para aumentar las posibilidades de comprensión. Una de ellas es la analogía. En este caso, Evans-Pritchard se toma la licencia de introducir en su interpretación una locución análoga de uso habitual en su propia cultura, un poco para probar, tácitamente, la hipótesis según la cual una cultura se puede comprender desde otra cultura si se logra construir una plataforma de inteligibilidad común. Finalmente, el texto de Evans-Pritchard sintoniza cosmología, emoción y socialidad y expresa con nitidez cómo un órgano corporal puede llegar a regular las interacciones y ayudar a prevenir conflictos por la vía de la evicción. Más que una crónica, el texto de Evans-Pritchard es una reconstrucción interpretativa del modo como piensa una cultura y cómo organiza sus hitos de sentido en el marco de la vida cotidiana.

Continuemos con otra cita; otro cambio:

La vida del día comienza al amanecer; pero si ha habido luna hasta el alba, los gritos de los jóvenes en la ladera pueden oírse ya antes de la aurora. Inquietos en la noche poblada de espíritus, se gritan fuertemente uno al otro mientras apresuran su trabajo. Cuando el amanecer comienza a filtrarse entre los techos castaño claro y las esbeltas palmeras se destacan contra un mar incoloro, centelleantes, los amantes se deslizan hacia sus hogares, desde los lugares de cita ubicados bajo las palmeras o a la sombra de las canoas varadas en la playa, a fin de que la luz del día encuentre a cada uno durmiendo en el

sitio que le corresponde. Los gallos cantan aisladamente y un pájaro de voz aguda chilla desde los árboles del pan. Parecen poner sordina al insistente estruendo del arrecife los sonidos de una aldea que despierta. Los niños lloran: unos cuantos gemidos cortos antes que las soñolientas madres los ammanten. Niñitos impacientes se desembarazan de sus sabanas y bajan amodorrados hasta la playa para refrescarse la cara en el mar. Los muchachos entregados a una temprana pesca empiezan a juntar sus avíos y van a despertar a sus compañeros más perezosos. Se encienden lumbres, aquí y allá; el humo blanco resulta apenas visible contra la palidez del alba. Toda la aldea, amortajada y desaliñada, rebulle, se frota los ojos y se encamina tambaleante hacia la playa. (Mead, 1993, p. 35)

En esta cita, Margaret Mead despliega una escritura palmariamente sensorial. Recrea un amanecer en un texto atmosférico pleno de sonidos, colores y movimientos, invitando a la lectora a desperezarse junto con los habitantes del relato. Magistralmente, la etnógrafa atrapa con su escritura un momento del día cuyo rasgo principal es la fugacidad. El alba da paso a la mañana en un repente, pero Mead logra hacer que permanezca un poco más capturando en las palabras algunos de sus detalles: los amantes trasnochados, el canto del gallo, el llanto del niño, el mar golpeando la roca y la transición colectiva del sueño a la vigilia. Del mismo modo, la etnógrafa describe cómo naturaleza y cultura forman una especie de confluencia armónica entre acontecimientos y entidades dispares (el mar, el despertar, los amantes nictálopes), que nos permite decir “así amanece allí”, y, a pesar de la diversidad de elementos, entenderlo todo. En este sentido, el texto de Mead es holístico, porque recoge distintas dimensiones de la cotidianidad para expresar la totalidad de la experiencia compartida de la aldea al despertar. Tal como en la cita de Lévi-Strauss, Mead no teme a las licencias poéticas y parece tener una conciencia plena de que hay metáforas que son más diáfanas que mil razonamientos lógicos. Así, sus imágenes facilitan la comprensión sensible de los acontecimientos. De hecho, eso que para los aldeanos es cosa de todos los días y que seguramente se desgasta por el esmeril de la costumbre, Mead lo revela como una esfera cargada de significados culturales que a través de la escritura nos asombra.

Hasta ahora, he consultado textos clásicos donde lo observado corresponde al igualmente clásico exotismo fundado por la mirada del etnógrafo europeo y norteamericano. Incluso, Malinowski usaba sin miramiento el término “salvaje” para referirse a las personas observadas, como si fuese una denominación inocua y natural. En la cita siguiente, la etnógrafa no visita una aldea, sino un país:

Los japoneses tienen muchas formas de decir “Gracias” que expresan esta misma inquietud al recibir un *on*.⁴ La menos ambivalente, la frase que ha sido adoptada en los grandes almacenes de las ciudades modernas, significa: «Oh, esta cosa es difícil» (*arigato*). Los japoneses, generalmente, afirman que esta «cosa difícil» es el beneficio grande y raro que el cliente está otorgando a la tienda al comprar. Es un cumplido. También se emplea cuando uno recibe un regalo y en muchas otras ocasiones. Otras palabras igual de corrientes para dar las gracias, como *kino doku*, se refieren a la dificultad de recibir. Tenderos al frente de sus propias tiendas suelen decir, literalmente: «Oh, esto no termina aquí» (*sumimasen*), es decir, «Yo he recibido *on* de usted, pero por culpa de las disposiciones económicas modernas, nunca podré corresponderle; siento hallarme en semejante situación». *Sumimasen* se traduce por «Gracias», «Se lo agradezco», o «Lo siento», «Discúlpeme». Se emplea esta palabra con preferencia a cualquier otra forma de dar las gracias si alguien, por ejemplo, corre tras el sombrero que usted ha perdido en un día de viento. Cuando se lo devuelve, la cortesía exige que usted reconozca su propia incomodidad interna al recibirlo. «Él me está ofreciendo un *on*, y yo nunca le había visto antes. Nunca tuve la oportunidad de ofrecerle el primer *on*. Me siento culpable de ello, pero quedará algo más tranquilo si le pido disculpas. *Sumimasen* es quizá la palabra más corriente para decir gracias en todo el Japón. Le digo que reconozco que he recibido un *on* de él y que esto no

⁴ Benedict “traduce” largamente para las lectoras occidentales los distintos y complejos significados del término “*on*”. Arriesgo aquí una definición puntual para que se entienda de qué va la cita, pero para que el entendimiento sea más preciso recomiendo consultar las páginas 77 a 87. Entonces, “*on*” se refiere a una deuda moral o carga de gratitud hacia otra persona, generalmente un superior o benefactor. Implica una obligación que se extiende en el tiempo de corresponder a los favores recibidos o los sacrificios que alguien ha hecho por uno. El “*on*” está más cerca del “peso” que implica estar agradecido y no tanto del amor o la lealtad.

termina con el acto de aceptar mi sombrero. Pero ¿qué puedo hacer yo? Somos dos desconocidos.» (Benedict, 2006, p. 81)

En etnografía, interesa la cultura como un todo, pero el sistema de la lengua de una cultura particular es siempre un punto de paso obligado en el que la etnógrafa suele invertir bastante energía cognitiva. En la cita, Ruth Benedict se enfoca, precisamente, en la relación entre estructuras lingüísticas y expresiones culturales. Así, presta mucha atención al lenguaje cotidiano, al uso de expresiones habituales y a cómo llevan consigo la dimensión de profundidad de la cultura. Para ello, no se rinde ante la salida fácil que sería la traducción literal, sino que incorpora el fondo social y afectivo donde las palabras adquieren todo su sentido. Además, compara con su idioma nativo para dejar clara la dificultad e incompletitud de la traducción y, al mismo tiempo, ofrecer una comprensión aproximada de palabras y expresiones. Esto permite a la etnógrafa mostrar cómo las personas japonesas entienden lo que dicen, cómo asumen la significación en los actos comunicativos y cómo las expresiones lingüísticas les permiten sobrellevar estados psicológicos complejos como la culpa, la gratitud y la obligación.

Una estrategia de la escritura etnográfica que Benedict aplica de modo pertinente es usar ejemplos situados. La etnógrafa relata situaciones específicas para que la lectora visualice las distintas modalidades del agradecimiento en la vida cotidiana.

A continuación, daré un último ejemplo que no parece etnográfico, pero que forma parte de la etnografía. Digamos que es el momento de “diálogo” entre el etnógrafo y algunos de sus referentes teóricos, siempre a partir de un aspecto observado en una cultura particular:

Yo estoy convencido de que mis informantes creen sinceramente que el árbol de la leche sólo representa los aspectos cohesivos, unificadores de la organización social ndembu. Igualmente, estoy convencido de que el papel del árbol de la leche en situaciones de acción, en las que representa un centro de grupos específicos en oposición a otros grupos, forma un componente igualmente importante de su sentido total. Llegados aquí, hemos de plantear una cuestión esencial: sentido, ¿para quién? Si los ndembu no reconocen la discrepancia entre su interpretación del simbolismo del árbol de la leche y su conducta en relación con él, ¿significa esto que tal discrepancia carece

de interés para el antropólogo social? De hecho, algunos antropólogos sostienen con Nadel (1954, p. 108) que «los símbolos no comprendidos no tienen sitio en la encuesta social; su efectividad social está en su capacidad para indicar, y si no indican nada a los actores son, desde nuestro punto de vista, irrelevantes: de hecho, ya no son símbolos (cualquiera que pueda ser su significación para el psicólogo o el psicoanalista)». La profesora Mónica Wilson (1957, p. 6) adopta un punto de vista parecido: asegura que ella subraya «las interpretaciones nyakyusa de sus propios rituales porque la literatura antropológica está salpicada de conjeturas simbólicas, interpretaciones de los etnógrafos de los ritos de otros pueblos». De hecho, llega al extremo de basar todo su análisis del ritual nyakyusa en la «traducción o interpretación nyakyusa del simbolismo». En mi opinión, ¿estos investigadores van más allá de los límites hermenéuticos? Esta interpelación sugiere que la escritura etnográfica también es una especie de negociación del sentido.

Finalmente, en la cita de Turner (2013) encontramos dos últimos aspectos característicos de la escritura etnográfica. Por un lado, la necesidad de dejar claro que el conocimiento etnográfico se construye dialógicamente, y en el diálogo participan entidades encarnadas como los nativos y el etnógrafo, y sus acciones concomitantes; entidades semióticas, como las expresiones lingüísticas y los ritos; entidades pragmáticas, como los objetos; y entidades de presencia diferida, como los teóricos. Esto hace que el saber sea una mezcla de polisemia y polifonía que enriquece el resultado y, al mismo tiempo, lo deja abierto para que se incorporen más agentes dialogantes. El segundo aspecto es de corte epistemológico. Turner discute el paso de la inducción a la deducción o, mejor dicho, cómo contrastan o coinciden categorías generales, como “símbolo” o “signo”, con los intercambios consuetudinarios en una cultura específica (los ndembu y el árbol de leche). En definitiva, el texto de Turner llama la atención sobre un rasgo escritural que está en el corazón de la etnografía: el texto es subsidiario de la relación entre la observación situada y la reflexión disciplinaria y nunca debe perder su anclaje empírico.

Invitación a la resonancia

La escritura etnográfica no puede escapar de la incompletitud. Su sino es captar lo que nunca se deja atrapar del todo. En este sentido, puesto que siempre es un producto descabalado, la escritura etnográfica no opera de manera especular ni aspira a la neutralidad expresiva. Se trata más bien una manera inconclusa de transmitir una serie de experiencias significativas. Esto no quiere decir que la inconclusividad convierta el texto etnográfico en una serie de enunciados a partir de los cuales no se puede decidir nada, toda vez que siempre falta algo. La escritura etnográfica se convierte en logro epistémico cuando lo observado y lo vivido configuran una narración resonante. La resonancia (Rosa, 2019) es una forma de relación con el mundo en la que la persona se abre a ser afectada por su entorno y está dispuesta a responder auténticamente a las interpelaciones que su entorno le plantea. Así, la relación se convierte en un diálogo vivo. Esta apertura implica la transformación de las entidades dialogantes y una conexión significativa más allá de cualquier instrumentalidad y utilitarismo. La resonancia, entonces, es un modo de existencia donde sentido y vida se expanden. A esto me refiero con eso de la etnografía resonante.

En esta misma línea, la escritura etnográfica debe alejarse de la producción acelerada de sentido propia de nuestros tiempos, y tampoco debe arriesgarse a clausurar el sentido de una práctica, de un rito o de una palabra tal como desde siempre han hecho los modernos. Parte de su meta es hacer lo posible porque el horizonte de los otros permanezca siempre abierto al intercambio comprensivo.

Acercarse a la escritura etnográfica y escribir etnográficamente implica la asunción cabal de una disposición fenomenológica y hermenéutica que tiene claro que el texto no es la devolución de lo real, y, sin embargo, puede producir realizaciones capaces de interpelar, emocionar y aumentar la comprensión. La etnografía no quiere adueñarse de la realidad, sino acercarse a ella. No aspira a definir verdades que permanezcan en el tiempo, sino seguir el rastro que dejan los otros y dejar su propio rastro para que las lectoras por venir continúen el trabajo.

La invitación es, entonces, a arriesgarse a escribir con el cuidado necesario. Producir palabras mediadoras que permitan reconocer el carácter compartido de la experiencia. Escribamos. Resonemos.

Referencias

- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI.
- Barley, N. (1989). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Anagrama.
- Barthes, R. (1990). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Paidós.
- Benedict, R. (2006). *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Alianza.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Diderot, D. (2004). *Jacques el fatalista*. Alfaguara.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Kundera, M. (2009). *Jacques y su amo*. Tusquets.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Paidós.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Planeta-Agostini.
- Mead, M. (1993). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta-Agostini.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.
- Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.