



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

¿La escritura del Dios o el autor disuelto?
Hacia una crítica de la antropología
posmoderna para pensar el pasado
reciente

Julián Trovero

Tesis para optar por el grado de Magíster en Historia y Memoria

Director Emiliano Gambarotta, UNLP

La Plata, 24 de Febrero de 2023

Agradecimientos

A Emiliano Gambarotta por su buen trabajo como director. Y a la profesora que me lo recomendó.

También a mis compañeres de trabajo, el gran equipo que tiene G. Bozzano.

A toda mi Familia por el cariño incondicional.

Mamá, Papá, hermanos...

A las tías, sobre todo a Miriam.

No puedo olvidar a mis amigos y colegas, especialmente a quienes dieron lectura de esta tesis.

A la gente de la facultad de Trabajo Social, que ayudó sin saberlo.

A Caro por alegrarme los días mientras escribía.

A quienes luchan por un mundo más justo, y llevan felicidad al pueblo.

A quienes pisan la pelota, por lo mismo.

Índice

Introducción	7
Historia, Memoria y Representación: enmarcando la discusión	10
Historia y Memoria	10
En torno a la representación	12
El objeto	14
Objetivos y preguntas	14
Algunos comentarios metodológicos	15
Sobre los capítulos	16
Capítulo I <i>El código y el Texto</i>	19
Sobre los repliegues	20
Claude Lévi-Strauss y el repliegue al código	22
Antropología, lingüística y mitemas	22
La noción de estructura	25
Etnografía, Etnología y Antropología	27
Antropología, Historia y Sociología	29
Mito y Estructura	32
Del código al texto	34
Un repliegue contiene al otro: relaciones con Hayden White y su metahistoria	35
Modelos y Tropos	37
La continuidad de los repliegues	39
Hacia una antropología del texto	41
Capítulo II <i>El germen de la devaluación textualista en antropología</i>	43
Sazbón y el retorno del sujeto	44
Lévi-Strauss: la máquina infernal	46
El camino iluminista	46
Lo diverso	48
El concepto de cultura en Geertz	50
La cultura como un texto	50
El Filólogo	51
Experiencia y campo	53
Ficción	55
Alcance de la teoría	56
La riña de gallos-como-un-texto	57
Hacia una poetización de la antropología	60
La etnografía como ficción: ¿Una propuesta (pos)estructuralista?	62
La devaluación como germen	63
Capítulo III <i>La poetización de la antropología</i>	66
Disputas y Retóricas: El nacimiento de la Antropología posmoderna	68
¿Un nuevo concepto de cultura?	71
La metáfora de diálogo	72

Heteroglosia	74
El texto como cultura o la(s) cultura(s) como texto(s)	75
Meta-Etnografía	76
Autoridad y Poder	79
Foucault, autoridad y antropología posmoderna	82
Estar ahí	86
Escritura experimental	87
La disolución (o muerte) del autor	89
Hacia una comparación de las poéticas	91
<i>Capítulo IV: Sobre la(s) devaluación(es) del conocimiento: comparaciones, límites y potencialidades</i>	96
Precodificación de datos y prefiguración del campo	97
Metodología y posestructuralismo	101
Lugares de enunciación	103
Experimentación y escritura	107
Sobre la identidad de la antropología posmoderna	111
Antropología posmoderna y abordajes del pasado	113
Antropología posmoderna y abordajes del pasado desde el “yo estuve ahí”: la literatura testimonial	115
La escuelita	116
Límites	118
Aportes y críticas: la antropología posmoderna en los dilemas de la representación	119
Sobre la reformulación de la conciencia histórica	122
<i>Conclusiones</i>	124
<i>Bibliografía</i>	128

¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria. Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra, y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas, todo, mundo, universo.

J. L. Borges "La escritura del Dios"

Resumen

Esta tesis, procura adentrarse en la crítica de la teoría antropológica posmoderna. En los pasos y condiciones que resultaron de una estrategia “textualista”, para abordar los problemas de la experiencia concebida como ficción. El análisis pretende aportar a las discusiones en torno a la representación de las situaciones límite, estimular sus posibilidades y sus resoluciones. Situados en los debates en torno a la representación del pasado reciente, iremos desde la devaluación de la historia, consecuencia teórica contenida en el estructuralismo Lévi-Straussiano, pasando por el giro a la diversidad de la antropología simbólica Geertziana, para culminar en los vórtices reflexivos que conforman tanto el regreso del sujeto a las ciencias sociales, como las teorías posmodernas volcadas a la palabra escrita. Nuestra indagación culmina con una comparación directa entre algunas de las nociones de la meta-etnografía y la meta-historia, terminando así de dilucidar una identidad para la antropología posmoderna en el marco por lo debates de la representación del pasado.

El concepto de cultura, que estas corrientes se disputan entre sí, pensándolo como los marcos donde se entrelazan la historia - reciente en nuestro caso - y la memoria; junto con las nociones de *ficción*, *autor*, *diálogo*, y *experiencia*, más allegadas Geertz y sus discípulos, dan forma a este proyecto para adentrarse en el conocimiento en la doble devaluación de la conciencia histórica advertida por Jose Sazbón: la antropologización de la historia inmediata y la poetización de la historiografía. Desde aquí, expandimos las nociones hacia otra forma específica de repliegue al texto: la poetización de la antropología.

Palabras clave: Antropología posmoderna - Texto - Geertz - Metaetnografía - Metahistoria

Introducción

La presente tesis está dedicada al análisis de la corriente posmoderna en antropología, enfocándose en el lugar que ella le da al autor y, consecuentemente, al modo en que concibe su autoridad, especialmente, cuando –como en la etnografía– se es “testigo” de aquello que se quiere describir. En relación con esto último, puede detectarse, en dicha antropología posmoderna, una problematización de la conciencia histórica, de la tendencia unificante que esta noción entraña. Es la corriente, dentro de la disciplina, que más tensiona al “autor”-como enunciante testimonial- con las reformulaciones que puede sufrir el pasado como objeto de representación. Es por ello que, la interrogación, que aquí se hace, de este conjunto de cuestiones se inscribe en los más amplios debates acerca de la representación del pasado, en tanto que la categoría de autor, sus problemas, así como sus resoluciones, conforman uno de los ejes centrales de la discusión sobre la historia, la memoria y la escritura.

La vía a través de la cual aquí se procurará poner en juego tales debates dentro de los desarrollos propios de la disciplina antropológica sigue la senda trazada por José Sazón en “Conciencia histórica y memoria electiva”. Dicho artículo, intenta rastrear la génesis del interés en los estudios de memoria dilucidando las convicciones teóricas “tendientes a la remoción de la conciencia histórica como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico” (2008, p. 73). Esta “devaluación” de la conciencia, encriptada en la narrativa (pos)estructuralista, la aborda a partir de dos tipos de repliegues teóricos: el repliegue al código, por un lado, y, por el otro, el repliegue al texto. Los mismos son caracterizados a través del trabajo sobre dos propuestas teóricas: la elaborada por Claude Lévi-Strauss, para el primero, y la desarrollada por Hayden White, para el segundo.

En el proceso por el cual se retiró validez cognoscitiva a la propia disciplina histórica fueron centrales, para el código, la equiparación de la historia con el mito, mientras que para el texto, la asimilación del discurso histórico con el discurso literario. Como consecuencia, la aproximación al referente ya no estuvo regida por lógicas de investigación o las interpretaciones racionales, sino que en ambas propuestas este proceso se volvió un producto entero de la imaginación histórica. Esta relación, un poco oculta en los postulados de Lévi-Strauss, se torna evidente con el reposicionamiento del método que White realiza.

Forma parte de nuestros objetivos partir de la tesis de Sazbón, con vistas a desarrollarla, expandiendo sus observaciones sobre estos dos autores, para así dar cuenta de la relación entre ambos tipos de repliegue con la perspectiva propia a la antropología posmoderna.

La “devaluación”, concepto clave que tomamos de Sazbón, implica una reducción de los *esquemas racionales de intelección histórica*. Es decir, un vaciamiento del contenido racional de los productos y métodos de la disciplina -en este caso la historia-, restringiéndolos a una dimensión acotada de los mismos. Tal devaluación del contenido racional en la intelección histórica es producto, entonces, del repliegue que ambas perspectivas teóricas llevan a cabo, aun cuando no lo hagan exactamente del mismo modo. Pues en un caso se trata de un “repliegue al código”, en el cual se equipara el discurso histórico con del mito, y, en el otro, un “repliegue al texto”, al equipararse el discurso histórico con el discurso literario. La devaluación en estos casos implica encerrar la construcción de conocimiento histórico en un territorio determinado: el método o la escritura, respectivamente:

Resta ver, entonces, cómo primero la “retirada al código” y luego la “retirada al texto” diseñan una vía real al pensamiento postestructuralista y son la contraparte de su represión de la historia: tanto en el sentido de su agnosticismo respecto a la capacidad cognoscitiva de la disciplina histórica como en el de su relativismo sobre la posibilidad de mediar la acción práctica (bien sea la conducta individual o un proyecto socialmente concertado) con esquemas interpretativos que tomen por objeto la historia transcurrida. Uno y otro rasgo del postestructuralismo ignoran o impugnan, por consiguiente, la posibilidad de una comunicación o circulación nocional entre la racionalidad de los métodos y la racionalidad de la acción, lo que Anthony Giddens ha denominado el proceso de “absorción recíproca de los conceptos científico-sociales en el mundo social para cuyo análisis han sido forjados”.
(Sazbón 2020, p.421-422)

Así, siguiendo a Sabón, puede afirmarse que dentro de la antropología, el camino hacia una reformulación de la conciencia histórica comienza con los trabajos de Lévi-Strauss -punto de partida de esta tesis-. Proponemos un recorrido complementario, al poner el foco en cómo dicha reformulación se ha producido dentro de la disciplina antropológica, con las consecuencias que de ello se sigue para su modo de estudiar la cultura. En semejante recorrido, la obra de Clifford Geertz tiene un lugar clave, pues ella puede ser entendida como una suerte de intermediaria *necesaria* entre la ideas estructuralistas de Lévi-Strauss y el

desarrollo meta-etnográfico llevado a cabo por la antropología posmoderna. Vamos a sugerir un recorrido que expande las potentes tesis de Sazbón, lo cual nos llevará a interrogar la identidad propia del repliegue al texto que se produce en la antropología, diferenciándolo de aquel que tiene lugar en el programa teórico de White. De esta manera, la tesis se distancia del trabajo de Sazbón, pero también se vincula, al ser este quién marca nuestro punto de partida. Argumentamos que la naturaleza particular del textualismo antropológico, basada en su lugar de enunciación así como en su espíritu experimental, contiene consecuencias específicas en la conceptualización de la conciencia histórica, por lo que tales consecuencias tienen potencialidades y limitaciones particulares a la hora de pensar, a través de ellas, el pasado.

En el año 1984 se llevó a cabo el Seminario de Santa Fe, una congregación de profesionales de la ciencias sociales y humanas -principalmente antropólogos-, con el fin de discutir sobre el carácter “ficticio” de la etnografía. El resultado fue la publicación de *Retóricas de la antropología*, el primer compendio de escritos-base desde donde se visualiza gran parte del giro textualista dentro de esta disciplina. El mismo consiste en una reapropiación crítica de las ideas interpretativas que le precedieron, las cuales tuvieron una amplia propagación en todas las ciencias sociales. Hasta el día de hoy, algunos de los presupuestos principales de la antropología posmoderna mantienen un grado importante de presencia en los estudios culturales. De allí la relevancia de volver hoy sobre dicha corriente de la antropología, su presencia actual, así como su peso para el abordaje de los fenómenos sociales. Nuestra tesis cobra sentido, analizando las implicancias teóricas que conlleva el empleo de estas nociones de la posmodernidad, particularmente en la escritura del pasado.

Como antecedente, el carácter ficticio de la etnografía había sido señalado por Geertz, al menos diez años antes, misma época en la que White publicaba su trabajo meta-histórico sobre la imaginación historiográfica del siglo XX. Tanto Geertz como White, dentro de sus respectivas teorías, establecieron una relación particular con Lévi-Strauss, otro gran -sino el mayor- referente de la antropología. Así, ya sea como un interlocutor cuya discusión permite explicitar la particularidad de la propia propuesta, o bien como un *numen* sólido desde dónde extender el análisis de lógicas subyacentes, la influencia de Lévi-Strauss resulta significativa para ambas líneas. Buscaremos desde nuestra tesis, hacer explícitas las lógicas que conectan estos cuerpos teóricos. La propuesta estructuralista Lévi-straussiana, así como

la erosión del método historiográfico que ella impulsa, son claves en el inicio de lo que, con Jose Sazbón (2008), puede concebirse como un “repliegue hacia el texto”.

Historia, Memoria y Representación: enmarcando la discusión

Historia y Memoria

Los problemas que recorren la reformulación de la conciencia histórica hilvanan las tensiones entre la historia y la memoria como modos de (re)experimentar el pasado. Ambas categorías comienzan como antagónicas en la obra de Pierre Nora, preservando el espíritu vital, dinámico y cambiante como propiedad de la memoria social, mientras se le adjudicaba un carácter formal, estático y académico a la historia profesional. Sin embargo, para aprehenderlas en su especificidad, resulta necesario dar cuenta de sus conflictos y dimensiones, entendiendo el tipo de relación que origina este par.

El desarraigo de la memoria respecto a la historia está representado en gran parte por el principio fundador de Nora. El mismo parte de mostrar los contrastes intelectuales de ambas categorías, extrayendo una de la otra, para evidenciar así una reconfiguración sobre la conciencia del pasado. Estos contrastes son una reformulación consecuente de las corrientes intelectuales (pos)estructuralistas, en tanto lograron erosionar las bases del conocimiento histórico válido y sus procedimientos metodológicos.

Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos conciencia de que todo los opone. La memoria es la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, capaz de largas latencias y repentinas revitalizaciones. La historia es la reconstrucción siempre problemática e incompleta de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en el presente eterno; la historia, una representación del pasado. Por ser afectiva y mágica, la memoria solo se ajusta a detalles que la reafirman; se nutre de recuerdos borrosos, empalmados, globales o flotantes, particulares o simbólicos; es sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones. La historia, por ser una operación intelectual y laicizante, requiere análisis y discurso crítico. La memoria instala el recuerdo en lo sagrado; la historia lo deja al descubierto, siempre prosifica.

La memoria surge de un grupo al cual fusiona, lo que significa, como dijo Halbwachs, que hay tantas memorias como grupos, que es por naturaleza múltiple y desmultiplicada, colectiva, plural e individualizada. La historia, por el contrario, pertenece a todos y a nadie, lo cual le da vocación universal. La memoria se enraza en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto. La historia solo se liga a las continuidades temporales, las evoluciones y las relaciones de las cosas. La memoria es un absoluto y la historia sólo conoce lo relativo. (Nora, 1984, p. 20-21)

El carácter disolutivo y evanescente de las nuevas fuerzas que modelan la conciencia del pasado generan la necesidad de espacios de preservación, como lo son *los lugares de memoria*. El antecedente de estas características está bien marcado: las rupturas, las transformaciones y los problemas planteados en las discusiones (pos)estructuralistas, que desgastaron la construcción del conocimiento científico e histórico válido. Sin embargo, luego de la ruptura fundadora surgieron reflexiones para recomponer o al menos para recuperar otras dimensiones de esta relación. Ambas categorías no necesariamente pueden ser visualizadas como antagónicas, sino que pueden buscarse los atributos y transformaciones que les brindan continuidad.

En esta línea Ricoeur (2004) se pregunta sobre la relación entre la historia y la memoria, específicamente si la primera es un remedio o un veneno para la segunda. Haciendo foco en la cuestión epistemológica, intenta demostrar el encadenamiento de ambos fenómenos. Argumenta que si bien la historia se basa en los archivos, los archivos inician con los testimonios. Este último pasaje de oralidad a escritura, de testimonio al archivo, es una de las primeras transformaciones que implican la operación historiográfica. La historia, al iniciar con el archivo, se vuelve de principio a fin escritura, y esta naturaleza atrapada en la *grafía* provoca un primer distanciamiento para con el fenómeno mnémico. Desde su perspectiva fenomenológica, memoria e historia son categorías continuas, pero las transformaciones que nos llevan de una a otra conjugan tanto pérdidas como ganancias. Sus mutaciones alteran las nociones del tiempo y el espacio, en tanto pueden referir a pequeños lugares donde habita el cuerpo, a continentes enteros donde se movilizan millones de cuerpo, de lapsos de tiempos reducidos a varias décadas o siglos. No hay tan solo una distancia cuantitativa en estas dos nociones, sino que los cambios sufridos alteran de manera profunda el modo en que se puede comprender o experimentar el pasado.

Son estas tensiones que recorren la subjetividad de la experiencia vivida junto con las mutaciones de las operaciones historiográficas -que a medida que se vuelven más extensas refieren cada vez menos a los pilares subjetivos o colectivos de la experiencia- las que pueden ayudarnos a pensar la relación conflictiva o armoniosa entre la historia y la memoria. Tensiones que vuelven a resonar en los problemas de la representación del pasado reciente, cuando parece que la escritura se torna insuficiente para aprehender todas las aristas que perforan las membranas del pasado. Así, la reformulación de la conciencia histórica atraviesa otro de los problemas vinculados al proceso de textualización: los modos de representación escrita.

En torno a la representación

Uno de los mayores debates en torno a la representación escrita surge con la consideración posmoderna que equipara la narración del historiador con la del novelista. El trabajo meta-histórico de White -que desarrollaremos principalmente en el primer capítulo y retomaremos en el cuarto- es sin duda la materia prima que alimenta tal controversia. El problema reside en la pérdida de referencialidad que suscita de manera implacable pensar exclusivamente las dimensiones ficticias -o construidas- de la narrativa histórica. En tanto el evento histórico entra en una profunda relación con la palabras que lo enuncian, si evaluamos las palabras a través de sus cualidades literarias, el pasado enunciado se tensiona con la noción de ficción. La controversia es aún más peligrosa cuando se trata de un evento social traumático o disruptivo, como lo fue la solución final del nazismo y sus prácticas.

Los textos compilados por Friedlander (2007) giran en torno a la interrogación sobre los límites de la representación del nazismo y sus crímenes de lesa humanidad. Las categorías de “conceptualización” y “representación” parecen ponerse en juego en tanto buscan describir las formas más radicales de los genocidios. Narrar el horror es un desafío, pero si el horror se evalúa *solo* como narración es un problema. Esta última idea es la que atravesó el debate de Friedlander, más centrado, por momentos, en responder a los postulados de White que en buscar resolver los dilemas de la representación. Es que el detrimento de la *referencialidad* -como consecuencia teórica que veremos en esta tesis- en pos de valorizar las herramientas literarias de los escritos históricos, puede lesionar las construcciones y reivindicaciones políticas de sentido del pasado. El carácter ficticio como dimensión reflexiva

de la narración historiográfica puede rozar peligrosamente el negacionismo. No necesariamente en términos historiográficos pero si en la escena judicial, donde no priman los intereses académicos sino la lógica de “argumentar para ganar” (Robin 2012). Sin embargo, desprenderse o negar esta conciencia sobre la ficción se vuelve contraproducente para la propia disciplina. El posmodernismo, por un lado, rechaza la posibilidad de establecer o identificar verdades estables, pero, por el otro, al cuestionar la validez de las visiones totalizadoras permite una apertura experimental. Cabe indagar entonces sobre los riesgos, las incertidumbres o las posibilidades que estas nociones pueden interceptar, al debatir sobre la representación de los hechos históricos de esta magnitud. Sin duda trabajar desde estos principios es una apuesta fuerte, en la cual debemos poder proyectar las consecuencias que contienen, como modo de abordar el pasado.

Existen tensiones que la irrupción posmoderna desata en la conciencia sobre el pasado y su representación. Desde duros repudios (Guinzburg 2006; 2007 en Friedlander), pasando por perspectivas que en su distancia no dejan de asimilar algunos puntos (LaCapra 2005; Jay, Browning 2007 en Friedlander), hasta ciertas apreciaciones críticas que señalan “Auschwitz” no como un discurso, pero que dada su naturaleza enunciativa:

(...) pasa también en y por el discurso por un lenguaje, por tropos, estructuras narrativas y argumentativas, ritmos, escansiones. Dejarse intimidar por los negacionistas es hacerles el juego y empobrecer tanto el imaginario como la teoría, tanto el conocimiento como la transmisión. (Robin, 2003, p. 323)

Desde esta última perspectiva, Régine Robin medita sobre las complejidades que supone hacer presente algo que está ausente:

Ciertamente la historia -el texto historiográfico- no es la ficción. Obedece a sus propias reglas. No tiene que imitar el horror de los hechos que relata y analiza, no tiene que simular las características de su objeto. Pero el historiador no puede dejar de plantearse la cuestión de su escritura, de los procedimientos que la ponen en obra, la manera en que se ubica en su texto, en que hace hablar a los otros, en este caso a los testigos o a los muertos. (Robin, 2003, p. 323)

Sin duda, el problema de la escritura radica en el corazón de la historia como disciplina, no en sus márgenes. El movimiento -o malestar- que desencadenaron los lineamientos reflexivos posmodernos así lo evidencian. Las reformulaciones de la conciencia histórica

tienen su reflejo tanto en los problemas de la representación, como en la relación que conforman los dilemas de la historia y la memoria. A este entorno de discusiones pretendemos traer las nociones de la antropología posmoderna, las cuales contribuyen a iluminar aspectos clave, señalando el lugar que ocupa el conocimiento antropológico, y la problematización de la memoria en tanto espacio de enunciación particular. Esperamos, al abordar estos nuevos modelos de discusión, lograr expandir el debate, arrojando nueva luz sobre las preguntas que lo recorren.

El objeto

El objeto de esta tesis se construye a partir del interés por los debates de la posmodernidad antropológica. En los mismos se desarrolla una crítica a la representación etnográfica, que si bien parece inevitable, limita su lectura a un grupo acotado de nociones autoriales. La deconstrucción posmoderna de las relaciones de poder en la escritura-como veremos a lo largo de esta tesis- parece provenir, en parte, de la necesidad de exorcizar su condición de “ciencia colonial”. Sin embargo, existe la convicción, dentro de estas páginas, que el sentido de la escritura puede expandirse más allá de las fronteras históricas que trazan “la culpa” en la génesis de la disciplina.

Para reconfigurar como problema de investigación los dilemas de la antropología posmoderna fueron fundamentales los planteos de Sazbón. Estos brindaron el puente a través del cual conectar las nociones de la posmodernidad con los debates sobre la representación del pasado histórico. De esta manera se pudo concretar una vía de aproximación novedosa a estos autores, sin descuidar sus potenciales limitaciones. Es así que, desde esta línea de análisis, proponemos expandir las nociones de Sazbón al campo de la antropología posmoderna, estableciendo en ella un sentido renovado.

Objetivos y preguntas

Como objetivo general, nos proponemos evaluar las implicancias teóricas que entraña la antropología posmoderna en el marco de los debates por la representación del pasado y la memoria. Haciendo una referencia especial a los modos en que conceptualizan la cultura como un texto, junto con los problemas acerca de la autoridad que la misma suscita.

Buscamos, a partir de esta base, contribuir significativamente a los debates de la escritura sobre el mencionado pasado, articulando con la problematización posmodernas de la categoría de “autor” y de su “autoridad”.

Algunas de las preguntas principales, de las cuales nos hacemos eco son: ¿cuáles son los alcances y limitaciones del concepto de cultura en la Antropología posmoderna? ¿Entraña este giro textualista un repliegue hacia el texto, en el sentido de Sazbón, cuya consecuencia genera una devaluación de la conciencia histórica, como aquella que produce la “poetización de la historiografía”? ¿Qué las une? ¿En qué se diferencian? ¿Qué consecuencias conlleva un abordaje del pasado a través de las nociones de la antropología posmoderna?

Dirimir las afinidades entre las aproximaciones al texto tanto de la historia como de la antropología facilita la aprehensión de las especificidades sobre la posmodernidad antropológica. Principalmente sobre la experiencia social, abordada como una ficción, y sus consecuencias. Buscamos así dilucidar particularidades, caminos puntuales, que a través de la comparación con la propuesta meta-histórica de White nos permitiera asir las especificidades de la concepción meta-etnográfica de la antropología posmoderna. Dándole identidad e insertándola en los grandes debates por la representación que hemos mencionado, así como en las tensiones que atraviesan las categorías de historia y memoria. Buscamos encontrarle un sentido renovado, una nueva utilidad reflexiva, a las ideas de la antropología posmoderna.

Algunos comentarios metodológicos

A través de la “devaluación” como concepto clave de Sazbón, buscamos analizar el *corpus* detallado en el plan de esta tesis, el cual podemos dividir en tres grandes bloques. El primero conformado por la perspectiva de Lévi-Strauss, así como la obra meta-histórica de Hayden White. El segundo, el cual incluye los trabajos principales de Clifford Geertz, exceptuando su debate meta-etnográfico. Y el tercero por varios de los escritos de la Antropología posmoderna, así como por las reflexiones críticas de Geertz en *El antropólogo como autor* (1989). Esta organización tripartita se corresponde, como sostendremos en esta tesis, con: -La presentación de los repliegues al código y el texto para la historia. -El comienzo de la devaluación textualista en antropología, identificada en el programa interpretativo. -Y la devaluación textualista para la antropología *per se*.

Los lineamientos planteados implican no sólo reponer el cuerpo de debates que dio como consecuencia el textualismo en antropología, sino también explorar las consecuencias teóricas que un abordaje del pasado podría tener al trasladar estas ideas. Partimos de una serie de hipótesis concatenadas, las cuales sostienen que si bien tanto el planteo de Hayden White, como el de la antropología posmoderna son una aproximación al texto, contienen entre sí una cantidad de diferencias que conllevan distintas consecuencias para una indagación sobre los sentidos del pasado. La diferencia sustancial que divide los planteos meta-históricos de los meta-etnográficos se encuentra en el lugar donde sus respectivos objetos de estudio fundamentan. Mientras que una narrativa asimila la situación del testigo, la otra posee libertades que exceden los límites espaciales y temporales del cuerpo. De esto se desprende que la poetización de la antropología encierra otro tipo de reformulación de la conciencia histórica, esta vez ligada a los modelos teóricos de “corto alcance” y a sus cimientos epistemológicos particulares. Pero que termina derivando en otro repliegue al texto. Finalmente, a través de este recorrido, se pueden crear aportes en las disputas que conlleva la textualización de la experiencia, propia o ajena, así como en la discusión en torno a la representación del pasado, la historia y la memoria.

Sobre los capítulos

Esta tesis comienza por algunos de los apartados de Lévi-Strauss, para hacer abordable su objetivo. Lévi-Strauss no sólo representa el mayor interlocutor contra el que Geertz construiría su propuesta interpretativa, sino que es el elegido por Szabón para ilustrar el repliegue al código en la devaluación de la conciencia histórica. Además guarda una profunda relación con el repliegue al texto en la historia, representado en esta tesis por los escritos de Hayden White. La comparación entre White y la Antropología posmoderna se funda en que en ambas perspectivas se realiza un abordaje textualista, cuestión que puede ayudar a comprender las consecuencias de esta segunda en los problemas de representación del pasado reciente. Esto nos lleva a definir los parámetros que utiliza la antropología posmoderna para pensar la “autoridad” y el “autor”, logrando establecer sus límites y potencialidades teóricas.

El primer capítulo, busca recuperar algunas de las nociones principales de lo que Szabón tematizó como “devaluaciones de la conciencia histórica”. Para ello, por un lado, se trabaja

sobre los escritos de Lévi-Strauss, en especial, sobre su conceptualización de la “estructura”, su relación con la historia, la lingüística y la antropología como disciplinas, y parte de su trabajo realizado con el mito. Recuperamos de esta manera el trabajo de Szabón, a la vez que profundizamos la lectura que trazó para pensar las consecuencias de la obra de Lévi-Strauss. Esta tarea se continúa al trabajar en dicho capítulo los razonamientos meta-históricos de White. Presentar, aunque sea brevemente, su metodología nos permitirá cerrar la exposición de las problemáticas en torno a la “devaluación” de los abordajes del pasado.

El segundo capítulo está dedicado a los aportes de Clifford Geertz y a su revalorización del sujeto. Como fuerte contendiente de las ideas estructuralistas en antropología, exploramos sus rupturas, su re-formulación del concepto de cultura, los alcances de su teoría, su ejecución en el trabajo de campo, y la introducción de la dimensión “ficticia” como carácter inherente de la escritura etnográfica. En Geertz buscamos la base teórica de un camino que luego será profundizado y hasta radicalizado por la antropología posmoderna, el cual -como hipótesis de esta tesis- constituye el inicio de la devaluación textualista en la disciplina.

En nuestro tercer capítulo comenzamos el abordaje de la antropología posmoderna. Señalamos los debates que le dieron origen, así como la diferenciación, de la antropología interpretativa de Geertz. Mostramos las modificaciones del concepto de cultura en su perspectiva dialógica y heteroglósica. Pero principalmente evidenciamos la consolidación del giro textualista arraigado en el trabajo meta-etnográfico. Esta meta-etnografía, de expresión metodológica heterogénea, encuentra como punto de consenso las categorías de “autoridad” y “autor” en su análisis. A partir de las mismas ensayan su disolución, dándole una fuerte impronta experimental a este giro. La experimentación como uno de sus objetivos finales, comenzará a marcar cierta distancia con los planteos meta-históricos de White.

Finalmente, el último capítulo estará dedicado a una doble tarea: primero, a comparar los enfoques meta-históricos con los meta-etnográficos, para aprehender en su particularidad las específicas transformaciones teóricas que propone la antropología posmoderna. Luego, explorar los límites y potencialidades que esta perspectiva aporta en relación a los problemas de representación del pasado reciente, la historia y la memoria. Nos serviremos de un ejemplo de la literatura testimonial argentina para extender las categorías analíticas de la antropología posmoderna, así como el espíritu experimental que la alimenta. De esta

manera intentaremos resolver qué tipo de reformulación sobre la conciencia del pasado nos plantea la antropología posmoderna.

Capítulo I El código y el Texto

Parte de los análisis de Sazbón refieren a las ruinas de la conciencia histórica, cuando la expansión de los modelos y perspectivas -principalmente antropológicas-, configuraron la historia como algo *distinto* de lo que supone ser. Este contexto dio lugar a una eclosión de estudios e intereses por los problemas de la *memoria*, donde aparecen Pierre Nora y su obra, como empresa que detenta el principio fundador del programa cuyo elemento central refiere a todos los discursos sobre memorias y olvidos. El proyecto de Nora emerge con los resultados de las narrativas estructuralistas y posestructuralistas. Cuando se desmontan los privilegios *tanto de la conciencia como de la historia*, fomentando su rechazo enfático. Esta conciencia histórica, debilitada por el (pos)estructuralismo que la remueve del horizonte conceptual interpretativo, pasa a ser con Nora, una pieza de museo, una reliquia de la modernidad:

De todos modos, su lectura conjunta permite reconstruir una serie de asunciones, planteos metódicos y convicciones teóricas que pueden leerse como una opción caracterizada (hay otras convergentes), tendientes a la remoción de la conciencia histórica como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico (Sazbón, 2008, p. 73).

Pero la sutileza de este movimiento comienza un poco antes, con una discreta conversión desde la antropología, una relativización y un adelgazamiento sistemático de la historia, llevada a cabo por Claude Lévi-Strauss. De este modo se desbarata el rigor de la observación, se desechan los modelos conscientes por los cuales un grupo humano “habla” de sí mismo, y se plantea el terreno del inconsciente como lugar del conocimiento válido. Es en esta primacía donde la historia, relegada a estudiar los fenómenos conscientes, se ve supeditada a la ciencia social que se encarga de los fenómenos más profundos de la mente humana: la etnología. La historia se transforma en un “mito occidental”, un relato de la sociedad moderna sobre sí misma, que cumple un papel integrador; y no ya una disciplina que asume la construcción del conocimiento sintético y totalizador en relación al pasado. La

pertenencia histórica de las conductas pasan, con esto, al campo del *imaginario* colectivo, se devalúa su uso como elemento propio de la ciencia para el análisis.

En este marco, las intenciones de este primer capítulo son las de explorar esa devaluación de la historia, que es también una instancia de continuidad en la línea estructuralismo - posestructuralismo. Para ello nos abocaremos a los dos repliegues que distingue Sazbón: al código y al texto, explicitando el vínculo donde el primero contiene al segundo. Con estas lentes, se enfocarán los desarrollos de Lévi-Strauss, no sólo por ser considerado por Sazbón como el representante del repliegue al código, sino también por su lugar como adversario intelectual contra el que se desplegarán los fundamentos de la antropología interpretativa. Sobre este telón de fondo, entonces, serán percibidas, en los siguientes capítulos, el surgimiento de la antropología geertziana -con su énfasis en lo *simbólico* como respuesta a los planteos estructuralistas- y, de la antropología dialógica/posmoderna o meta-etnográfica. Damos así, el primer paso en nuestra indagación de la devaluación de la historia en la antropología.

Sobre los repliegues

Es ineludible el artículo de Sazbón (año) “La devaluación formalista de la historia” si buscamos reflexionar sobre el descrédito que ha sufrido la razón histórica. La reducción de sus intenciones a dimensiones más acotadas: mito, ficción, filosofía de la historia; a través de un despliegue de herramientas intelectuales sobre el sentido y la conciencia del pasado. Una redirección de los propósitos, o de las lógicas, que atañen la labor del historiador y disminuyen su entendimiento a, como nos dio a entender Sazbón, dos salidas teóricas: el repliegue al código y el repliegue al texto.

Tenemos entonces, por un lado, la conciencia histórica equiparada a la conciencia mítica. En palabras de Sazbón, la expansión de modelos antropológicos que incorporaron a su perspectiva de *estructuras elementales*¹ las estructuras complejas de la sociedad occidental, bajo un solo instrumento de codificación. Por el otro, la equiparación del historiador con el narrador. La figuración de su naturaleza como cuentista, sin mucha diferenciación de cualquier literato, o de más bien, un archivista de las formas retóricas, cuya tarea principal

¹ Haciendo referencia a la famosa obra de Claude-Lévi Strauss “Las estructuras elementales del parentesco”

consiste en inventariar y clasificar los recursos autoriales que se ponen en juego en la elaboración del texto.

Ambos repliegues, para Sazbón, no fueron productos independientes el uno del otro. Se unieron bajo la continuidad de las corrientes que llevaron del estructuralismo al postestructuralismo. El carácter marginal de la historia, ya sea por el lugar que pasó a ocupar la disciplina y/o por las cautelas metodológicas que surgieron en las escuelas estructuralistas, derivaron, en las ideas postestructurales, hacia un antihistoricismo exacerbado y un rechazo a las “grandes teorías”.

Por esta vía, Sazbón pone a consideración dos momentos reductivos que hicieron admisibles tales derivaciones: el primero, dado por la subordinación de la historia a los sistemas constitutivos de la lengua. “Giro lingüístico” que no estaba explícito en las compilaciones que se realizaron sobre las clases magistrales de Saussure. Antes bien, fueron producto de una doble tarea de los estructuralistas que prosiguieron al lingüista, los cuales por un lado, depuraron su análisis de las concreciones socio-culturales y de las determinaciones de la historia; y, por el otro, invirtieron la relación que Saussure planteaba respecto de la semiología y la lingüística, terminando con un dominio de la primera por la segunda.

El segundo momento estuvo dado por la exploración de las operaciones inconscientes del *espíritu humano*, aspiración central lévi-straussiana. Bajo estas nociones contemplamos las reglas de funcionamiento de las instituciones humanas con lógicas inaccesibles para la conciencias individuales o la praxis social. Como consecuencia nos despedimos de *la racionalidad* como coyuntura organizadora del conocimiento, apareciendo la necesidad de otro método para acceder a las disposiciones subyacentes.

Con el antropólogo francés la historia se vuelve indiscernible del mito. Algo que nos impide restablecer la conexión de una racionalidad entre el conocimiento de lo social y su intervención activa-productiva. Por su parte, el trabajo “metahistórico” de White se apoya en este fundamento, donde se suprime la demanda de la *referencialidad*. Desmonta, entonces, los dispositivos del discurso histórico para la Europa del siglo XIX, mostrando un campo de descripción *prefigurado* por una combinación de componentes, tropos, y decisiones autoriales. En este sentido, Sazbón encuentra un doble paralelismo metodológico de la obra de White: por un lado, con Foucault, al estudiar formaciones discursivas que

regulan el juego de los enunciados y, por el otro, con Lévi-Strauss que deprime la conciencia histórica a los productos que se construyen en las operaciones del análisis del mito.

Nuestro desarrollo inicia con estos dos pilares. Contra la antropología estructural se cimentarán -a través de Geertz- los argumentos que el posmodernismo utilizará para concretar su giro al texto. Con la metahistoria habrá correspondencias, intercambios y complicidades intelectuales, aunque también diferencias. La conciencia histórica, ya sea devaluada cuando se la concibe como mito o cuando se la entiende como narración, adquiere formas particulares. De allí que debemos introducirnos en cada una, para demostrar cómo ha sido la poetización de la antropología.

Claude Lévi-Strauss y el repliegue al código

Abreviar el pensamiento lévi-straussiano a unos pocos párrafos es, sin duda, una tarea inviable y carente de sentido. La riqueza que recorren sus palabras, desde la transición entre naturaleza y cultura a partir de la prohibición del incesto, pasando por los modelos de transformación de las sociedades en “raza e historia”, hasta los relatos casi fantásticos donde un joven intelectual admira el corazón de un diente-de-león y encuentra un camino para descifrar la estructura de las sociedades humanas, son imposibles de resumir sin denotar una absurda pérdida.

Es por eso que limitaremos nuestras ambiciones a recrear un breve esbozo de sus nociones metodológicas, de su análisis del mito, a situar los espacios que diagramó para la disciplina antropológica dentro de las ciencias sociales, con el re-posicionamiento que propone de la historiografía, la sociología, y los fuertes vínculos con la lingüística estructural. Buscaremos recrear una base que brevemente nos deje distinguir, por un lado, los fundamentos del repliegue al código –señalado por Sazbón– y, por el otro, el pedestal discursivo contra el cual Clifford Geertz diseñará su propuesta interpretativa.

Antropología, lingüística y mitemas

Ante un ajetreado despliegue de ciencias, ya sea considerada maduras o *en desarrollo* por algunos intelectuales de la época, Lévi-Strauss (1958) plantea su anhelo de acarrear o, por lo menos, establecer pasarelas, desde las ciencias sociales y humanas hacia el vedado paraíso

de las ciencias exactas y naturales. Con la lingüística estructural el antropólogo francés intenta abrir una puerta que conecte estos dos espacios, principalmente por sus procedimientos metodológicos claros. Los lingüistas se acercan a la antropología con la esperanza de obtener conocimiento concreto empírico de sus fenómenos, mientras que los antropólogos hacen lo propio con la disciplina del lenguaje como guías para desfamiliarizarse de sus objetos de estudio.

A partir de este punto, establece una relación específica entre lenguaje y cultura. Excluye *a priori* dos hipótesis antagónicas, la primera en la cual no puede existir una relación entre los dos órdenes; y la segunda, su inversa, donde la correlación es existente en todos los planos. Es decir que, en la síntesis de Lévi-Strauss, los elementos que constituyen el fenómeno humano por excelencia, no van a estar dados completamente ni por una aprehensión empírica e intuitiva de la realidad, ni por un análisis metódico y un trabajo de abstracción de categorías previas. Su posición es intermedia, donde la interrelación existe pero solo en determinados niveles y en determinados aspectos. Este punto es fundamental, ya que resta a la tarea de la antropología distinguir y percibir cuáles son esos aspectos y en dónde encontrar esos niveles.

Como función renovadora para la antropología, Lévi-Strauss elige ciertos puntos del modelo fonológico expuesto por N. S. Trubeckoj,² trasladando algunas razones de sus herramientas metodológicas hacia la antropología:

-Para empezar, el paso que se da de los fenómenos lingüísticos *conscientes* hacia una infraestructura *inconsciente*.

-Luego, la consideración de los *términos* no como entidades independientes, sino necesariamente como un cuerpo de relaciones para poder llevar a cabo su análisis.

-También la introducción de la idea de sistemas, un análisis que indaga esta realidad en pos de revelar la estructura del mismo.

-Y un objetivo final del análisis, el cual va a coincidir con el descubrimiento de leyes generales, ya sea determinado por inducción o por deducción lógica.

Es decir que a partir de la indagación de un espacio *inconsciente*, Lévi-Strauss intenta buscar términos o unidades que cobren sentido cuando entre ellas se establezcan relaciones, pensando estas unidades como sistemas busca dilucidar leyes generales. De este modo, se lanza a estudiar diversos pero acotados aspectos de la cultura, como los sistemas

² Según Francesco Remotti (1971).

de parentesco o los sistemas de mito. Tomemos un ejemplo para ilustrar la acción de este pasaje metodológico: el fonema existe como unidad de análisis sonoro en lingüística, el cual cobra *sentido* cuando se contrapone, o está en relación con uno o más fonemas restantes, ajenos al primero. Por lo que el cuerpo de sonidos, luego de su descomposición, solo logra entenderse cuando se re-vincula. Sin embargo, por separado no tienen significado gramatical ni semántico. El morfema, por otro lado, es el fragmento mínimo capaz de expresar un significado y está compuesto por fonemas. El morfema excede el campo de las propiedades sonoras, para hundirse en los mares de la semántica. De esta misma manera Lévi-Strauss encuentra un nuevo nivel en el análisis de los mitos. Pues nos dice que el valor del mito, como tal, no existe ni en su estilo ni en el modo de narración. Persiste en la peor de las traducciones, sea cual sea la lengua, la cultura o la población donde fue recogido, al ponerse en marcha termina siendo percibido siempre como un mito. Es un lenguaje que opera a un nivel más elevado que las palabras que lo constituyen:

Resumamos ahora las conclusiones provisionales alcanzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera. (Lévi-Strauss, 1968, p. 190)

Establece unidades propias constitutivas del mito, que implican la presencia de aquellas unidades que normalmente intervienen en el lenguaje: fonemas, morfemas y semantemas. Como unidades constitutivas mayores, más complejas que las anteriores, están formadas por *haces de relaciones*, cuya combinación toma una función significativa.

A través de estos *mitemas* (o unidades constitutivas del mito), con precisión de un maestro relojero, Lévi-Strauss desarma en *Historias de Lince* (1991) una serie de mitos de América del Norte, Brasil y Perú, en los cuales elementos como el Lince, el Lobo, el Coyote, el Búho, el Oso, etc. cumplen funciones y oposiciones intercambiables en su amalgama de relaciones, creando un gran arquetipo de pensamiento mitológico Amerindio compartido. La

translocación de la metodología de lingüística estructural implica un cambio en la manera de construir conocimiento válido en la antropología. Algo que será mucho más evidente con el desarrollo de su noción de estructura, y con la división de tareas que plantea, posteriormente, para la antropología.

La noción de estructura

Alejándonos brevemente de la relación explícita con la lingüística, nos vemos en la necesidad de aclarar qué entiende por “estructura” el antropólogo francés. Para empezar, pensemos en la creación de modelos como una reducción esquemática, capaz de -aún empobrecida por simplificar el fenómeno que desea representar- poder mostrarnos aspectos concretos del propio sistema que estamos abordando. Es un instrumento metodológico que mediante una adecuada elaboración de los hechos y una superación de los niveles de la experiencia vivida, logra llegar a la lógica subyacente, lo que podríamos llamar *estructura*. Un procedimiento de abstracción mediante el cual unificamos una multiplicidad de relaciones y datos empíricos bajo un solo signo.

El concepto de estructura social, se corresponde con la creación de modelos que utilizan como “materia prima” las relaciones sociales. Dichas relaciones son observables, son accesibles a través de un plano empírico. La estructura social, en cambio, no pertenece a la realidad empírica, es definida por la organización lógica que expresan los modelos. Pero tal lógica constituye un nivel profundo, inconsciente, de la realidad. A su vez, no todo modelo construido a partir de las relaciones sociales atañe a una estructura; en *Antropología Estructural I* (1968), Lévi Strauss nos señala 4 necesidades que necesita satisfacer:

En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

Finalmente, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados (p. 251)

Es decir que, por un lado, la estructura posee carácter sistémico, la cohesión es inaccesible a la observación aislada del sistema, sino que se requiere de varios sistemas que, a través de sus *transformaciones*,³ nos permiten hallar propiedades que son similares en sistemas que aparentan ser diferentes. Por el otro, tiene capacidad predictiva y la competencia de envolver bajo su ala toda la cantidad observaciones de las cuales nos jactamos que se desprende tal estructura.

Quedamos entonces ante otra gran incógnita, que es la exigencia de objetividad en la teoría de los modelos lévi-straussianos. Sin ahondar demasiado en el desdoblamiento subjetivo que plantea, en la superación de la dicotomía sujeto-objeto que encuentra en un inconsciente que trasciende las fronteras culturales, podemos decir que:

-Reconoce la presencia de estructuras de la realidad, con independencia del sujeto, como una propiedad de lo real

-Los modelos que crea el sujeto, han de poder identificarse con esta estructura de lo real, poseyendo una referencia ontológica que le garantice cierta objetividad

-La estructuras de lo real se ubican en un nivel inconsciente, a las cuales deben adecuarse los modelos que se construyen. Pero hay que recordar que, por sobre todo, pertenecen a todos los seres humanos en todo tiempo y lugar. El inconsciente es el lugar donde se pierde el etnocentrismo, donde se alcanza la objetividad.

Se concibe un objeto de estudio de naturaleza inconsciente, al cual se accede a partir de las relaciones sociales visibles. Este objeto supone para su aprehensión la construcción de modelos de carácter sistémico, predictivo, holísticos en relación a los casos observados. Ya no importa tanto tal o cual sistema de parentesco, tal o cual mito específico de cualquier sociedad; sino el entendimiento certero que se obtendrá a partir de dilucidar las lógicas

³ Esto, siguiendo a Remotti (1971), representa una propiedad del sistema, no una característica de cambio en su connotación histórica. La transformabilidad es de naturaleza lógica y responde a determinadas *reglas de transformación*. Cuando captamos la estructura de un sistema establecemos y entendemos el posible cuadro de transformaciones del sistema y podemos identificar el *grupo de transformaciones* al cual pertenece ese sistema.

compartidas de esos casos particulares. Aquellas lógicas que actúan como soporte y posibilitan el desarrollo de los fenómenos culturales.

Esta noción de estructura es vital en la propuesta antropológica de Lévi-Strauss, una de las más influyentes del siglo XX. A tal punto que será trasladada por White hacia los textos historiográficos para pensar el modo de tramar las argumentaciones, dando como resultado un proyecto que busca explicitar las lógicas retóricas de la historia. Además, será una noción fuertemente cuestionada por la antropología de Geertz para pensar las relaciones sociales, pero con los desarrollos posmodernos tendrá su reminiscencia metodológica a través de las ideas de *autor* y de *autoridad*.

Etnografía, Etnología y Antropología

La segmentación de momentos que Lévi Strauss designa para la antropología son producto - además de la tradición francesa de la disciplina⁴- del compromiso pragmático con sus aspiraciones estructuralistas, de la profunda inspiración lingüística y de la posición que concibe para la ciencia del hombre respecto a las otras ciencias sociales y humanas. Estos tres momentos resultan en un programa, con división de tareas claras, y objetivos bien definidos, en tanto significan niveles sucesivos y cada vez más profundos de producción de conocimiento. Detalla los niveles de abstracción y límites teóricos a los cuales debería atenerse cada etapa de la disciplina, para funcionar como un todo coherente.

Lévi-Strauss empieza describiendo la *etnografía*, como el primer instante en la investigación antropológica. Esta se ocupa del trabajo sobre el terreno, el “trabajo de campo”, la observación y descripción de los fenómenos sociales. En su momento, daba como resultado extensas monografías de diferentes pueblos donde se precisaban una serie de aspectos sociales y culturales particulares, tales como la organización de las viviendas, los sistemas de linaje y parentesco, los sistemas de subsistencia, la religión, entre otras cuestiones. En resumen se recogían y se clasificaban una serie de aspectos e instituciones, pero estos siempre se trataban de contornos sociales que eran *observables* y pertenecían al plano *consciente* de la sociedad que se estudiaba.

⁴ Como el propio Lévi-Strauss señalaba para el momento: una escuela etnológica en Francia, una antropología social en Inglaterra y una antropología cultural en los Estados Unidos.

El siguiente paso hacia una síntesis lo da la *etnología*. Si bien no está excluida la observación directa en este punto, su intención es otra. A través del trabajo etnográfico, la etnología busca comparar y llegar a conclusiones más amplias, conclusiones que resultan difíciles de establecer utilizando únicamente conocimiento de primera mano. Esta síntesis podría operar en tres sentidos: geográfica, si hablamos de grupos vecinos; histórica, si vamos hacia el pasado de una o más poblaciones; o sistemática, si utilizamos un carácter aislado de la sociedad para uso comparativo. Constituye una prolongación del trabajo etnográfico, pero implica la construcción de modelos y un avance importante hacia el terreno *inconsciente* de las relaciones sociales.

Por último, la *antropología* es el punto más alto en tanto vuelo teórico. Ya que es donde se establecen correlaciones y coincidencias a través de los resultados de las investigaciones etnográficas y etnológicas.

Encontramos una fuerte ligazón de estas ideas con la distinción que se hace en el *Curso de lingüística general* (1991), realizado a partir de las clases de Ferdinand de Saussure, con *habla, lengua y lenguaje*. La distinción entre habla y lengua separa lo que es individual de lo que es social, lo que es accesorio y accidental de lo que es esencial. Mientras que la lengua es algo que el sujeto registra y reproduce pasivamente, el habla es su puesta en marcha, su expresión individual y por lo tanto única. En la *observación* lo único que podemos registrar es el *habla*, pero si logramos sistematizar y comparar suficientes casos vamos a poder entender que una cierta cantidad de individuos hablantes comparten una determinada cantidad de reglas para expresarse, de lo cual no son conscientes a la hora de ejecutar sus actos sonoros y gramáticos. Este sistema de reglas de aprehensión inconsciente es la *lengua*. De esta manera el habla entra en dominio de lo particular, mientras que la lengua en el dominio de lo que es compartido. Si lo llevamos a otros términos, el *habla* serían esas expresiones culturalmente captadas por la etnografía, las cuales comúnmente conforman cualquier monografía etnográfica de mediados del siglo XX; mientras que la etnología se dedicaría a buscar ese sistema de reglas subyacentes a todas estas expresiones culturales: la *lengua*. Finalmente tenemos el *lenguaje*, una capacidad universal del ser humano, sin el cual no se podrían llevar a cabo ni la lengua (sistema de reglas subyacente) ni el habla (expresión observable y única de ese sistema de reglas). La búsqueda de un lenguaje, es decir, en términos de Lévi-Strauss, de los elementos que posibilitan todas las expresiones culturales y sociales constituye el fin último de la antropología.

Es así como etnografía, etnología y antropología encuentran su objeto al trasponer desde la lingüística hacia la cultura las nociones de habla, lengua y lenguaje. De manera más esquemática podemos dividirlo en niveles de *lo particular, lo común y lo universal*, pasando -a través de la construcción de modelos- del plano consciente al plano inconsciente. Los sucesivos estratos de particularidad que se desechan, en el camino de la búsqueda de lógicas más extensas y de propiedades subyacentes, son parte central del repliegue al código, del carácter ilusorio que toma la acción práctica en tanto responde a otros principios no develados *a priori* en la conciencia del ser humano.

Esta división tripartita de la antropología será otro de los puntos fuertemente cuestionados por Geertz, quien sostendrá que las tres figuras, la individual, la cultural y la universal, están condensadas en la situación etnográfica. Geertz de este modo concentrará gran parte del trabajo antropológico en la etnografía como espacio para construir conocimiento válido. Posteriormente la antropología posmoderna buscará develar -como una de las partes de su programa- un *metalenguaje* común a los textos y las monografías etnográficas. Es decir un sistema de reglas tácitas existente en este tipo particular de escritura. La meta-etnografía -como la meta-historia de White para la historia- será la nueva figura sub-disciplinar/transversal encargada de mostrar la lógica en las retóricas de los textos etnográficos.

Antropología, Historia y Sociología

Para comprender el lugar que ocupa la Antropología a nivel metodológico, respecto de la Historia y la Sociología, en los escritos de Lévi-Strauss, debemos saldar una serie de diferencias:

Primero la posibilidad de que los modelos pueden ser conscientes o inconscientes en su formulación. Los modelos conscientes, lo que se llama comúnmente “normas” en las ciencias sociales, no muestran los resortes de las creencias humanas, tienen una función limitada a perpetuar las mismas. Son de alguna manera los modelos más “pobres”. Estos modelos actúan de pantalla frente a la estructura inconsciente y dificultan su aprehensión:

El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica, bien conocida por el lingüista: cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los

modelos conscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto (Lévi-Strauss, 1968, p. 253)

Esta situación es la que el etnólogo⁵ puede llegar a afrontar. La sociedad estudiada puede poseer una mayor o menor conciencia de sus normas, y haber conformado modelos culturales explicando sus reglas. A lo que sostiene:

Pero cuando el etnólogo dedica toda su atención a estos modelos, productos de la cultura indígena, no debe olvidar que las normas culturales no son automáticamente estructuras. Son más bien importantes piezas que ayudan a descubrir estas últimas: ya se trate de documentos en bruto, ya de contribuciones teóricas comparables a las que aporta el propio etnólogo. (Levi Strauss, 1968, p. 254)

Por otro lado, debemos diferenciar las escalas de los modelos que se construyen en comparación con la escala de los fenómenos que se observan. Si al modelo lo constituyen elementos que se encuentran en la misma escala que el fenómeno, estos pasarán a ser modelos mecánicos. Mientras que si se encuentran en una escala mayor, serán modelos estadísticos. Lévi-Strauss toma el ejemplo de las leyes matrimoniales, y nos dice que para una sociedad pequeña o “primitiva”, podemos elaborar modelos mecánicos, ya que los individuos se encuentran efectivamente distribuidos en clanes o clases de parentesco. Mientras que si queremos recrear las leyes matrimoniales de las sociedades occidentales, debemos atenernos a una inmensa cantidad de casos, definir medias, umbrales, etc. Para estos análisis corresponden modelos estadísticos.

Con estas breves definiciones, reproduciremos el cuadro comparativo que realiza Lévi-Strauss para reducir a una serie de oposiciones las diferencias entre etnografía y etnología, examinándolas en conjunto con los lugares que establece para la sociología y la historia en la construcción de conocimiento. Con vocación de lingüista (o tal vez de matemático) define dos niveles, con dos características dominantes en cada nivel; y utiliza de manera arbitraria el signo “+” para referirse a la presencia del primer término, mientras que escoge el signo “-” para la presencia del segundo:

⁵ Usamos el término etnólogo de la misma manera que lo hace Lévi-Strauss, para referirse tanto a quien realiza etnografía como etnología.

	<i>Historia</i>	<i>Sociología</i>	<i>Etnografía</i>	<i>Etnología</i>
<i>Observación empírica / Construcción de modelos</i>	+	-	+	-
<i>Modelos mecánicos / Modelos estadísticos</i>	-	-	+	+

La etnografía y la historia, se fundan entonces con la acumulación y organización de documentos y observaciones; mientras que la etnología y la sociología son quienes elaboran modelos a partir de estos datos. Pero la historia y la sociología, que si bien pueden combinarse en algún trabajo, no forman parte de un mismo proceso de investigación a diferencia de la etnografía y la etnología que se articulan como un procedimiento unificado.

Luego de resumir estas relaciones, agrega que la etnología trabaja con un tiempo mecánico, es decir reversible y no acumulativo. Cuando se realiza un modelo patrilineal de una sociedad, por ejemplo, nada en el modelo explica qué otros tipos de linaje le han precedido, se tiene solo un modelo diacrónico. En cambio el tiempo de la historia es estadístico, es irreversible y tiene una orientación definida; se nutre de los cambios y las transformaciones que operan en un solo sentido.

Lévi-Strauss realiza una gran distinción entre historia y etnología: teniendo en cuenta que ambas tienen el mismo objeto, la vida social, y un propósito similar, que es el de construir conocimiento general, nos dice que la historia organiza sus datos en la expresiones conscientes de la sociedad; mientras que la etnología lo hace en la expresiones inconscientes. De esta manera en su artículo "Historia y etnología", podemos llegar a aprehender, condensado en un párrafo, dónde se encuentra el núcleo de la devaluación de la historia, que plantea Sazbón, a través de un repliegue al código:

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada que el historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades

inconscientes, cuyo número no es ilimitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o de incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En este sentido, la célebre fórmula de Marx: «los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen» justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo término, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisolubles. (Lévi-Strauss, 1968, p. 24)

Queda, así, arrinconada la historia en la primera parte de la oración de Marx, una enunciación consciente de las sendas que ha tomado la sociedad occidental; pero que para el estructuralismo representan tan solo una ilusión. Estas enunciaciones que hace la historia como disciplina son el velo por el cual se puede acceder a nociones más profundas, son tan solo la primera parte del proceso de investigación para la continuidad etnografía-etnología. Son de la misma naturaleza que las captaciones que Lévi-Strauss advierte no deben hacerse en la etnología, al traducir las normas o reglas sociales conscientes automáticamente en estructuras sociales. La historia queda atrapada en un universo de captaciones conscientes, y alejada de la ciencia que reflexiona sobre causas más profundas. Este espacio que se le adjudica a la disciplina histórica será posteriormente explotado por White para buscar, no la lógicas que subyacen a las relaciones sociales enunciadas, sino las lógicas de la propia enunciación. De manera muy similar a como Lévi-Strauss trabaja el mito.

Mito y Estructura

Vamos a retomar brevemente el análisis metodológico que Lévi-Strauss realizó sobre los mitos, como trayecto para comprender la apropiación que hará White en su meta-historia. Recordemos que el antropólogo francés no es reconocido por su trabajo de campo, expuesto principalmente en *Tristes Trópicos*, sino por los momentos posteriores de su producción, que él define como trabajo etnológico y antropológico: la comparación de segunda o tercera mano en una búsqueda de lógicas subyacentes.

En este marco, piensa un conjunto de narraciones que existen en el lenguaje y más allá del lenguaje. Conjunto de narraciones cuya temporalidad no refiere solo a un pasado, sino que

al pertenecer a una estructura permanente refieren al pasado, presente y futuro. El pensamiento mítico es equiparado en este punto con la ideología política. Retoma el ejemplo de la Revolución francesa, donde este evento pertenece para el historiador a un suceso del tiempo no-reversible cuyas consecuencias aún prevalecen; pero que para el político es una realidad producto de secuencias pasadas, la cual permite interpretar la estructura social de la Francia actual con sus antagonismos dejando entrever una evolución futura.

Poseemos entonces una doble naturaleza, de tiempo *irreversible*, con estructura histórica, como el habla y de tiempo *reversible*, con estructura ahistórica, como la lengua. El pensamiento mítico se corresponde con un tercer nivel, el cual eleva dicho pensamiento hacia una nueva unidad constitutiva, como ya mencionamos esa es “el mitema”. Son haces de relaciones que en sus distintas combinaciones adquieren una función significativa.

El análisis de Lévi-Strauss consiste entonces en realizar una comparación etnológica del mito a través de estas unidades constitutivas, los mitemas. De reducir la pluralidad de narraciones a combinaciones de “haces” para crear arquetipos que puedan no solo integrar todos los conjuntos estudiados, sino que puedan proyectarse integrando nuevas variaciones narrativas no contempladas en el primer armado del modelo.

Estos modelos pertenecen por sus cualidades al plano inconsciente del pensamiento social, y persisten a pesar de las mutaciones en los mitos, de la misma manera que una lengua persiste en las variaciones del habla. La duplicaciones, o triplicaciones en las secuencias narrativas bajo este enfoque, nos muestra un crecimiento espiralado en una combinación diacrónica/sincrónica que pone de relieve la estructura de los mismos.

Con este método, y a grandes rasgos, se restringen las expresiones conscientes de las narrativas míticas culturales a un sistema de elementos compartido, que puede trascender las barreras espaciales y temporales; permiten hipótesis de derivaciones o confluencias en el desarrollo del pensamiento social. Es así que, a través del análisis del mito, se llega a entrever una de las tantas aristas por donde se sintetiza el pensamiento estructuralista lévi-straussiano que promete la unidad del ser humano, más allá del tiempo y el espacio:

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igual de bien. El progreso -supuesto que el término pudiera entonces aplicarse- no habría tenido como escenario la conciencia sino el

mundo, un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos (Lévi Strauss, 1968, p. 210).

Del código al texto

Este tipo de examen que Lévi-Strauss realiza sobre el mito, en conjunto con el proceso de transformación de la historia occidental en otro “mito”, nos deja a breves pasos del siguiente repliegue, aquel que se mueve del código al texto. Se vuelve de esta manera algo más evidente la continuidad señalada por Sazbón para el estructuralismo-posestructuralismo, a través del modo inaugural lévi-straussiano potenciado. Pues en la definición que nos da el antropólogo, la historia, cuya construcción de conocimiento depende de su método, es tan solo una distribución cronológica de fechas significativas que conforman el código del historiador. Por lo tanto, no nos ofrece ningún tipo de conocimiento privilegiado o acceso directo a la realidad social; se restringe a poseer un calibrado sistema de calificación y análisis: tan solo un método. Hemos intentado demostrar este repliegue, dentro del razonamiento de Lévi-Strauss, a partir de la vinculación con la lingüística, el programa delineado para la antropología y la posición de la historia en relación al binomio etnografía-etnología; extendiendo las ideas de Sazbón en nuestros apartados.

La búsqueda del inconsciente del espíritu humano, como aquello que impone las formas al contenido, que implanta leyes a elementos que, de otro modo, estarían desarticulados, son parte del desplazamiento que va del código al texto, a través de la mitificación de la historia. Pues en esta perspectiva,

Aún las creaciones más libres del espíritu suponen una estructura inconsciente que ofrece a la invención un repertorio limitado de posibilidades: el pensamiento mítico mostraría esa diversidad ordenada, hasta el punto de que se podría suponer la existencia de leyes que en un nivel profundo muestran al “espíritu frente a frente con él mismo, y escapando de la obligación de transar con objetos” (Sazbón, 2008, p. 373)

La disolución del ser humano en partes, para luego recomponerlo en otro nivel más profundo, en una idea de humanidad general que Lévi-Strauss promueve en la antropología,

se trasladan luego a la historia con White. Se descomponen las narrativas históricas en elementos que existen y toman *sentido* cuando se relacionan entre sí, a partir de los mismos se crea una percepción unificada, limitada en sus formas, de toda escritura de la disciplina, algo que desarrollaremos un poco más en el siguiente apartado.

Un repliegue contiene al otro: relaciones con Hayden White y su metahistoria

Y si se pregunta de qué manera el analista de los discursos históricos extrae, para su propio uso, un criterio de demarcación, es decir, cómo elabora su propia opción interpretativa, la respuesta recuerda la escisión ya manifiesta en el escepticismo Lévi-Straussiano entre los esquemas formales del código histórico (inaptos para la fijación de un sentido) y el disponible repertorio de un saber mitologizado (tan pleno de sentido como objetivamente ilusorio) (Sazbón, 2008, p. 132)

Para poder aprehender las especificidades del repliegue al texto en antropología, resulta necesario repasar cómo se dió este repliegue en la historia. White partirá de la equiparación de la historia con el mito dejada por el propio Lévi-Strauss, volcando en ella una serie de recursos y herramientas diseñadas para el análisis literario-narrativo. Dicho programa tendrá una gran influencia en la antropología posmoderna, con correspondencias metodológicas e inspiraciones teóricas que veremos en los próximos capítulos. De esta manera las nociones de Lévi-Strauss trazarán otro puente, esta vez a través de White, con los desarrollos posmodernos en antropología.

En 1973, Hayden White publicó su gran y polémica obra. En ella propone un giro textualista en la historiografía, de la mano de manifestaciones deconstruccionistas y posmodernistas, relativamente contemporáneo al surgimiento de la antropología interpretativa de Geertz. Su búsqueda era la de establecer una serie sistemática de estructuras y estrategias conceptuales, principalmente lingüísticas, que los historiadores y filósofos de la historia utilizaban para la presentación de sus datos. Se trata de la persecución de invariantes narrativas en la imaginación histórica del siglo XIX:

En esa teoría considero la obra histórica como lo que más visiblemente es: una

estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de “datos”, conceptos teóricos para “explicar” esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados. Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie “histórica”.(White, 1992, p. 8)

La búsqueda de invariantes como objetivo final, en una disciplina que se nutre del cambio y las transformaciones, de las rupturas y continuidades, implican la devaluación de su papel como herramienta de conocimiento. Sobre todo si estas invariantes exceden el alcance consciente de quienes las ponen en juego, para reproducir de manera involuntaria una lógica narrativa. Dicha lógica narrativa limita y restringe la aprehensión de los datos, los hechos sociales, así como la fundamentación teórica, la orientación y la argumentación del entramado histórico.

De esta manera sucede que cualquier historiador, al conformar su obra, elige estrategias para presentar los datos, pero antes *prefigura* el campo histórico a través de un *acto poético*, constituyendo un dominio donde aplicar sus teorías y explicar los sucesos. Los elementos que White discrimina pueden, según él, utilizarse para pensar cualquier obra historiográfica, sin importar espacio o tiempo. Asume que la conciencia histórica –de la cual el hombre occidental tanto se ha enorgullecido–, que su valor metodológico y epistemológico específico, no es más que un prejuicio de la presunta superioridad de la sociedad industrial moderna. Propone reemplazar la pretensión ilustrada por la búsqueda de estructuras narrativas inconscientes, dando como resultado la devaluación de la historia, mentada por Sazbón.

El abordaje de White se alza sobre textos puntuales de grandes historiadores del siglo XIX, por un lado, y, por el otro, la obra de filósofos de la historia del mismo período. De este primer conjunto, establecerá características familiares narrativas; del segundo, extraerá los fundamentos que respaldan ese pensamiento histórico. Así, construye modelos de representación, los cuales no dependen de la naturaleza de los “datos”, ya que estos no juegan un rol fundamental en las demostraciones; sino de la naturaleza preconceptual y poética de la narrativa historiográfica.

Modelos y Tropos

White distingue 5 niveles de conceptualización de la obra histórica: 1) Crónica, 2) Relato, 3) Modo de tramar 4) Modo de argumentar y 5) Modo de implicación ideológica (1973). Los dos primeros corresponden a elementos “primitivos” en la narración histórica. La crónica remite, a grandes rasgos, a la organización de los sucesos de manera cronológica, cuando a ello se le suma la conexión entre esos sucesos que le dan una orientación estaríamos ante un relato. Pero si la pregunta acerca del pasado es sobre el *sentido*, es decir sobre el *significado*, de estos sucesos se buscan otro tipo de explicaciones:

- Explicación por la trama: son explicaciones que adquieren sentido mediante el *tipo de relato*. Implica tejer los eventos de manera que estos queden presentados en un sentido casi teatral. Reconoce en este nivel cuatro tipos posibles: Sátira, Romance, Comedia y Tragedia. Pero deja abierta la puerta para más categorías.

- Explicación por la argumentación formal: este nivel de explicación refiere a las supuestas leyes universales, que actúan como silogismos mayores, y de los cuales se deduce la causalidad de los eventos como explicaciones lógicas. Sugiere para este nivel también cuatro paradigmas: Formistas, Mecanicistas, Organicista y Contextualista

- Explicación por la implicación ideológica: esta alude a un conjunto de prescripciones dentro de las cuales se toma una posición en el mundo y se actúa sobre él. Distingue para las dimensiones ideológicas entre: Anarquismo, Radicalismo, Liberalismo y Conservadurismo.

Es a partir de las combinaciones de estos modos que surgen los estilos historiográficos, los cuales presentan afinidades electivas, que no *necesariamente* son inflexibles, pero que ponen en evidencia un cuerpo de tensiones.

<i>Modo de Tramar</i>	<i>Modo de argumentación</i>	<i>Modo de implicación ideológica</i>
Romántico	Formista	Anarquista
Trágico	Mecanicista	Radical
Cómico	Organicista	Conservador
Satírico	Contextualista	Liberal

Es decir que, según su cuadro, el modo de tramar romántico encuentra afinidad con la argumentación formista y la implicación ideológica anarquista. Pero para la obra de Michelet, White encuentra que la combinación romántica y formista le sigue una ideología liberal, lo cual renueva la naturaleza dialéctica del texto.

Los tropos, por su parte, son los paradigmas del lenguaje que actúan como esquemas organizadores actuando sobre el flujo de experiencias, prefiguran y limitan el terreno de lo posible en tanto la aprehensión de fenómenos. El lenguaje aparece así como una estructura mediadora entre la conciencia y el mundo. Son la primera asimilación cognoscitiva de los sucesos, en la cual se funda toda narrativa histórica y sienta la bases, como artefacto literarios, para constituir los estilos historiográficos que acabamos de definir.

En esta línea, identifica cuatro modos de operaciones distintas por las cuales los contenidos pueden ser captados y preparados para su captura intelectual: Metáfora, Metonimia, Sinécdoque e Ironía.

No seguiremos en esta tesis, profundizando sobre los tropos y los estilos historiográficos más allá de la identificación de sus elementos y la flexibilidad de sus combinaciones. Dado que solo nos interesa esbozar su modelo y su métodos, para señalar así cómo ellos contienen un camino distinto del repliegue al texto que tuvo la antropología. Por ello cabe citar algunas de sus conclusiones, como resumen de sus ideas:

- 1) no puede haber "historia propiamente dicha" que no sea al mismo tiempo "filosofía de la historia";
- 2) los modos posibles de la historiografía son los mismos modos posibles de la filosofía especulativa de la historia;
- 3) esos modos, a su vez, son en realidad formalizaciones de intuiciones poéticas que analíticamente los

preceden y que sancionan las teorías particulares utilizadas para dar a los relatos históricos el aspecto de una "explicación"; 4) no hay base teórica apodícticamente cierta para afirmar de manera legítima una autoridad de cualquiera de los modos sobre los demás como más "realista"; 5) como consecuencia de esto, estamos obligados a hacer una elección entre estrategias interpretativas rivales en cualquier esfuerzo por reflexionar acerca de la historia-en-general; 6) como corolario de esto, la mejor base para elegir una perspectiva de la historia antes que otra es por último estética o moral, antes que epistemológica, y finalmente, 7) la exigencia de cientificación de la historia no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica, cuya base es moral o bien estética, pero cuya justificación epistemológica todavía está por establecerse. (White, 1992, p. 11)

El análisis lingüístico sobre la historia, o sobre la escritura histórica, es sin duda un fuerte acercamiento hacia la literatura. A través de su método, White se despidió de las capas de singularidad que conforman cada una de las obras y las traspone en una serie de categorías literarias, con pretensiones casi universalistas. A esto lo llama meta-historia, el análisis literario transversal del historiador y su obra. La meta-historia parece cargar una doble consecuencia: reconcilia y condena el campo histórico al uso de la palabra escrita. Pero también suprime toda apelación a la referencialidad, lo que deriva en una especie de "decisionismo", la historia se vuelve un producto de la imaginación del escritor, se *poetiza*.

Este pasaje que White realiza para la historia, nos permite aprehender con mayor especificidad el repliegue al texto que tendrá lugar en la disciplina antropológica. En la misma dicho movimiento será posterior, en términos cronológicos, y distinto en varios puntos. Primero, será señalado pero no explotado en los escritos de Geertz. Luego será abordado de manera colectiva y heterogénea por varios pensadores posmodernos, que mostrarán diferentes miradas pero identificarán un problema en común: *la autoridad del autor*. Finalmente el proyecto posmoderno en antropología no descansará de manera central en su abordaje *meta-*, sino más bien en el espíritu experimental de su escritura.

La continuidad de los repliegues

En este capítulo hemos marcado la continuidad entre ambos repliegues, donde uno de ellos contiene e implica al otro. Mientras Lévi-Strauss utiliza su análisis para edificar un sentido

subyacente reivindicando el método estructuralista; White aplica su método para despojar de sentido la obra histórica restringiéndola a su dimensión poético-narrativa. Ambos tienden a un profundo acercamiento con las ciencias del lenguaje: el antropólogo estructural hacia la lingüística - principalmente Saussure y Trubeckoj -, mientras que el meta-historiador se asemeja un poco más al crítico literario.

Pareciera que la tarea de Lévi-Strauss respecto al mito, donde podían encontrarse haces de relaciones (mitemas) de naturaleza del lenguaje -que también excedían esos niveles del lenguaje- para descomponer el espejismo consciente narrativo del mito; se trasladó a White a través de los “estilos historiográficos” y las “condiciones del tropos”, donde la percepción historiográfica actuó como el reflejo *consciente* de las lógicas narrativas escondidas. Ambos produjeron modelos que residían en espacios mentales-sociales sutiles, subyacentes, difíciles de acceder para quienes los practican o los ponen en marcha. Cambia claro la materia prima de los modelos; por un lado, las relaciones sociales, por el otro, el texto historiográfico; y, por lo tanto, cambian los límites de extensión de sus modelos. Aún así aparece una intención similar, esto es, la búsqueda de isomorfismos colectivos y la reducción de lo que en “apariencia” es plural.

En “Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo”, Szabón bosqueja una idea de las diferencias entre ambas tendencias:

Si bien a primera vista podría parecer que la “retirada al texto” es sólo una especificación de la “retirada al código”, hay entre estos dos tipos de repliegue algunas diferencias. La principal de éstas es el arraigo científico de la noción de “código” y la filiación literaria del “texto”. Quienes apelan a la primera invocan el ordenamiento lógico subyacente a determinadas instituciones sociales o producciones mentales (la lengua, el parentesco, la organización social, la práctica ritual, etc.) que permitiría establecer entre ellas correspondencias u homologías. Mientras el “código” admite un “cierre” de las significaciones, porque éstas serían pasibles de una estabilización que proviene de las restricciones sistemáticas fijadas por el método, el “texto”, en cambio, remite a un horizonte abierto por una mediación interpretativa que se autoasigna la capacidad y el derecho de rotar sus objetos en virtud de que las significaciones comprendidas en éstos no se agotan nunca en el corpus establecido en cierto momento por el análisis. En términos semiológicos, todo significante de un texto puede ser tomado como significado de

(por) otro texto, sin que en principio se detenga esta deriva (Sazbón, 2008, nota al pie p.126)

Mientras que el código de la antropología estructural absorbe y fija un sentido estable a una determinada cantidad de instituciones sociales, el código metahistórico es plausible de seguir mutando ya que depende de la *mediación interpretativa* y de las decisiones tomadas en torno a la textualización. Aún así, ambos rechazan la inserción del conocimiento histórico dentro de esquemas comprensivos de racionalidad. El paso clave, en ambos casos, es la equiparación de la historia con el mito, cuya consecuencia más importante es la devaluación de la conciencia histórica, estandarte que será alzado en la cruzada postestructuralista, pero será tejido por sus predecesores estructuralistas. Así, como Sazbón nos recuerda, la descomposición de construcciones racionales característica del posestructuralismo, que procura situar los mecanismos figurativos que sostienen estas construcciones -la metodología que White aplica en su metahistoria- son el traslado y la inversión de sentido de las búsquedas racionales de los métodos estructuralistas; dando como resultado un proyecto que busca erosionar los campos de la filosofía y las ciencias humanas. Como consecuencia habrá un desbaratamiento de las aseveraciones historiográficas, que lejos de corroborarse con acercamientos empíricos, con puntos de referencia evidencial, se volverán productos de la imaginación, estrategias de argumentación efectiva.

Hacia una antropología del texto

Uno de los caminos, sino el más importante, que siguió la disciplina antropológica en su ímpetu por disputar con la propuesta estructuralista, herencia del etnólogo francés, resultará finalmente en un giro al texto, el cual constituye el objeto principal de nuestra tesis. El énfasis que hemos resaltado en la obra de Lévi-Strauss nos permite, por un lado, presentar un “lenguaje común” para entender contra qué ideas Clifford Geertz realizará su interlocución, posibilitando así, el terreno para el surgimiento de la antropología posmoderna; por el otro, nos muestra una continuidad teórica con los planteos meta-históricos, a través de la readaptación del método y el propósito.

Algunos de los puntos nodales de la teoría de Geertz estarán dados por el rechazo del programa estructuralista; el movimiento de *lo invariante* hacia *lo diverso* como objeto de estudio; el reemplazo de la correspondencia/analogía intelectual con el lingüista por la figura

del filólogo; la reivindicación de la experiencia como generadora del conocimiento antropológico y, claro, la aseveración de la antropología como *ficción*, cuya existencia se da a través de los libros. Es importante, a esta altura de nuestra tesis, ver como se entrelazan la idea de ficción con una revalorización del trabajo intensivo en el campo, que en su visión crítica (propia de la antropología posmoderna) resultará en una etnografía de los textos, una meta-etnografía

En los próximos capítulos argumentaremos que esta meta-etnografía difiere -así como posee semejanzas- de los planteos meta-históricos de White, como continuidad del repliegue al código. No en su esfuerzo deconstructivo de las viejas tradiciones narrativas, en su escepticismo respecto a los procedimientos de la razón iluminista, o en la disolución del sujeto -en este caso el autor- en una estructura -en este caso el texto-. Sino en los desarrollos experimentales, en los apoyos autoriales que dan origen al texto histórico-etnográfico, en los objetivos que contiene el esfuerzo por disipar la autoridad en pos de una diversidad latente, y en las implicancias que pueden llevar estas al trasladarse en una búsqueda de sentido por el pasado.

El ímpetu en la búsqueda de lógicas subyacentes -como finalidad de la disciplina- va trasladando su objeto. Inicia, con Lévi-Strauss, centrándose en las relaciones sociales como “materia prima”, mutando, con White, hacia los textos historiográficos. Pero para las ciencias antropológicas el camino será distinto. Pues Geertz buscará lógicas simbólicas, capaces de tender puentes interculturales de comunicación y darle *sentido* a eventos sociales. Pensará la cultura como un texto, como algo *legible* en territorio. Este objetivo volverá a potenciar la situación de campo, como espacio privilegiado para la construcción de conocimiento antropológico, en detrimento de las construcciones teóricas de mayor alcance. Sumada a esta valorización estará la idea de *ficción*, como constitutiva de los escritos o representaciones etnográficas. Punto en el cual la propuesta de Geertz queda al borde del programa posmoderno, el cual intentará dilucidar las lógicas de la representación etnográfica -principalmente la escrita- para luego experimentar con ellas. Reconstruir este camino, propio de la disciplina antropológica, será la tarea de los restantes capítulos de esta tesis.

Capítulo II El germen de la devaluación textualista en antropología

El terreno abonado por la antropología estructural (que degrada a ilusión las empresas de la razón civilizada) y el revisionismo historiográfico (que equipara la invención revolucionaria a recidiva mitológica), reforzado a su vez por el giro culturalista de los estudios sociales y el vuelco semiótico de la historia de las ideas –que, en conjunto, recomiendan atender más al juego riguroso de las apariencias que a los soportes de una configuración objetiva sobre la que puedan predicarse juicios veritativos– establecerán, mediante una torsión léxica luego perdurable, a *l'imaginaire* como el campo de borrosos confines en que se dirimen la eficacia y la misma pertinencia histórica de las conductas (Sazbón, 2008, p. 88).

Para entender el giro textualista en antropología debemos revisar los postulados del antropólogo cultural estadounidense Clifford Geertz primero, ya que estos exhiben los principios de su gestación, así como su base teórica más amplia. Como pionero del interpretativismo rechazó fervientemente las rutas que había trazado el estructuralismo francés. Parafraseando un poco a Jeffrey (2008) podemos decir que Geertz engrandeció su obra luchando contra la autoridad colosal que representaba Claude Lévi-Strauss en la antropología y en las ciencias sociales en general⁶.

La interpretación de las culturas, su compilación cabecera de ensayos –que salió publicado en el mismo año que la *Metahistoria* de White–, desliga las pretensiones eruditas de acercar las ciencias exactas/naturales a la antropología, frente a lo cual plantea su intención de re-enmarcar la disciplina en las nervaduras de las ciencias humanas. No propone retomar una metodología inspirada en las ciencias “duras”, en pos de la construcción de una antropología científica, sino más bien una manera de encarar la(s) práctica(s) como un *acto interpretativo*. En ese sentido, el progreso científico no devendrá de la creciente precisión de fórmulas para llevar a cabo el trabajo de campo y su análisis, como Lévi-Strauss había marcado, sino que su idea de progreso será más laxa, será el resultado creciente de los debates/intercambios antes que del ajuste de las ecuaciones estructuralistas. Geertz, en su clásico ensayo “La descripción densa”, con apenas dos o tres párrafos, y una pequeña nota al pie, anticipa el camino de los meta-etnógrafos, pues ya allí se propone pensar a la etnografía

⁶ En este punto, no tomaremos en cuenta el segundo postulado de Jeffrey, que menciona a Talcott Parsons como su otro gran interlocutor.

como una ficción, a la vez que muestra la carencia en los estudios de los modos de representación e incluso esboza la posibilidad de experimentar con su escritura. Sin embargo, no hará de ello una explotación intelectual explícita hasta años más tarde. Quedaremos así en la puerta de entrada a una perspectiva posmoderna, repudiando los trancos modelos universales, salvando las pequeñas espigas doradas de la particularidad, que redireccionan la antropología hacia un nuevo objeto: la diversidad. En este capítulo pretendemos establecer los fundamentos teóricos desde los cuales la antropología posmoderna realiza su repliegue al texto. Para tal fin resulta clave identificar los puntos de ruptura con el estructuralismo, como su gran adversario intelectual, y mostrar el terreno desde donde realiza su despliegue de ideas. Esta tarea la llevaremos a cabo investigando el pensamiento de Geertz, el cual se completa en el próximo capítulo, donde retomaremos su trabajo “meta-etnográfico”, *El antropólogo como autor* de 1989. Pues este último libro representa el grueso de su giro al texto, su inserción en la discusión luego de las publicaciones de lo que podríamos catalogar como las mayores obras de la antropología posmoderna: *Retóricas de la antropología*, de Clifford y Marcus, aparecido en 1986 (aunque el seminario que dio origen al libro se realizó en 1984), *La antropología como crítica cultural*, publicado el mismo año, por Fisher y Marcus, y *Dilemas de la Cultura* de 1988, con autoría de Clifford, entre otros. De esta manera, en el presente capítulo, nos enfocaremos en los textos que precedieron al estallido de esta tendencia textualista, para mostrar cómo en ellos se produce el rechazo al estructuralismo, a su noción de cultura, así como el nuevo objeto de estudio que propone, junto con su énfasis en la experiencia de campo, como cuestiones principales. Si la tesis de Sazbón indicaba que el germen del giro al texto en la historia estaba contenido en la obra de Lévi-Strauss, en esta tesis sostendremos que el germen del giro al texto en antropología está contenido en la obra de Geertz, obra que, a su vez, se construye en el debate con el propio Lévi-Strauss.

Sazbón y el retorno del sujeto

En su artículo “El sujeto en las ciencias sociales”, Sazbón (2008) nos señala la importancia que toma una noción particular de la *subjetividad* en la antropología interpretativa. Es el retorno del sujeto luego de su propia devaluación -así como la de la historia- ilustrada en el

capítulo anterior. Pero es el retorno de un sujeto distinto al que conceptualmente existía antes del surgimiento de los postulados lévi-straussianos:

Se trata más bien de la instauración de un perspectivismo generalizado que devuelve al sujeto su capacidad de ordenamiento y retención de significados y, simétricamente, pone en entredicho la aptitud reguladora del objeto como prius ontológico y término de la validación del ejercicio interpretativo (p. 136).

Para esta transición, desde la antropología estructural hacia antropología interpretativa, Sazbón, identifica tres diferencias importantes. La primera está dada por la pérdida de la noción de Inconsciente, como el lugar común a todos los hombres y todas las épocas, espacio donde se genera la superación de la dicotomía entre *yo/otro*. Como contraparte de esta pérdida tenemos el surgimiento de un carácter dispersivo del conocimiento sobre “el hombre”, el cual es de carácter “refractario” –en palabras de Sazbón–, que resiste los grandes estilos paradigmáticos, así como las teorías totalizadoras del espíritu humano.

La segunda es marcada por el énfasis en las aperturas de la subjetividad, así como en la mediación subjetiva como elemento necesario para todo proceso de conocimiento antropológico. Este énfasis se establece en respuesta al ideal regulativo y la fuerte noción de objetividad que Lévi-Strauss marcaba para la etnología. Esta propuesta de *objetividad* estructuralista venía de la mano de las intenciones de trasladar las aspiraciones y los métodos de ciencias más “duras” hacia la antropología.

Finalmente tenemos el espacio que ocupa la escritura para ambos enfoques, sobre todo en la instancia etnográfica. Para Lévi-Strauss este momento no es central, de modo tal que, mientras pueda mostrar el contacto intercultural y sus interacciones, la escritura etnográfica pasará a ser materia prima para la construcción de los modelos etnológicos. Pero la antropología interpretativa señala la escritura, con esfuerzo autocrítico, como la producción donde se genera la *inscripción* y el emplazamiento discursivo del trabajo de campo.⁷

Se manifiesta, entonces, una corriente que no ve a los componentes subjetivos como zonas neutralizables o residuos que deben ser trascendidos de manera imprescindible para poder lograr la concreción de conocimiento científicamente válido. Antes bien, los ve como parte constitutivas del saber antropológico, como los canales que necesariamente se deben

⁷ Posteriormente, ya con la antropología posmoderna, se buscará exhibir diversos estilos (quizás no limitados, pero si dominantes) y se mostrará la necesidad de generar un ámbito experimental para la instancia escritural.

recorrer para crear un contenido crítico, auténtico. Como consecuencia, se fomenta un modo de hacer, investigar, escribir que deja de estar regulado por los cánones normativos de la antropología de antaño. No hay protocolo claro de observación y registro, este se deja a la expresión viva del contacto intercultural donde se permiten entrever todas las marcas de apropiación/exteriorización subjetivas.

Es nuestra intención seguir completando, así como expandiendo estas nociones que Sazbón ha sintetizado, en tanto ellas dan cuenta de un cambio de curso en la construcción de conocimiento antropológico y etnográfico. Nos gustaría remarcar los pequeños campos de batalla en donde se dan estas tres grandes rupturas, que funcionan como posiciones de quiebre para realizar un repliegue al texto. Pues de esta manera podremos aclarar uno de nuestros objetivos de investigación, indagando como una respuesta tan contestataria a los métodos y programas estructuralistas devino en otro repliegue textualista, con diferencias al que ya señalamos como contenido en el repliegue al código.

Lévi-Strauss: la máquina infernal

Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros (Geertz, 1987, p.295)

El camino iluminista

De manera tajante Geertz arremete contra la máquina de los avernos que invalida la historia y la singularidad de las sociedades. En su cruzada busca anudar el *Pensamiento salvaje* con los *Tristes trópicos*, para alinearlos en un mismo rasgo que, irónicamente, llama “estructura subyacente”. Esta unidad, más allá de pensarla como una obra/experiencia de campo, que dio origen a otra de manera mecánica, la reúne bajo el mismo signo: el racionalismo francés apegado al viejo iluminismo. Geertz señala a Jean Jacques Rousseau como el verdadero

artífice en la intención del kantismo trascendental sin sujeto⁸ que deja como herencia la antropología estructuralista. Puesto que la búsqueda romántica de la unidad del espíritu humano comienza con este mismo filósofo francés. Esta es una relación que Lévi-Strauss jamás negó, y que en todo caso reivindica al llamar “fundador de las ciencias del hombre” al propio Jean Jacques Rousseau.

En el debate planteado por Geertz lo que se pone en cuestión son los objetivos mismos de la antropología (lévi-straussiana): la búsqueda obsesiva del Hombre con “H” mayúscula, de un espíritu nacional, universal, eterno. La manera con la cual Lévi-Strauss propone penetrar la mente salvaje es la misma empatía epistemológica que Rousseau propone para entender la mente y experiencias de los “hombres más remotos”. Aquella que con tono de viajero exotista, pero también de profundo literato intelectual, describe los *Tristes Trópicos* y teoriza el *Pensamiento Salvaje*. Es decir, en este punto Lévi-Strauss es visto como el hijo legítimo de las viejas tradiciones filosóficas de la ilustración.

La transformación de *Tristes Trópicos* en *El pensamiento Salvaje* parece darse indicando la primera obra como una matriz empírica de experiencias que van a moldear conclusiones hipotéticas de índole especulativa en la segunda, pero que con gran alcance y abstracción van a romper las barreras del tiempo y el espacio para dar lugar a una estructura social humana universal. ¿Es esta transmutación producto de la ciencia o es producto de la alquimia retórica? ¿O la ruptura de las paredes que separan los espíritus humanos, conectadas ahora con lógicas subyacentes, son el efecto evasivo de una experiencia etnográfica fallida, de una desilusión del campo⁹? Geertz responde estas preguntas de manera sarcástica, haciendo referencia a que tal vez la mente neolítica, la fe primitiva inherente a cualquier pensamiento humano -tal como plantea el estructuralismo en antropología- haya dado lugar a que Lévi-Strauss siga rindiendo culto a viejas tradiciones. De esta manera, busca poner el estructuralismo en contra de Lévi-Strauss, diciendo que la propia estructura de su mente le ha hecho sostener ideas iluministas que, aunque la belleza de sus argumentos sea aún evidente, han perdido credibilidad en las ciencias. Para Geertz la estructura es una “curiosidad académica”, que no corresponde con la amalgama de texturas que emergen en las vastas prácticas culturales. El origen de su indagación se ajusta a métodos/razonamientos que han dejado de ser fértiles, o se han mostrado incapaces, a

⁸ Como Ricoeur (2004) enuncia y Sazbón (2008) sostiene

⁹ Con este tipo de pregunta Geertz busca evocar todos los incidentes, desilusiones y confesiones que aparecen en *Tristes Trópicos* como la obra más representativa del trabajo de campo de Lévi-Strauss

través del tiempo, de explicar todas las dimensiones del fenómeno humano. Este es uno de los frentes de ataque interpretativo por donde Geertz avanza una serie de nuevas tendencias para la antropología. Su gran paso será apartarse de las herencias iluministas, que detecta una y otra vez en la obra de Lévi-Strauss, abandonando el racionalismo del siglo XVIII en pos de constituir un nuevo objeto de estudio que se enfoque en lo *realmente* humano: la diversidad. Vemos en este quiebre, que señalamos como primero de nuestros puntos, dos cosas importantes que podrán observarse a lo largo de todo el programa interpretativo. Por un lado, el rechazo a las pretensiones universalistas, por el otro lado la puesta en duda de los métodos racionalistas para pensar el ser humano; ambas son caracterizadas como herencias del iluminismo, contempladas como un camino desgastado para la construcción de conocimiento válido antropológico. A lo universal de la estructura se le contrapone lo diverso de lo humano.

Lo diverso

Para Geertz el Hombre (con "H" mayúscula), aquel que se concibe sin estar modificado por las costumbres de determinados lugares, sin estar inserto en la urdimbre de relaciones sociales, aquel que aparece en forma total, purificada, simplemente no existe, nunca existió, y no podría existir dada la naturaleza de su caso. Por esta razón las líneas que pretenden separar lo constante-universal del hombre de lo local-variable simplemente falsean la situación humana. Líneas que Lévi-Strauss había delimitado para las etapas sucesivas de la investigación antropológica (etnografía, etnología y antropología), las cuales se corresponden con los distintos momentos en la búsqueda del espíritu humano.

Con Geertz se abandona el Edén universalista, se resignifica la idea que la diversidad es solo una cuestión de aspectos y apariencias, pues se sostiene que la esencia misma de la humanidad es su variada capacidad de expresiones. Si comenzamos a desarmar el ser humano, si le quitamos capa por capa sus particularidades, nos quedamos sin nada. Geertz se aparta de la táctica del *consensus gentium*¹⁰ (la cual es similar a la de Lévi-Strauss, en tanto ambas buscan invariantes), con la que los investigadores se dedicaban a rastrear principios universales y uniformidades empíricas en distintas épocas/culturas, para luego relacionarlos con las constantes establecidas para la biología humana, la psicología y la

¹⁰ "Consenso de la humanidad"

organización social. Con este *modus operandi* se buscaban *rasgos culturales* que eran “sustanciales” en la naturaleza humana, es decir, se buscaban aspectos empíricamente universales de la cultura. Geertz señala de manera crítica que su resultado daba categorías vacías de contenido, como “matrimonio”, “religión”, “propiedad”, etc. que no podían ligarse de manera estratigráfica con aspectos biológicos, psicológicos o sociológicos, obturando así elementos centrales para el conocimiento de la humanidad. En este marco, Geertz se pregunta: ¿se conoce más sobre el ser humano si decimos que “el hombre” en todas partes tiene alguna clase de “religión” o si nos atenemos a la riqueza de los hechos religioso específicos como los ritualismos indios, o las danzas de lluvia zuñi? Existe una verdadera reivindicación de lo plural como objeto de interés para construir conocimiento, en la obra de Geertz, así lo aclara en *Conocimiento local*:

Mi argumento a saber, que el aspecto de diversidad de la cuestión, el que atrae a los lincés del trabajo de campo, tiene tantos que decimos como el aspecto de unidad, el que atrae a los amigos de las hipótesis... (Geertz, 2011, p. 182).

Este párrafo resume una serie de oposiciones centrales en el programa interpretativo. El campo asociado al encuentro con lo diverso, y el trabajo especulativo, de hipótesis, asociado a la búsqueda de la unicidad, a la pérdida de la pluralidad humana. Su reivindicación de lo diverso se ve aún más clara cuando explicita el (nuevo) objetivo de la antropología, en su ensayo acerca de la *descripción densa*. Frente a la máquina infernal de Lévi-Strauss, que anula la historia, que reduce la humanidad a una sombra del intelecto, herencia de la ilustración, afirma:

Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. (Geertz, 2001, p. 27)

La ampliación del discurso humano como una de las finalidades de la antropología interpretativa va a ser de los nodos centrales en el vuelco al texto de la antropología posmoderna. Otros de estos van a estar dados no tanto por la concepción semiótica de la cultura en sí -la cual será parcialmente criticada y reemplazada por el concepto “dialógico”

de cultura-, sino por los afluentes que la alimentan, la idea de la-cultura-como-un-texto, la analogía con la figura del filólogo y el carácter “ficticio” de la escritura etnográfica. Por eso las rupturas geertzianas con el programa estructuralista son un momento clave de las transformaciones, dentro de la disciplina antropológica, que terminan derivando en la emergencia del posmodernismo dentro de dicha disciplina, al plantear, por primera vez, algunos de los elementos que constituirán la base teórica de este último. Los nuevos objetivos orientados a la ampliación del discurso humano, sumado con un vuelco futuro a pensar las lógicas retóricas, conforman una reformulación de la conciencia histórica cuya clarificación es parte central de esta tesis.

El concepto de cultura en Geertz

La cultura como un texto

La alusión a las dimensiones semióticas de la cultura acercan esta nueva perspectiva a las lecturas de Max Weber; en contraparte con la familiaridad durkheimiana que poseían los postulados de Lévi-Strauss¹¹. Geertz afirma que el hombre es “un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido” (1987, p.20), , busca una interpretación de las expresiones sociales que se presentan de manera superficial como enigmáticas o desconocidas; y no la construcción de modelos de gran alcance que reduzcan la pluralidad de esas expresiones.

Se ocupa de la jerarquía estratificada de tramas significativas reconociéndolas a través de la *descripción densa*, esta última será la herramienta para desenmarañar los hilos superpuestos de significación que atañen a los fenómenos sociales. Lo que el etnógrafo hace, entonces, es ingresar en el documento activo que representa la cultura, con vistas a captar sus significados. Como unidad de análisis surge la “acción simbólica”, en detrimento de las estructuras inconscientes:

Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa

¹¹ Recordemos que este tipo de filiación no era sólo ideológica, sino también de parentesco. Lévi-Strauss fue sobrino de Marcel Mauss, que a su vez fue sobrino y discípulo de Émile Durkheim

algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas. (Geertz, 1987, p. 24)

La pregunta de Geertz indaga en el sentido subjetivo de la acción, en la huella que deja en la cultura, de la misma manera que la tinta deja su huella en un papel. Abandona los métodos formales de la matemática y la lógica para su análisis; ya que la cultura se vuelve un contexto dentro del cual pueden describirse el resto de los fenómenos. Y ya que la cultura es un sistema en interacción de signos interpretables, es algo que puede ser *leído* por el etnógrafo. Queda establecida su analogía: si para Lévi-Strauss la cultura podía ser pensada como un sistema de reglas subyacentes, similar a como el lingüista piensa la lengua; la cultura en Geertz es el espacio donde se inscriben los discursos y la acción simbólica dejando su marca: un texto. Esta transición implica una serie de consecuencias para el abordaje del pasado cómo fenómeno social, las cuales desarrollaremos en los siguientes apartados. Pero ya aquí tenemos el pasaje de la cultura-como-una-lengua a la cultura-como-un-texto, el cual contiene el germen de la devaluación que devendrá en el-texto-como-una-cultura para las corrientes posmodernas. Esta semilla se encuentra enterrada en algunos de los puntos de ruptura específicos que se realizan con “el repliegue al código” que Sazbón (2008) apunta para la obra de Lévi-Strauss. Por ejemplo, el surgimiento del filólogo como figura aparejada para el trabajo etnográfico, en reemplazo de la figura del lingüista estructural.

La indagación por el texto cultural, así como por la acción simbólica que cobra sentido en el texto, se mantiene coherente con la búsqueda de lo diverso y la ampliación del discurso humano. Este programa se interesa por encontrar configuraciones del lenguaje mediadoras capaces de identificar, interpretar, así como transmitir, los distintos *sentidos* culturales. Es en este punto donde podemos prever el comienzo de una devaluación de la teoría, en tanto ella pasa de buscar lógicas profundas de la cultura a sostenerse como un proyecto descriptivo de la(s) cultura(s) en sus diferencias irreductibles.

El Filólogo

Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de

comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada. (Geertz, 1987, p.24)

Este movimiento, Geertz lo enmarca en un momento donde las ciencias sociales y humanas, resuelven abandonar, en sus pretensiones teóricas, las metáforas “propulsivas”, aquellas que las nivelan con una “física de lo social”, es decir, la ambición de encontrar leyes universales, de formar una ciencia unificada, entre otras cosas. En reemplazo aparecen las metáforas “lúdicas”, las que rompen con el investigador como un observador escéptico de lo social y lo invitan a ser cómplice imputable del juego que se lleva a cabo. En el lenguaje de “los pasatiempos” (lo lúdico), descansa la figura del texto (literatura) para abordar el pensamiento social.

La analogía de la situación de campo etnográfica con el binomio autor-lector, tiene su punto clave en el concepto de *inscripción*. Este es tomado de Ricoeur y se refiere a la fijación del significado. El habla es volátil, se pierde en el sonido, pero puede ser escrita y fijada en el texto para que perdure más allá del momento de su enunciación; de la misma manera la acción simbólica encuentra su lienzo de fijación en la cultura. La acción puede ser interpretada sólo en el contexto que es fijada, este es el papel (en todo sentido) que corresponde a la cultura.

A través de la filología, como el estudio de la fijación del lenguaje en el texto, se reformula el trabajo etnográfico. No tanto como el de un traductor, mucho menos como aquel que busca materia prima para construir modelos de reglas subyacentes, sino como el intérprete de interpretaciones, de un texto a través de otro texto. La tarea del etnógrafo consiste en producir una edición *legible* -esto implica modificar el *sentido* propio, para que tenga un *sentido* más cercano al traductor- del texto cultural, interpretar el flujo del discurso social, rescatar “lo dicho”, y fijarlo en términos susceptibles de consulta¹²:

Contemplar las instituciones sociales, las costumbres sociales, los casos sociales como “legibles” en algún sentido, implica modificar todo nuestro

¹² Como ya dijimos, al hablar, las palabras son evanescentes, existen en el momento que son enunciadas y luego desaparecen; en tanto las palabras escritas adquieren una relación constante con un soporte, un texto, logrando persistir de alguna manera. Esta misma relación Geertz la lleva a la acción social. La acción-discurso es efímera, su realidad no perdura, pero en tanto produce significado se encuentra relacionada con un soporte: la cultura. La cultura es un texto; para descifrar el texto el etnógrafo debe comprender cuales son las inscripciones que realizan las acciones, cómo y por qué las mismas se *fijan* en el soporte cultural (texto cultural).

sentido sobre lo que es la interpretación hacia modos de pensamiento más familiares al traductor, al exégeta o al iconógrafo que al administrador de tesis, el analista factorial o al empadronador (Geertz en Reinoso 2008, p.74)

Esta tarea el filólogo la logra glosando términos, agregando notas, translocando, a veces traduciendo, o agregando comentarios. Para la antropología, Geertz suma a la caja de herramientas la *descripción densa*, buscando lograr el mismo resultado que obtiene el filólogo cuando trabaja.

Es importante también señalar con qué tipo de filología Geertz se asocia. Dado que reconoce una distinción:

...entre quienes estudian los textos individuales (historiadores, editores, críticos, que se llaman a sí mismos humanistas) y aquellos que estudian la actividad de creación de textos en general (lingüistas, psicólogos, etnógrafos, que se llaman a sí mismos científicos). El estudio de las inscripciones se separa del estudio de los procesos sociales que lo fijan (Geertz en Reinoso 2008, p.74)

A través de esta división entre el estudio de las inscripciones y el estudio de la actividad de inscribir proclama una respuesta sintética, una “nueva filología”. Esta respuesta se encarga de recuperar el quiebre entre quienes estudian las producciones culturales y quienes estudian el *cómo* se construyen estas producciones. Aún así, no desarrolla demasiado su propuesta dejando un terreno ambiguo, por donde la antropología posmoderna verá intersticios para crecer. En efecto, el estudio de las lógicas retóricas de la producción etnográfica, tanto como el diseño de escrituras experimentales, formarán parte del núcleo de devaluación posmoderna que componen el giro textualista y comunicativo de la antropología. Pero la tarea interpretativa, además de una nueva figura, trae aparejada una revalorización vieja, fundadora del método etnográfico, que el trabajo estructuralista parecía haber dejado desdibujado: la experiencia en el campo.

Experiencia y campo

La noción de experiencia recobra fuerzas con el concepto semiótico de cultura. Esto se debe, por un lado, al rechazo del momento etnológico estructuralista o -en palabras de Geertz- de la *criptología de alto vuelo* de Lévi-Strauss. Por el otro, a la necesidad de leer el

texto cultural *in situ*, de poder interpretar de primera mano aquello que de por sí ya está interpretado. Y es que si la cultura es la interpretación de sus actores en un primer orden, el etnógrafo trabajando en el campo a través de su propia interpretación, realiza un trabajo al menos de segundo orden ¿En qué orden quedan entonces los análisis etnológicos de Lévi-Strauss que se posan sobre las interpretaciones de otros etnógrafos o, más aún, que aluden desde un texto ajeno a un informante hablando de otro informante?

Geertz afirma que los etnógrafos no estudian aldeas, estudian *en* aldeas para reivindicar el campo, no como se hacía con el surgimiento del método etnográfico donde a veces parecía que el objeto de estudio era el lugar de estudio; sino como el emplazamiento desde donde se pueden dirimir diferentes problemáticas sociales, reinterpretando el flujo del discurso y la acción social. Es decir que en esta reivindicación, el campo es el lugar donde se consigue material concreto, particular y circunstancial para alimentar el espíritu reflexivo antropológico. La naturaleza del conocimiento antropológico juega con una doble posición de experiencias, la cual Geertz retoma del psicoanalista Heinz Khout para explicar, específicamente lo hace a través de dos conceptos: experiencia próxima y experiencia distante. La experiencia próxima básicamente refiere a esas nociones que alguien puede emplear sin esfuerzo para definir lo que él o un prójimo siente, piensa o imagina. La experiencia distante alude a aquellos conceptos que los especialistas (analista, etnógrafo, psicólogo) utilizan para sus propósitos científicos, prácticos o filosóficos. Pareciera que se trata de otro modo de ver la explicaciones internas respecto a las externas; pero a diferencia de estas que se plantean como oposiciones, la noción experiencial como fundamento de la naturaleza del conocimiento antropológico permite surcar de un terreno a otro sin mayores problemas, ya que la diferencia se encuentra tan solo en el grado, no hay una reclusión conceptual de una respecto a la otra. Este modo de concebir la experiencia no intenta situar una correspondencia interna con el espíritu de sus informantes, sino que intenta descifrar qué piensan los informantes de ellos mismos. Pero lleva como contraparte una renuncia parcial: el juicio teórico del investigador como un peso *necesario* para la construcción de conocimiento antropológico.

De esta manera, en la noción de experiencia de Geertz no existe la necesidad de *volverse un nativo*, como se planteaba en el trabajo de campo anterior a la obra estructuralista. Se resuelve con algo más sencillo, menos escabroso: percibir un proverbio, entender una alusión, comprender un chiste. A partir de este grado de lectura de interpretación del texto

cultural, puede realizarse la translocación hacia el texto etnográfico, en donde se amplía el discurso humano. Pero ahí aparece la renuncia, algo que veremos con el alcance de la teoría. No existe la necesidad de un desarrollo ulterior que explique este discurso ampliado.

En todo caso, conocer y descifrar este proceso implica dar otro paso hacia la forma que toma la semilla de la devaluación textualista en antropología; si el trabajo del etnógrafo es armar un texto a partir de otro texto, se requiere reconocer que su escritura es una puesta en escena, un armado, una ficción.

Ficción

La idea de ficción en Geertz sigue un razonamiento sencillo. Primero, asume que si bien la cultura reside y se materializa en fenómenos sociales concretos como una feria comercial, el guiño de un ojo o una correría de ovejas; la antropología existe en la escritura. No solo en la escritura del libro, puede ser el artículo, la conferencia, el museo e incluso lo puede hacer en la película de cine. Este modo de pensar la disciplina la acerca a las artes (literatura, pintura), adelgazando la línea que separa el modo de representación del contenido sustantivo. Sugiere así una amenaza a la condición objetiva del conocimiento antropológico, dado que este ya no refiere a la realidad social, sino al artificio erudito que se arma, re-interpretando la situación de trabajo de campo. Ante la propia amenaza que dibuja, encuentra otra solución sencilla, dado que no le interesa “verificar” datos, sino realizar una evaluación que pueda resolver si un guiño de ojo está interpretado del modo que lo desea su ejecutor, y si se puede distinguir de un tic, o de un movimiento involuntario:

Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extraña. (Geertz 1987, p. 29)

Se valora el “poder de la imaginación científica”. Esto deviene en que la escritura etnográfica es algo ficticio, no falso, pero si “armado” para que podamos comprender ese sistema de símbolos que pretendemos estudiar. La tarea del etnógrafo es escribir, re-inscribir discursos de la acción simbólica en su propio texto. Y en esta re-inscripción discursiva falta conciencia sobre los modos de representación, falta análisis y experimentación con los mismos.

Geertz no hace un desarrollo mayor del carácter ficticio de la etnografía y de su análisis que el resumido en estos dos párrafos, por lo menos hasta la publicación de *El antropólogo como autor* –que abordaremos en el próximo capítulo–. Sin embargo, como veremos, la conciencia del carácter ficticio de la etnografía está presente en el resto de sus escritos, sobre todo, en la escritura de su trabajo de campo. Esta asunción, de la etnografía como ficción, es el canal por el cual la antropología posmoderna dejará fluir sus ideas y gran parte de su proyecto disciplinar. La idea de ficción posee coherencia con la tarea del etnógrafo semiótico, con la revalorización del trabajo de campo, con la analogía filológica, pero también conlleva otra consecuencia -coherente con el proyecto- y es el alcance de la teoría social. Si el objetivo es la ampliación del discurso humano, ¿hasta donde conviene generar teoría que no sea en pos de mejorar los modos de representación?

Alcance de la teoría

Y es que a través de los objetivos disciplinares se fomentará la ambición teórica. El proyecto de Lévi-Strauss era inmenso, buscaba encontrar el propio espíritu humano. Pero Geertz, busca enriquecer lo humano mostrando su carácter diverso. Por lo que desarrolla una teoría de alcance mucho más corto, no por eso menos ambiciosa. Necesita entonces que la teoría permanezca lo más cerca del terreno posible, no que se vaya transformando y abstrayendo en niveles sucesivos de generalización subyacente. Es una teoría que sirve como acceso al mundo conceptual del otro, y que en consecuencia posee una tensión; quiere aprehender la acción simbólica pero a la vez tiene la exigencia de analizar/explicar el mundo cultural. De esta manera, se obtiene como resultado la propia *enajenación* teórica. La cual resumimos en la frase: la teoría de Geertz no es dueña de sí misma. Depende de la enunciación arraigada en el terreno, consta de una serie de interpretaciones que se ciernen o se pliegan sobre sí misma. Si procuramos exponerlas de manera independiente, ya sea por abstracción o por generalización, estas interpretaciones perderían su valor; y como etnógrafos perderíamos la oportunidad de generar una *descripción densa*, es decir, una *generalización restringida* al propio caso particular. De esta manera la teoría tiene limitaciones para construirse, porque en su lógica de bajo vuelo, de permanencia cerca de los hechos, cualquier distanciamiento intelectual la alejaría de aquello que busca dar cuenta. Lo que en un principio llamamos *enajenación* teórica -al pretender una pérdida transitoria del propio dominio- forma parte

del germen de la devaluación textualista etnográfica. Si mantener esta fidelidad de bajo vuelo es tan importante, ¿por qué no redirigir los esfuerzos al *cómo* se representan las experiencias que forman parte de la cimentación teórica? ¿Por qué no establecer el texto etnográfico como un objeto de estudio válido, como lo es el texto cultural?

Por otro lado, también en consonancia con el enfrentamiento con Lévi-Strauss, la teoría cultural en Geertz no pretende ser predictiva. Recordemos que para el estructuralista una de las condiciones de sus modelos era justamente que pueda predecir relaciones sociales, pero Geertz rechaza este axioma, al cual va a llamar *modelo clínico* de la teoría cultural. No se anticipa a manera de diagnóstico a un nuevo fenómeno social, sino que busca establecer la significación que determinan las acciones sociales:

En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana. (Geertz 1987, p. 38)

Se trata de reacomodar el mundo experimentado, en favor de comunicar y expandir el universo del conocimiento cultural humano. Y no, como él le adjudica Lévi-Strauss, de intentar conocer a los hombres sin conocerlos. Las ideas interpretadas pueden seguir siendo útiles, mientras que sirvan para explicar fenómenos culturales futuros, pero también pueden ser descartadas si ya no sirven para interpretar estos fenómenos. No existe la necesidad de que sea predictiva, mientras pueda generarse ese *vocabulario* que exprese la acción simbólica.

La riña de gallos-como-un-texto

Cuando Geertz escribe sobre la riña de gallos en Bali podemos ver parte de su programa interpretativo en práctica. Se puede llegar a percibir en su escritura su plena conciencia sobre el carácter ficticio del texto, al acomodar el relato de manera sugerente de modo que parezca que, cada vez más, vamos profundizando en las interpretaciones del fenómeno balinense. Comienza desde el momento de “la ruptura” o “el acceso”; como punto clave para adentrarse en el universo simbólico de los *otros*. Poco a poco va desarrollando una variedad de interpretaciones superpuestas, acerca de los fenómenos, las cuales provocan, en el modo que están organizadas, una sensación espiralada creciente de semiótica densa.

La centralidad descriptiva del fenómeno de la riña, y la calidad de su exégesis, permiten al lector ir trazando una variedad de entendimientos respecto a la misma: desde una “actividad ilegal” (interpretación absolutamente externalista), pasando por explicaciones funcionalistas más clásicas, hasta una re-lectura de la propia subjetividad balinesa (interpretación que podría hacer “cualquier Balines”): “Desarrollada y vuelta a desarrollar sin fin, la riña de gallos permite a los balineses (así como leer y releer el Macbeth nos permite a nosotros) ver una dimensión de su propia subjetividad” (Geertz, 1987, p. 370)

Geertz se encarga de escribir las reglas de la riña, y los roles que los individuos ocupan en ella. Su intención se reúne primero en el juego, luego en la significación de los posibles desenlaces. No deja pasar la oportunidad para describir al gallo de dos maneras, como extensión de la virilidad de los balineses, pero también en su carácter animal, como opuesto al hombre. Continúa con las apuestas y la disposición de las mismas: apuestas centrales, silenciosas, colectivas y parejas; frente a apuestas periféricas individuales, ruidosas y desiguales; esta corta reseña parece parodiar el trabajo de campo de Lévi-Strauss en la selva amazónica. El modo que se apuesta en la riña de gallos, con clara preferencia del apostador hacia los grupos locales y familiares, es un reconocimiento del orden social imperante; aunque lo presenta en un comienzo como marcador de estatus, también aclama que no suele perturbar el orden preestablecido. La carga emocional y la cantidad que se apuesta realzan la contienda como un juego profundo; porque existe *algo más* que se gana o se pierde. Estos elementos resultan en una riña de gallos que funciona como metáfora, un cuento que los balineses cuentan sobre ellos mismos:

La riña de gallos es realmente “real” solo para los gallos(...). Lo que hace es lo que hacen, en el caso de otros pueblos con otros temperamentos y otras convenciones, El rey Lear y Crimen y Castigo; recoge restos temas -muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas ganancias, azar- y, al ordenarlos en una estructura general, los presenta de una manera tal que pone de relieve una particular visión de la naturaleza esencial de dichos temas (...). Siendo una imagen, una ficción, un modelo, una metáfora, la riña de gallos es un medio de expresión (...) (Geertz, 1987, p.364).

Este trabajo ha motivado una serie de críticas, de entre las cuales cabe destacar dos importantes para los fines de esta Tesis, las cuales tienen consecuencias distintas en el desarrollo de programas para saldarlas. Geertz asegura que la lectura que realiza respecto a

la riña de gallos es igual o, al menos, muy parecida a la que cualquier campesino balinés podría realizar. Esta afirmación obtura la oportunidad de pensar la riña a través de los actores excluidos de la misma; personajes que apenas aparecen de costado en la descripción geertziana: mujeres, niños, y unas figuras oscuras que prefieren los juegos de azar antes que los gallos. De estos individuos apenas tenemos un esbozo, y por lo tanto apenas una posición asumida en el texto; la interpretación balinesa aparece como homogénea, hecha siempre por hombres de mediana edad interesados en la riña de gallos.

El segundo problema se refiere a la prioridad que se da a las lecturas “nativas”, en detrimento de las propias del antropólogo. En este caso, se cuestiona la calidad de la representación de las interpretaciones balinesas; ya que las mismas no pueden escapar a la autoridad del escritor. La cuestión de autor será retomada por Geertz más adelante, sumergiéndose en los dilemas de la representación, y como respuesta a estos cuestionamientos. Este segundo cuerpo de críticas es el que resultará en la devaluación antropológica hacia el texto como objeto de estudio.

Finalmente, si bien entre la aplicación del programa y su dictamen existe cierta distancia podemos recuperar algunas palabras que hace Geertz sobre esta óptica:

En el caso que estamos considerando, tratar la riña de gallos como un texto permite hacer resaltar un rasgo de ese fenómeno (a mi juicio su rasgo central) que el hecho de tratarlo como un rito o un pasatiempo (las dos alternativas más evidentes) tendería a oscurecer: la emoción utilizada para fines cognitivos. Lo que la riña de gallos dice con un vocabulario emotivo: el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo. Sin embargo lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos. (Geertz, 1987, p. 368)

Geertz trabaja con modelos conscientes, desea poder interpretar la riña de gallos como lo haría un balinés cualquiera. Traza su analogía con la literatura clásica como la de Shakespeare o Dostoievski. Muestra el carácter ficticio, metafórico, del fenómeno social, el cual reside en una interpretación expresiva de la riña de gallos dentro del texto cultural. Vemos entonces el inicio de la devaluación, ya no en la historia, sino en la teoría

antropológica. La fórmula reductiva hacia abstracciones y modelos universales del estructuralismo se reemplaza por la idea de que las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Dejan de ser importantes los relatos totalizadores de la estructura de la mente humana, ahora importa aprehender la particularidad de la acción simbólica, el sentido que el propio actor/a encuentra en sus prácticas. El problema se torna en derredor de una cuestión de *acceso* a ese mundo simbólico consciente, y, posteriormente, será el problema de la *representación* escrita de ese mundo. Si con Lévi-Strauss la razón histórica se devalúa al equipararse al mito, con Geertz la ciencia antropológica inicia su devaluación al perder dominio sobre su propia construcción teórica, al valorizarse como proyecto comunicativo cultural, al autopresentarse -de manera particular- como ficción, y al sugerir la explotación intelectual de sus lógicas retóricas.

Hacia una poetización de la antropología

En uno de los pasajes sobre la riña de gallos, Geertz menciona su movimiento intelectual, al cual hemos intentado reconocer como el inicio del repliegue al texto en antropología. Este consiste en tratar a las formas culturales como obras de la imaginación construidas a partir de los materiales sociales. Curiosamente (o no), en una de sus notas al pie, señala la correlación y diferenciación que existe en este movimiento respecto a la obra de Lévi-Strauss:

El estructuralismo de Lévi-Strauss podría parecer una excepción. Pero lo es sólo aparentemente pues en lugar de tomar los mitos, los ritos totémicos y las normas matrimoniales como textos que hay que interpretar, Lévi-Strauss los toma como códigos que hay que descifrar, lo cual no es ciertamente lo mismo. Lévi-Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas enteramente desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas (Geertz, 1987, p.369)

El trabajo de Lévi-Strauss, como ya señalamos en nuestro primer capítulo, consistía en tomar las relaciones sociales como materia prima para ir construyendo modelos estructurales que paulatinamente iban ganando profundidad y universalidad. Para esta

tarea, recordemos, la disciplina estaba bien dividida en tres momentos: etnografía, etnología y antropología.

Con Geertz el trabajo consiste en tomar estas relaciones sociales o formas culturales, como materia prima, para luego construir modelos que puedan ayudarnos a interiorizar las formas simbólicas, y así lograr puentes explicativos para ver cómo se comprenden los fenómenos en la sociedades desde donde se extraen. Los tres momentos de la disciplina pierden sentido, dado que el ser humano no puede ser divisible en individual, cultural y universal, una cosa no existe sin la otra. Solo hay lugar para una nueva etnografía, para el estudio de las diversidades.

Al transformar el objeto de la antropología en algo consciente y ficticio, algo que es una actividad introspectiva de la sociedades que se quieren entender, se omiten las aproximaciones teóricas que no faciliten la aprehensión de las formas culturales. Al omitirse estas aproximaciones teóricas, y permanecer con la teoría de “corto alcance” interpretativo, que intenta no alejarse de los modelos conscientes nativos, reducimos la antropología a una doble ficción: la ficción del texto cultural nativo y la ficción del texto académico etnográfico.

Esta doble ficción es relevante para la antropología posmoderna ya que a la primera, la va a romper, la va a trozar en pequeñas partes para transformarla en ficción(es)-cultural(es)-plural(es). La segunda, en cambio, será indagada, al buscarse las formas retóricas hegemónicas -sin mucho consenso metodológico- para luego explorar nuevos caminos que resuelvan la situación de poder que el etnógrafo ejerce como autor en su texto, en tanto refiere a ficciones ajenas.

Clifford Geertz es el eslabón hacia el giro textualista. Insinúa dicho giro, pero no lo explota intelectualmente, sino más bien que lo deja filtrado como una “toma de conciencia” de la situación. La devaluación aparece en la obra de Lévi-Strauss dirigida hacia la historia a través de la disolución del sujeto, en pos de las estructuras mentales objetivas, equiparando la ciencia con el mito. Sin embargo, se diferencia en el par etnografía/etnología ya que en este caso, el primer momento disciplinar releva las relaciones sociales conscientes, las cuales son la materia prima del segundo momento, donde comienza la búsqueda por estructuras inconscientes más profundas. La etnografía de Geertz es distinta a la de Lévi-Strauss, pero al situar todo su desarrollo teórico en este momento, trabajando con modelos que elaboran los nativos, acerca el conocimiento antropológico al conocimiento histórico en la medida que ambos se corresponden a modelos sociales conscientes. En Geertz los sentidos

subjetivamente mentados toman el protagonismo, dejando en segundo plano (si no es que olvidados), la lógica de las estructuras objetivas (Gambarotta, 2016). Incluso Geertz apuesta un poco más, casi de manera simultánea, se aproxima a White al decir que el conocimiento producido por la etnografía es también una ficción, un producto de la imaginación del etnógrafo. Lo que resta, y que se preserva para la posmodernidad, es el estudio de estas formas de representación, de las lógicas que “subyacen” a las diferentes narrativas. Si bien coincidimos que el repliegue al texto historiográfico estaba contenido en el repliegue al código antropológico, la situación cambia cuando queremos pensar cómo se desarrolló el repliegue al texto en la antropología. El mismo resulta posible cuando se provoca una restricción del conocimiento válido a las formas simbólicas conscientes, equiparando el conocimiento que podemos gestar de ellas con el conocimiento nativo. Esta equiparación se ve a grandes rasgos en la obra de Lévi-Strauss, pero se diferencia en la disciplina antropológica por la pretensión de objetividad y la búsqueda de modelos inconscientes. Al perder con Geertz estas dos características, la antropología queda a merced de un nuevo programa. Afirmamos entonces que en lo que respecta a la continuidad del repliegue código-texto exclusivamente para la antropología este se encuentra contenido de manera parcial en la obra de Lévi-Strauss, pero se completa con las diferenciaciones/reposiciones que realiza Geertz. A estas reposiciones las hemos identificado como: las rupturas con las pretensiones iluministas y los métodos racionalistas, el giro hacia *lo diverso* como finalidad del estudio antropológico, la analogía con el texto y la filología, la importancia de la experiencia y la (re)validación empírica-interpretativa, la noción de la etnografía como producto ficticio de la imaginación y el alcance “corto” de su teoría.

La etnografía como ficción: ¿Una propuesta (pos)estructuralista?

Geertz señala la falta de conciencia sobre la representación etnográfica, dejando sin definir -en un principio- de qué manera podría darse este abordaje. Pero el giro textualista de la teoría antropológica requiere del desarrollo de herramientas para poder pensar una manera de analizar la etnografía concebida como ficción narrativa. Al dejar planteado el problema, deja asentada una nueva materia prima para la construcción de modelos que den cuenta de las “lógicas” subyacentes o tácitas, esta materia prima serán los modos de la enunciación etnográfica. No solo el giro de Geertz establece la analogía de la cultura con un texto, sino

que deja sembrada la duda respecto a los textos que nos hablan de la cultura, los textos etnográficos como fuente de un conocimiento objetivo válido.

En este sentido comparte cierta familiaridad con los planteos que Hayden White -y por propiedad transitiva con los de Lévi-Strauss- hace para la historia. La diferencia clara está en que, mientras Geertz solo -en esta instancia- acuña la pregunta y la deja filtrar de manera sutil, White utiliza una pregunta similar como base para desarrollar todo un proyecto que pueda dilucidar las lógicas profundas que esconden los textos historiográficos. No es uno de los objetivos de esta tesis esclarecer si la intención de Geertz era la de llevar la teoría antropológica hacia el mismo camino que lo hizo White para la historia, si nos paramos en sus desarrollos posteriores podemos arriesgarnos y decir que no. Pero, sin embargo, ya sea por el momento que atravesaban las ciencias sociales -por el peso de un *Zeitgeist* sobre aquellos que son contemporáneos, es decir, que coexisten en un mismo tiempo histórico- o por su disputa con la teoría estructuralista de Lévi-Strauss, dejó a la disciplina antropológica al borde de un programa que devalúa su propio conocimiento.

La duda de Geertz pregunta por los mecanismos que sostienen las narrativas etnográficas, la propia lógica de la disciplina, la estructura del conocimiento antropológico a través de su textualización. Cuestiona una recomposición de las ciencias humanas desde los métodos racionales y las ciencias más duras. Tanto con White, como con el posestructuralismo en general, este cuestionamiento es continuado por la inversión/extrapolación de las nociones estructuralistas, en una tendencia que termina erosionando las bases del conocimiento científico. Una de las cuestiones que intentaremos ver en el siguiente capítulo es la forma específica que toma el proyecto textualista en antropología, las herramientas que toma de las ideas postestructuralistas para consolidar su programa. ¿Es el desarrollo de la meta-etnografía para la antropología, algo idéntico a lo que White plantea en su meta-historia para la historia? ¿Posee la mismas consecuencias teóricas en tanto posible abordaje para pensar el pasado?

La devaluación como germen

Este capítulo ha intentado demostrar cómo Geertz avanza en una dirección -coherente con su propuesta teórica- la cual abre la posibilidad para que la antropología posmoderna haga un repliegue de sus esfuerzos intelectuales, generando una indagación concentrada en el

texto etnográfico. Aún con las rupturas que suscita un momento respecto al otro, hay correspondencias que nos permiten enmarcarlo en un único proyecto. La nueva antropología posmoderna (también llamada dialógica, o textualista) constará de varios autores, algunos de los cuales serán discípulos directos de Geertz como George E Marcus y Paul Rabinow, otros serán antropólogos con gran afinidad teórica, como Stephen A. Tyler, y otros como James Clifford vendrán del campo de la literatura (este último curiosamente compartiendo casa de estudios con Hayden White). Cada cual tendrá un abordaje singular del problema, pero con un piso compartido identificado:

El común denominador de tales iniciativas es la aguda conciencia del etnógrafo acerca de los dispositivos textuales que utiliza y el interés en exponer los marcos de referencia utilizados por los informantes nativos para describir la experiencia (Sazbón, 2008, p. 141)

Consideramos que existen una serie de líneas argumentativas -dentro de las ideas de Geertz que hemos desarrollado- las cuales nos permiten hablar del inicio de una devaluación teórica en antropología. Esta devaluación podemos también entenderla como una reformulación de la conciencia histórica, en tanto tiende a reacomodar los espacios de enunciación de conocimiento crítico sobre el pasado. Para empezar, tenemos una tendencia a la asimilación del discurso nativo con el discurso etnográfico, en pos de valorizar la diversidad como objeto de estudio. No se produce una equiparación discursiva, como sí sucedía con Lévi-Strauss respecto a la historia y el mito. Es decir, en Geertz el discurso del etnógrafo no se vuelve el discurso del nativo, pero sí aparece como un limitante para enarbolar su teoría. Su movimiento es asintótico. Se establecen así herramientas intelectuales capaces de interpretar la acción simbólica en el texto cultural, con la *descripción densa* como ejemplo por antonomasia. Puesto que la función de la teoría es *suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma*. Interpretación que debe ser comunicada o fijada en el texto del etnógrafo, asumiendo la tarea filológica de convertir un texto en otro. Si el proyecto de Lévi-Strauss puede pensarse de manera arquitectónica como la búsqueda (o construcción) de cimientos profundos e inconscientes, el de Geertz se constituye a través de la edificación de puentes comunicativos interculturales, de las interpretaciones más o menos precisas de las acciones en los diversos (con)textos culturales.

Lo anterior conlleva que Geertz abandone la búsqueda del Hombre con “H” mayúscula, del espíritu de unicidad humana como herencia de la ilustración francesa. Deja sugerida la noción de ficción en los textos etnográficos, como una tarea pendiente. Insinúa la necesidad de desarmar las lógicas (¿profundas, subyacentes?) de representación etnográfica, ponerlas en evidencia. Este es un punto de coincidencia con el posestructuralismo de White. Pero su proyecto comunicativo de la antropología insinúa la valorización no sólo de la conciencia meta-etnográfica, sino de la experimentación con la escritura. Si hay diversidad en los textos culturales ¿porque no hay diversidad en los textos etnográficos?

El nuevo espacio enunciativo de conocimiento crítico, identificado como el inicio en la devaluación de la teoría antropológica tiene entonces estas características. Se compone por la valorización de las herramientas que permiten transformar el texto cultural en el texto etnográfico, limita su teoría al vocabulario para expresar la acción simbólica y sugiere tanto la explotación intelectual de las lógicas retóricas como su experimentación. Es objetivo de esta tesis poder dar cuenta de estos problemas, especialmente en su desarrollo por parte de la antropología posmoderna, con especial foco en los modos para abordar el pasado: la historia, la memoria y su representación escrita. En esta línea, también buscamos establecer puntos claros de diferenciación con el proyecto textualista que White dejó planteado para la historiografía, y el que la antropología posmoderna dejó para pensar los textos etnográficos.

Capítulo III La poetización de la antropología

La mayor parte de la etnografía se encontrará ciertamente en libros y artículos antes que en películas cinematográficas, registros, museos, etc.; pero aun en libros y artículos hay por supuesto fotografías, dibujos, diagramas, tablas, etc. En antropología ha estado faltando conciencia sobre los modos de representación -para no hablar de los experimentos con ellos-. (Geertz, 1987, p. 31-32)

Reynoso (2008) asegura que en este párrafo se encuentra condensado el programa textualista en antropología. El mismo es una nota al pie de Clifford Geertz, en el que quizás sea su ensayo más leído: el primer capítulo de *La interpretación de las culturas*. El pasaje afirma que la etnografía reside principalmente en los libros y los artículos, por lo tanto se encuentra atrapada en la escritura. Pero no solo eso, sino que señala una falta de conciencia sobre los modos de representación, así como la necesidad expansiva de sus horizontes creativos a través de la experimentación escrita. En otras palabras, reafirma el carácter ficticio de la antropología, ya que para Geertz el término “ficción” no hace necesariamente alusión a algo “falso”, sino más bien a algo “hecho”, “formado”, “compuesto”. La “ficción” son las herramientas con las cuales construimos el texto.

El giro textualista en antropología está aparejado con un clima intelectual y desarrollos que se proclaman superadores de las ideas de la modernidad. Este contexto trajo entre sus consecuencias la pérdida de los discursos totalizadores, el desapego de la fe en los métodos desarrollados para las ciencias sociales, la crisis de la *razón* de estos mismos métodos, y la ruina de las representaciones históricas (Sazbón, 2008; Reynoso, 2008). En la obra de Geertz sobrevuelan algunas de estas cuestiones, podemos entrever en varios pasajes de sus escritos los rechazos al estructuralismo que devinieron en un programa en favor de la construcción de modelos conscientes, próximos a las “cosmovisiones nativas”, como proyecto comunicativo de la antropología. El movimiento, el cual podemos empezar a denominar como “posmoderno” contiene la explotación intelectual de las carencias que Geertz señala en el párrafo citado. Esto sucede a través de la apropiación norteamericana

del posestructuralismo francés -o la “*French Theory*”-, sobre todo de ciertas nociones foucaultianas y del deconstructivismo de Derrida:

Naturalmente, el posmodernismo tenía que llegar a la antropología alguna vez. Y llegó, en efecto; llegó como reflejo de una lectura norteamericana (muy norteamericana, por lo deslumbrada y acrítica) de ciertas instancias del posmodernismo francés, y en especial de dos pensadores que antes hemos caracterizado como postestructuralistas: Foucault y Derrida. De ambos se aprovechan los rasgos más llamativos y punzantes: todo se pasa por el tamiz de una lectura que reduce el aporte de Foucault a un convencional argumento relativista y que identifica la desconstrucción de Derrida con un método crítico elemental, por ser tan previsible y mecánicamente escéptico (Reynoso, 2008, p. 27)

Cuando Reynoso explora la antropología posmoderna solo ve consignas reiteradas, superficialidad analítica acompañada de una confianza desmedida, acumulación de supuestos y escasas temáticas para ser trabajadas, las cuales serán repetidas por diversos autores hasta “el hartazgo”. De alguna manera, la mayoría de los análisis inscritos en este movimiento, tienen un poderoso aire de familiaridad que transmiten una sensación redundante y de estancamiento en el debate. Aun cuando no se comparta plenamente la visión pesimista de Reynoso, resulta sumamente útil y esclarecedor, como primera instancia del abordaje de esta perspectiva, la taxonomía que él realiza, al dividir las líneas de trabajo que siguió el programa posmoderno. Teniendo en cuenta que esta escisión en tres partes existe solo a fines explicativos, no está planteada desde el propio programa textualista. Reynoso las describe en tres grandes campos de tareas, los cuales no comparten un piso metodológico rígido, pero si intercambios fluidos y objetivos en común:

- Una corriente principal a la cual llama *meta-etnográfica*, por poseer como tarea primordial el análisis del texto, de la cual se nutren la inmensa mayoría de los antropólogos posmodernos, como James Clifford o George Marcus entre tantos otros. La misma busca desarmar los recursos retóricos de la escritura centrándose en el problema de la *autoridad del autor*. Es el giro en antropología que va desde la cultura hacia el texto como su objeto de estudio. Ya que la premisa meta-etnográfica dicta -en concordancia con el programa contenido en el párrafo de Geertz citado como epígrafe- que la antropología reside en los

libros y que “la cultura” no es más que ese artificio erudito que justifica a la disciplina como género literario.

- Una segunda corriente que puede ser pensada como una “redefinición de las prácticas”, a través de las críticas construidas por la meta-etnografía. A esta Reynoso la bautiza como *etnografía experimental*, es un intento por implementar modalidades novedosas de escritura para el trabajo de campo, la cual pueda sortear (o por lo menos problematizar) los inconvenientes planteados por la meta-etnografía. Algunos de los trabajos de Paul Rabinow son un gran ejemplo de las mismas.

- Finalmente, una tercera dedicada a analizar la crisis de la ciencia en general, cuyos exponentes principales son Michael Taussig junto con Stephen Tyler. Es de carácter disolvente, una verdadera vanguardia posmoderna. Sus escritos se dedican a mostrar la inevitable imposibilidad de producir conocimiento válido bajo los estándares actuales; frente a lo cual proponen reformulaciones drásticas de la ciencia, tales como una epistemología “irracionalista”.

Ya que han sido las vertientes de mayor influencia, en esta tesis haremos énfasis en el desarrollo meta-etnográfico como reflexión teórica y en el espíritu experimental de la escritura como su parte “práctica”. Es decir, en los primeros dos puntos que hemos señalado. En los próximos apartados veremos como la antropología posmoderna inicia disputando los espacios intelectuales mostrados en el capítulo 2, modifica el concepto semiótico de cultura para transformarlo en un concepto “dialógico” y/o “heteroglósico”. Esta modificación ocurre, por un lado, a través del enfrentamiento con Geertz, desplazándolo del centro de la escena interpretativa y, por el otro lado, recurriendo a la crítica y exégesis de las monografías etnográficas como representaciones válidas de la cultura.

Disputas y Retóricas: El nacimiento de la Antropología posmoderna

Como ya mencionamos, en 1984 se llevó a cabo, a través de la *School of American Research*, el famoso seminario que derivó en la publicación de *Retóricas de la Antropología*. Dos grandes pesos de la Antropología posmoderna, James Clifford y George Marcus, se encargaron de recopilar las ponencias finales, aunque en esta instancia se perdieron gran parte de las deliberaciones e intercambios que dieron luz a dichas ponencias. El objetivo era debatir aquello que Geertz había esbozado: el carácter *ficticio* de la etnografía. Este evento

es clave ya que logra condensar una identidad para la corriente posmoderna y esbozar algunos lineamientos programáticos que intentan despegarse, en mayor o menor, medida de la “descripción densa”: “Una de las conductas recurrentes en el seminario fue la crítica hacia los postulados y logros de la etnografía de Geertz por parte de autores que inicialmente lo habían seguido” (Reynoso, 2008, p.31).

En este sentido Reynoso establece una hipótesis de absorción, donde la antropología posmoderna *toma el timón* de la propuesta interpretativa y la redirige con fines propios. Szabón, en el artículo que dedica a analizar de manera directa estos autores, coincide tácitamente. Es decir, su abordaje sobre el sujeto y las ciencias sociales integra la propuesta interpretativa con la dialógica/posmoderna, fundiéndolos en un solo frente teórico. Con la publicación del *Antropólogo como autor* Geertz se pliega, a su manera, al trabajo meta-etnográfico, sin perder la oportunidad en devolver críticas a sus estudiantes, con el tono irónico y sarcástico que lo caracteriza, pero sin mimetizarse de manera completa con el programa posmoderno. Hay una relación compleja entre la primera propuesta de Geertz, la variedad de reinterpretaciones y proyectos posmodernos, y el retorno textualista a la discusión que tuvo el propio Geertz. Pareciera que él prefiere mantenerse siempre en la periferia de esta corriente posmoderna, formando parte solo en algunas de sus discusiones.

Con este giro, no se trata ya de abordar la cultura como si fuese un texto, sino de problematizar los textos etnográficos como si fueran materiales propios de una cultura. Los problemas de la etnografía se reducen a los dilemas de la representación escrita, relegando las herramientas intelectuales hacia el texto. La antropología se termina constituyendo como un proyecto comunicativo antes que analítico, orientado a pensar lo social. En un contexto de crisis de las narraciones totalizadoras, lo que prima es una exposición devota de la situación de campo, a través de técnicas experimentales, junto con análisis de las lógicas de representación escrita.

Si bien las publicaciones del Seminario de Santa Fe comparten un *lenguaje común*, al volcarse a pensar las herramientas retóricas que constituyen la autoridad etnográfica en el texto, esto no las exime de fisuras internas; siendo una de las más claras aquella que se da entre Paul Rabinow y James Clifford. El carácter interdisciplinar del seminario lograba reunir profesionales de la literatura, con historiadores y etnógrafos, aunque estos últimos eran abrumante mayoría. Es en este contexto donde aparece una percepción parasitaria respecto

a algunos meta-etnógrafos, cuya labor solo consistía en redundar y especificar los debates ya dados, sin otra finalidad aparente que la de examinar el texto:

Agitemos más nuestra argumentación. Y para ello yuxtapongamos la interpretación antropologista de Geertz a la textualidad meta-antropológica de Clifford (James)...Si Geertz trata de conjurar y atrapar a los demonios del exotismo -teatralidad, juegos de sombras, peleas de gallos- a través de unos usos limitados de la ficción -de esta ficción con que se nos aparecen-, el textualismo deconstructivista trata de remover los sistemas de expresión -textualidad- del otro para presentarlo de manera homogeneizada, haciendo las mismas cosas y realizando idénticos trabajos. (Rabinow en *Retóricas de la antropología*, 1991, p. 333)

Rabinow acusa a James Clifford de hacer con los autores que analiza lo mismo que Geertz hizo con -por ejemplo- los balineses. Es decir, si Geertz construye una ficción homogeneizante de la interpretación de la riña de gallos, James Clifford construye otra ficción de naturaleza similar, al describir la manera en que Malinowski erige su autoridad en el texto. Pero la acusación no termina en ese párrafo:

No digo que Clifford no proceda de manera elogiabile. Al fin y al cabo la valoración de conciencia antropológica, a través de la propia escritura, viene siendo cosa que lleva a la duda desde hace mucho tiempo. A despecho de las ocasionales convicciones de Geertz acerca de la ineluctabilidad de la ficción, no lleva más lejos sus conocimientos. Parece establecer, por el contrario, un punto de coincidencia en la metaposición que brinde una fuerza real desde la que llevar a cabo la tarea propuesta (...) Y, en lo que a mi respecta, no he pretendido en esta sección otra cosa que volver la vista atrás, repasar lo sugerido por este etnógrafo de etnógrafos que, sentado en la mesa de un café, y utilizando sus propias categorías descriptivas, examina su producción textual. (Rabinow en *Retóricas de la antropología*, 1991, p. 333)

Es de alguna manera insólito ver como en el cuerpo de debates que da origen a su gestación, la antropología posmoderna ya muestra sospechas sobre sí misma. Cómo a pesar de intentar crear un trabajo interdisciplinario, se alude también a la frontera metodológica, ya que James Clifford proviene del campo de la literatura, realiza su trabajo sentado “en la mesa de un café”. Clifford se alimenta de los textos que realizan otros, tiene control total sobre su proyecto, trabaja sobre la representación que se hace del nativo; mientras que Geertz necesita del campo, su finalidad no es trabajar sobre la representación, sino describir

densamente el flujo discursivo de la otredad para ampliar el discurso humano. Este punto es central para Rabinow, quien no lo deja pasar: Clifford construye su propuesta estableciendo cánones y estrategias discursivas pero no revisa su propia construcción de autoridad.

Con lo explicitado en este apartado no buscamos sumar importancia o realizar una profundización de las diferencias entre el literato James Clifford, el padre de la antropología simbólica Clifford Geertz y el crítico cosmopolitano Paul Rabinow. Los tres tienen posturas distanciadas entre sí, desarrollan propuestas diferentes para reflexionar sobre el carácter ficticio de la etnografía. Es interesante señalar el carácter heterogéneo que posee la continuidad interpretativa-posmodernista. James Clifford no comparte la misma metodología para abordar los textos etnográficos con Geertz, ni tampoco Clifford y Geertz comparten su metodología con, por ejemplo, George Marcus. Por esto es necesario ahondar en las lecturas particulares de estos autores, sin fundirlos en una sola perspectiva. El posmodernismo en antropología inicia con disputas de sentido entre sí y sin un consenso metodológico claro. Este último punto será crucial para entender sus desarrollos ulteriores. El mismo parece apoyarse con fuerza en la filosofía de la corriente posmoderna: el rechazo a los procedimientos universales en pos del individualismo metodológico.

¿Un nuevo concepto de cultura?

La reformulación del concepto de cultura en la antropología posmoderna puede pensarse como una fragmentación del concepto semiótico de cultura que lo precedió. A partir de las críticas a Geertz y los análisis meta-etnográficos, se condenaron los abordajes que tuvieran una actitud homogeneizante de los *otros*, los cuales en su acción y discursos eran heterogéneos, mostraban disparidades, y tensiones entre sí. El ejemplo más claro de esta reformulación, podemos encontrarlo en el cuestionamiento que tiene la interpretación de la riña de gallos hecha por Geertz, donde en lugar de “una cultura” para Bali, el posmodernismo propone “varias culturas”. Lejos de creer que hay solo una interpretación balinesa posible de este fenómeno, los autores posmodernos dirán que dependiendo del grupo etario, de la posición y de otros factores sociales esta interpretación podrá ser distinta, dando como resultado una fragmentación del texto-cultural. El monstruo a derribar es la autoridad “monofónica” que toma muchas veces el etnógrafo para retratar una sociedad o una cultura. Esta actitud proviene de una herencia de los paradigmas

totalizadores de la cultura, incapaces de visualizar las fisuras o los desacuerdos que en ella surgen:

Nuestro punto de vista es que en la actualidad las perspectivas comprensivas, si bien siguen siendo, en su inspiración, contrarias al orden establecido, son una parte aceptada y sobreentendida del discurso contemporáneo en la misma medida que las perspectivas positivistas. Seguir oponiendo un paradigma al otro es pasar por alto la característica esencial del momento, que se resumen en el agotamiento paradigmático del discurso general. (Marcus y Fisher, 2000, p. 14)

Cuando Marcus y Fisher hablan de las perspectivas *comprensivas*, lo hacen retomando el concepto de *comprehensive anthropology* que es otra forma de denominar la propuesta interpretativa de Geertz. Si bien existe un reconocimiento hacia la obra de Geertz, en tanto facilitó poner bajo sospecha los estilos totalizadores del conocimiento, la antropología posmoderna no dudó en enmarcarla dentro de estos paradigmas que cuestionaba. Si la antropología interpretativa pretendía ampliar el discurso humano, la antropología posmoderna le cuestiona las formas en que lo hace. Añade a su programa una pregunta central: ¿cómo es posible representar otras voces? Acuña su respuesta abandonando la metáfora del texto y abrazando la metáfora del diálogo. El diálogo es el esfuerzo práctico por representar esa multiplicidad de voces dentro de un texto etnográfico, es una percepción relacional de la cultura que se establece como proceso comunicativo *entre* sujetos sumergidos en relaciones de poder.

La metáfora de diálogo

El diálogo no es, entonces, la representación ficcional, en un texto, de dos personas intercambiando palabras. Sino el proceso dialógico y circunstancial donde se inscribe el trabajo de campo, la experiencia, y por lo tanto la construcción de conocimiento. Se reconoce, así, que la etnografía está compuesta de discursos, y que esta complejidad discursiva nos puede hacer comprender el proceso de investigación como una negociación continua. Esta negociación consta de varias yuxtaposiciones de sentido dentro de las cuales podemos resumir dos grandes líneas:

Una primera que está dada entre el etnógrafo/el nativo, a partir del cruce de experiencias próximas/distantes que implican fricciones y tensiones culturales. Cuando el etnógrafo intenta acceder o comprender el mundo simbólico de los otros, no lo hace de manera directa sino a través de estructuras mediadoras en la comunicación cultural que ponen límites, trabas, trazan puentes y generan acuerdos. Quizás uno de los trabajos más representativos, por su tono dialógico, sea las *Reflexiones de campo en un trabajo realizado en Marruecos* por Paul Rabinow (1992). El mismo está organizado a través de los encuentros con sus informantes, y con la relación que pudo construir con ellos. Es una suerte de confesión metodológica donde se llega a visualizar de manera precisa los conflictos y tensiones inherentes a los intercambios culturales del trabajo de campo.

Si la primera negociación se da en el campo, y es entre el par etnógrafo/nativo, la segunda es la que se realiza con la textualización de esa experiencia y se construye con el par autor/texto (o autor/lector). En este punto es el etnógrafo el que tiene control absoluto sobre la situación, sobre su palabra, e incluso sobre la palabra de los nativos; a diferencia de lo que sucedía en el campo donde la situación asimétrica -si bien existía, sobre todo por la naturaleza colonial de la disciplina- no le otorgaba poder semejante al etnógrafo. Al momento de escribir, el autor posee el control narrativo de lo que va a transmitir y *cómo* lo quiere transmitir; esto lleva el foco de las reflexiones hacia el problema de la autoridad.¹³

En todo caso, lo que observamos con la concepción dialógica de cultura son intenciones muy cercanas a las del programa interpretativo, en tanto buscan ampliar el discurso humano y venerar lo diverso. La diferencia aparece en esta doble complejidad, donde la situación de campo y el texto son los productos circunstanciales de una serie de relaciones dispares. Otro ejemplo enriquecedor lo podemos tomar de James Clifford (1988), cuando cita -de una compilación respecto a los etnógrafos y sus informantes- parte de una situación vivida por Raymond Firth y su informante privilegiado Pa Fenuatara:

En otra ocasión la conversación giró hacia las redes para la pesca de truchas en el lago. Las redes se habían vuelto negras, posiblemente por la acción de alguna sustancia orgánica y tendían a cortarse fácilmente. Pa Fenuatara

¹³ Estos dos momentos son retomados por Geertz (1989), quien los trabaja como un “Estar allí” y un “Estar aquí”, para referirse al espacio donde se desarrolla el trabajo de campo, y el espacio donde se desarrolla la escritura. Mantiene un estilo intelectual donde los conceptos claves de la posmodernidad antropológica, tales como “diálogo”, “polifonía” o “heteroglosia”, no ocupan un lugar central. Parece más bien un abordaje cuidadoso, para no adentrarse demasiado en el movimiento posmoderno.

contó entonces una historia a la multitud reunida en la casa sobre cómo, hallándose una vez con su redes en el lago, sintió que un espíritu andaba por la red, suavizandola. Cuando levantó la red la encontró viscosa. El espíritu lo había hecho. Le pregunté entonces si el hecho de que los espíritus fueran responsables del deterioro de las redes era una pieza tradicional del conocimiento. El contestó: “No, es mi propio pensamiento”. Y luego agregó con una carcajada: “Mi propia pieza de conocimiento tradicional” (Casagrande, 1960: 17-18) (Clifford, 1988, p.71)

El fundamento metodológico que atraviesa la concepción dialógica es la re-localización de la enunciación discursiva en sus actores. Pa Fenuatara aparece como un sujeto activo y con iniciativa inventiva al explicar el deterioro de las redes. Esto transforma a “la cultura” en una invención plural, que consta de intenciones y sentidos yuxtapuestos, los cuales se ponen en juego en momentos específicos. Continuando sobre esta línea argumentativa de los fenómenos culturales, el propio Clifford se apropia de un concepto elaborado por el lingüista soviético Mijail Bajtín para pensar algunas dimensiones de esta nueva dinámica: el de heteroglosia.

Heteroglosia

La heteroglosia es un complemento o una extensión de la metáfora del diálogo. Otra noción para problematizar el campo etnográfico y los metadiscursos que en este se erigen. Se retoma de los análisis sobre la novela “polifónica” que realiza, como ya mencionamos, Mijail Bajtín. Concepto con el cual se trata de representar las totalidades de manera no homogénea, sospechando *a priori* de la existencia de mundos culturales (o lenguajes) integrados. La “cultura” es un *diálogo* abierto, creativo, entre diversas “subculturas”. Así como el lenguaje está compuesto de variaciones locales, dialectos regionales, jergas profesionales y lugares comunes de enunciación entre otras cosas, “la cultura” se compone de un juego interactivo y dinámico de diferentes interpretaciones:

La heteroglosia asume que los lenguajes no excluyen a los otros, sino que más bien se intersectan con ellos de muchas maneras diferentes (el lenguaje ucraniano, el lenguaje del poema épico, el del simbolismo temprano, el del estudiante, el de una generación particular de niños, el del intelectual al día, el del nietzscheano, etcétera). Parecería incluso que la misma palabra

“lenguaje” perdiera todo su sentido en este proceso, puesto que aparentemente no hay ningún plano singular en que todos estos “lenguajes” puedan yuxtaponerse juntos. Lo que se dice de los lenguajes se aplica por igual a las “culturas” y “subculturas” (Clifford, 1988, p. 75)

Tenemos entonces una diferenciación interna, en un espacio que la antropología interpretativa geertziana tomaba por indiferenciado y plano. El texto cultural, al transformarse en diálogo, o al entrar en esta lógica, pierde su carácter de unicidad. Se resquebraja en varios textos contrapuestos, a veces contradictorios, cuyas relaciones activas y particulares entre sí forman “la cultura”. El campo discursivo de la cultura se compone así de un choque de intereses que se corresponden con diferentes interpretaciones o particiones del texto cultural. Por otro lado, el campo del discurso etnográfico debería poder aprehender y mostrar estas tensiones, si busca tener una labor fiel a lo que sucede en el territorio. Cada informante posee intenciones políticas complejas cuando establece un diálogo con el etnógrafo. El etnógrafo usualmente *doméstica* toda la heteroglosia del campo para manipular y convertir la pluralidad de discursos en un discurso único: el propio. De esta manera el concepto de heteroglosia sugiere la posibilidad de experimentar con la escritura a través de sus aspectos polifónicos, lo que desarrollaremos más adelante.

El texto como cultura o la(s) cultura(s) como texto(s)

La metáfora del diálogo para el abordaje de los fenómenos sociales, así como la fragmentación del texto cultural en texto(s) cultural(es) parecen suscitar al menos dos nuevos caminos de indagación. Ambos se desprenden de percepciones similares de la cultura pero por la naturaleza de sus reformas interpretativas dan como resultado proyectos intelectuales distintos.

Por un lado, tenemos aquellos estudios abocados a pensar la dinámica que establecen estos textos dentro de una sociedad, la lógica que se implanta a partir del fraccionamiento de los sentidos. Podemos tomar como ejemplo a Ortner (1999, 2005), la cual acuña el concepto de “resistencia densa” para el montañismo himalayo, a través de la noción de agencia y su articulación con las relaciones de poder. Aunque su propuesta se vuelve mucho más explícita en “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna” cuando, a través de una redefinición de la idea de “subjetividad”, propone reformular el proyecto de la antropología interpretativa

estableciendo en su base los aportes gramscianos y foucaultianos, imprimiendo así una nueva dinámica al estudio de la cultura. De manera similar, Lila Abu-Lughod (2005) propone no sólo la articulación con una base política (vista en Ortner a través de “la resistencia”), sino la descompresión de las fronteras y los prolijos ordenamientos de los elementos culturales que han dado peligrosa coherencia a los modelos funcionalistas. Su análisis sobre los medios masivos de comunicación busca clarificar la porosidad de las “fronteras culturales”. La cultura, en este sentido, es percibida de manera plural, en disputa, dentro de elaboraciones y recepciones diversas y asimétricas.

Por el otro, tenemos el giro al texto, el cual pone el foco no tanto en el ímpetu social que re-configura los sentidos culturales, como en la relación de doble asimetría que ocurre entre el par etnógrafo/nativo y entre el autor/texto. A través de una propuesta meta-etnográfica, este proyecto intelectual busca reprogramar los artilugios retóricos que instituyen la autoridad monológica histórica de la antropología, reflejo del proceso colonial. Con la fundación de escrituras experimentales, promete revertir –o al menos disipar- las relaciones de poder dentro del texto. El resultado es la explotación intelectual de la escritura etnográfica como objeto de estudio, en pos de afinar los procedimientos de representación textual y sortear las “trampas monológicas” del proceso de textualización.

Es en esta segunda vertiente de re-apropiación de la antropología interpretativa por donde ampliaremos nuestro desarrollo. Ya que entendemos la misma como la vía concreta por donde ocurre un repliegue textualista, así como una reformulación de la conciencia histórica -con sus límites y potencialidades -que son parte del problema principal interrogado por esta tesis. La concepción dialógica y heteroglósica de la cultura se desprenden del programa meta-etnográfico. La escritura experimental aparece como la respuesta posmoderna. La profunda relación entre cultura, meta-etnografía y experimentación sucede a través de una preocupación: los problemas en torno a una exhibición fiel de la(s) diversidad(es), las cuales aparecen principalmente en la situación de campo.

Meta-Etnografía

El programa meta-etnográfico asume que la etnografía está atrapada en la red de escritura y que esta consiste en la transformación de una experiencia de campo en un texto. Esta transformación está empapada de relaciones históricas intrínsecas a la disciplina que

fusionaron las figuras del viajero (etnógrafo) con las del profesional (antropólogo), dando lugar al arquetipo monográfico que surge de la mano de la etnografía como método científico, y de la observación-participante como parte casi fundamental del mismo. Clifford (1988) se enfoca, entre otros materiales, en la obra de Malinowski *Los Argonautas del pácifico occidental*, ya que la misma encarna una serie de normas y relaciones tácitas en el proceso de textualización. El estilo de representación en Malinowski está dado por la figura del etnógrafo profesional surgida luego de la primera guerra mundial en detrimento al trabajo con informes de misioneros u otras fuentes secundarias. Hay también un uso del lenguaje de primera mano, evitando intérpretes, que construye la imagen de acceso al “corazón” de una cultura, se desarrollan métodos y teorías que crean la ilusión de esta aprehensión. Por otro lado, se pone fuerte énfasis en la observación y la descripción, con vistas a representar una totalidad de manera diacrónica. Malinowski, entonces, germina la autoridad etnográfica a partir de un *estar ahí* en el campo, donde suceden las cosas. Pero, salvo en la introducción del texto, el “yo”, el sujeto enunciador que experimenta el campo y el mundo cultural ajeno, se suprime. En el texto se vuelve una figura con tercera voz, capaz de narrar los eventos de manera diacrónica y generalizada.

Las concepciones dialógicas y de heteroglosia suponen que la cultura está fragmentada en varios discursos dependientes del contexto y los sujetos que los enuncian. Los discursos están situados, tienen un autor particular, en el caso de un trabajo de campo estos sujetos podrían ser los informantes. Pero en la transformación del discurso al texto se pierde esta dimensión enunciativa, y el autor del discurso deja de ser el informante pasando a ser “la cultura”. Con esto Clifford quiere indicar que lo que aparece en los textos clásicos como “Los Nuer”, “Los Trobriand”, “Los Balineses”, o cualquier otro gentilicio cultural no es más que un artificio retórico, por el cual se transforma el discurso particular, con sujetos de enunciación identificables, en un discurso general, cuyo lugar de enunciación le pertenece a una abstracción artificial que inventamos: “La cultura”. La pérdida de esta dimensión implica la pérdida de las tensiones intra/interculturales, y nos brinda una ilusión de estabilidad y homogeneidad.

Marcus y Cushman (en Reynoso, 2008) extienden la labor meta-etnográfica hacia un limitado número de monografías de mitad de siglo XX, retomando la noción de *realismo etnográfico*. Esta noción entraña un modo de escritura que busca representar la totalidad de un mundo cultural o de un modo de vida. Coinciden con Clifford (y posteriormente Geertz

coincidió con ambos) en que la instauración de este paradigma narrativo surge a partir del establecimiento de la antropología como disciplina académica, y de la elaboración de trabajo de campo profesional como requisito previo para realizar un informe etnográfico. A partir de este discernimiento, buscan reconocer las reglas tácitas de este modo de entamar las representaciones sociales, las cuales discriminan en nueve puntos, de los que solo vamos a destacar aquellos relevantes para la problemática aquí abordada¹⁴:

-Una narrativa total que busca descomponer “la cultura” en varios ítems o categorías, las cuales pueden llamarse: Religión, Modos de subsistencia, Organización familiar, Organización política, entre otras.

-Una presencia no-intrusiva del narrador, el cual aparece ausente y libre de emociones en las situaciones que describe. Se da de esta manera una ilusión de objetividad narrativa, pero se pierden las relación entre *lo que sabe* un antropólogo, y el *cómo llegó* a saberlo.

-Salvo casos particulares, la exclusión de los personajes y las personas en la narración, siendo reemplazadas por los modelos normativos culturales: “Los Samoanos”, “Los Nuer”, “Los Trobriand”.

- Una fuerte marcación de la experiencia del trabajo de campo. Se complementa con mapas, croquis, dibujos y cualquier otra evidencia que respalde que el etnógrafo *estuvo ahí*, donde dice que sucedieron los hechos.

Esta clasificación de reglas para el *realismo etnográfico* no trasciende más que unas pocas carillas en el análisis de Marcus y Cushman. No es su preocupación central establecer una metodología sólida que pueda abordar y pensar las monografías etnográficas de antaño de manera sistemática. Sino el de demarcar ciertos puntos de consenso para abordar tanto el problema de la autoridad etnográfica como el de la escritura experimental.

Por su parte, la tarea meta-etnográfica de Geertz (1989) sigue un camino distinto. Resume el problema de la escritura en dos partes, la primera de las cuales refiere a la firma y se resume en la pregunta: *¿De qué manera el autor-función¹⁵ se hace manifiesto en el texto?* La segunda hace referencia al discurso e intenta responder a la pregunta: *¿Qué es lo que el autor “autoriza”?* La cuestión de la firma indaga acerca de la identidad textual, la presencia autorial dentro del texto; la cuestión del discurso tiene que ver con un desarrollo retórico

¹⁴ La exposición completa puede encontrarse en “Las etnografías como textos” de Marcus y Cushman 177-183 pp. (en Reynoso, 2008)

¹⁵ Para distinguirlo del autor literario, Geertz retoma de Foucault y su conferencia “¿Qué es un autor?”(1969) el concepto “Autor-Función”.

concreto, el patrón argumental que se utiliza para formular el texto. De esta manera analiza cuatro autores trascendentales en la antropología: Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Malinowski y Ruth Benedict por ser estos “fundadores de discursividad”, idea que desarrollaremos en el siguiente apartado.

Geertz no trabaja con el *realismo etnográfico* buscando reglas tácitas, como Marcus y Cushman, ni intenta desarmar particularmente la visión/construcción de occidente sobre los *otros culturales*, como lo hace el amplio desarrollo de James Clifford. Antes bien, analiza autores puntuales buscando dilucidar estilos autoriales en sus obras, las cuales se volvieron -por ser buenas escrituras- etnografías icónicas. Estos modos conjugan la visión íntima del viajero-literato y la fría evaluación del antropólogo-científico para estampar en el texto un modo único de *estar ahí* en el campo:

Los etnógrafos necesitan convencernos (...) no sólo de que verdaderamente han “estado allí”, sino que (...) de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron. (Geertz, 1989, p.26)

A pesar de contar con marcadas diferencias, estos autores en sus abordajes meta-etnográficos van a coincidir en algo: el problema de la autoridad y del autor. De esta manera obtenemos un núcleo duro de análisis para los textos que -en los autores de la antropología posmoderna- tenderá a convertirse en propuestas de escritura experimental, con el objetivo de dispersar la autoridad, para así poder dar paso a una “ampliación del discurso humano” (como Geertz se proponía) mucho más fiel. Vemos que la meta-etnografía sondea otra diferencia respecto a la meta-historia, sus categorías analíticas. Ya no es el examen *tropológico* el usado para abordar los textos, sino una noción específica del concepto de autoridad.

Autoridad y Poder

La noción de autoridad etnográfica será rastreada por la antropología posmoderna hacia el momento “clásico” de la disciplina, cuando los estudios antropológicos se trasladaron del “escritorio”, con su trabajo sobre fuentes producidas por otros, al “campo”. Juega un rol central la transformación de la experiencia en texto, mediada por las relaciones de poder en

las que se inscribe el doble par etnógrafo/nativo y autor/lector. El autor, en este punto, es capaz de hacer una “representación autoritaria” del otro, atrapando en sus propias palabras la pluralidad de discursos ajenos. La doble ficción antropológica, según Clifford (1988), se constituye por una ficción del otro cultural -creando lo que llamamos “una cultura”- al forzar coherencia en la heteroglosia discursiva, junto con una ficción de la situación de campo, al retirar del texto todo el proceso que implica la producción del conocimiento. Utiliza la observación participante para pensar las formas de autorización etnográfica, como ya dijimos retomando el arquetipo “Los argonautas del pacífico occidental”, proyectando un estilo normativo de representación. Si bien las peculiaridades literarias del trabajo de Malinowski -que dejaban atrás la retórica del viajero fundando la del antropólogo profesional- se apoyan entre en una teoría del relativismo cultural, un énfasis en la descripción y observación, totalidades trazadas de manera diacrónica, entre otras cosas; el punto fuerte que Clifford encuentra es la apelación a la experiencia. El antropólogo profesional, a partir de Malinowski, fabrica su autoridad recurriendo a la experiencia empírica propia como fuente:

Precisamente porque es difícil restringir, la “experiencia” ha servido como una garantía efectiva de la autoridad etnográfica. Hay, por supuesto, una ambigüedad notable en este término. La experiencia evoca una presencia participatoria, un contacto sensitivo con el mundo a comprender, un rapport con su gente, una tangibilidad de percepción. También sugiere un conocimiento acumulativo, en profundización constante (“sus diez años de experiencia en Nueva Guinea”). Los sentidos trabajan en conjunto para autorizar una sensibilidad o una propensión real pero inefable del etnógrafo hacia “su” pueblo. Hay que subrayar, sin embargo, que este “mundo”, cuando se lo concibe como una creación experiencial, es subjetivo, y no dialógico o intersubjetivo.(Clifford, 1988, p.59)

Marcus y Cushman (en Reynoso 2008) trabajan la noción de autoridad descomponiéndola en tres partes: la presencia narrativa, la organización textual y la precodificación de datos. Estas partes nos sirven tanto para pensar los textos etnográficos, como para diagramar una escritura alternativa que pueda disolver la “autoridad del autor”. La presencia narrativa se deduce a partir de las marcas de enunciación en el texto y se suele resolver a partir de cómo el etnógrafo se presenta en el mismo texto; es decir, la “voz” con la que relata los hechos y en qué medida forma parte del entramado discursivo que quiere dar cuenta.

La organización del texto se piensa como el ordenamiento de la pluralidad discursiva, por ejemplo, la narrativa histórica puede tener un formato argumental, la narrativa etnográfica funcionalista un formato en categorías como: religión, subsistencia, vivienda, entre otras. Cuando en el segundo capítulo revisamos el análisis geertziano de la riña de gallos, indicamos que la organización de su texto poseía forma de una espiral semiótica creciente, la cual dejaba entrever una serie de interpretaciones que iban desde la más externa hasta la intrínseca a cualquier Balines.

Finalmente, ligado a esto último que mencionamos, aparece la precodificación de la presentación de datos, esta es dada por las intenciones teóricas del narrador, acomodando *a priori* los hechos para su interpretación. Si la narrativa de Geertz con los balineses implica un movimiento de entendimiento creciente “de afuera hacia dentro”, es porque de alguna manera está intentando dar la sensación de que su *descripción densa* se puso en juego. Este punto es fundamental, ya que condiciona la producción de conocimiento antropológico a la forma en la que se establecen los estilos argumentales. De manera muy similar a las que White sugiere para los historiadores, cuando estos *prefiguran* la presentación de sus datos a través de lo que llama un *acto poético*.

El propio Geertz (1989), posteriormente, trabaja con la cuestión de la firma y el discurso para criticar la autoridad. La firma trata de saldar una tensión inherente a todo relato etnográfico, la necesidad de sustentar un texto desde la perspectiva íntima y biográfica, combinada con una evaluación fría. Está profundamente conectada con la presencia narrativa del autor en el texto. Las negociaciones se dan en dos niveles: yo/otro, yo/texto, y se sostienen en dos instancias metodológicas, el “estar allí” (en el campo) y el “el estar aquí” (escribiendo, relatando, en los pasillos de la academia). La situación, en el problema de la firma, se vuelve similar a la del testigo, cuando tiene que argumentar que efectivamente estuvo ahí en lugar de los hechos a la hora de dar testimonio.

Por otro lado, para pensar el discurso Geertz se sustenta con dos conceptos: el primero es el de *función-autor* de Foucault, el segundo el de *Écrivain-Écrivain* de Barthes. Lo que busca es poder dilucidar la posición del escritor etnográfico híbrido, que se zambulle y escapa a la escritura capaz de autorizar otros discursos dentro de la disciplina. Pero la cuestión discursiva se puede esclarecer mucho más, si nos tomamos un momento para analizar la relación que estos autores establecen con el postestructuralismo de Foucault.

Cuando Geertz retoma el concepto de *función-autor* de Foucault lo hace diciendo: "...estoy en general de acuerdo salvo en sus premisas, sus conclusiones y su estilo intelectual" (Geertz, 1989 p.16). De manera irónica, lo utiliza y lo rechaza, marcando un grado de desacuerdo en ciertos puntos específicos. Pero para notar estas diferencias, debemos retomar algunas nociones del artículo en el cual se inspira. Foucault (1969) nos habla de la "función-autor" como una característica en la existencia y la circulación de los discursos de nuestra sociedad. Considera cuatro rasgos para los discursos dotados de la "función-autor":

-Son discursos como objetos de apropiación. Esta apropiación se consuma como resultado de relaciones históricas, debido a que los textos, los libros, comenzaron a tener autores en la medida que surgió la necesidad de castigarlos.

-La función-autor no se ejerció de manera universal y constante para todos los discursos. En este punto Foucault menciona que anteriormente los discursos de la "ciencia" estaban acompañados siempre de un "Platón dijo, Pilonio recomienda", una voz autorizada que los respaldaba; mientras que los de la ficción y la poesía circulaban en el anonimato. Alrededor de los siglos XVII y XVIII esta relación se invirtió. Por un lado se empezó a nombrar a los autores de la poesía y la ficción; mientras que por el otro los discursos de la ciencia pasaron a pertenecer a un conjunto sistemático y no referenciable de individuos: "murmullos anónimos".

-La función-autor no se formó, ni se forma, espontáneamente como atribución de un discurso a un sujeto. Es el resultado de una operación compleja de la proyección de rasgos más o menos establecidos sobre el tratamiento de los textos, de continuidades admitidas y de exclusiones practicadas. Un ejemplo claro de esto es cómo la crítica literaria se puede encargar de adjudicar textos anónimos a un autor particular o de despojarlo de esa misma autoridad; ya que el nombre como marca individual no es suficiente: un autor es una unidad coherente de ideas y de escritura.

-La función-autor no puede reconocerse simplemente como una construcción de segunda mano a partir de un texto como material inerte. El texto trae consigo signos que remiten al autor y a la partición del mismo. Foucault reconoce la actuación de por lo menos tres "egos" en simultáneo.

En pocas palabras:

(...) la función autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina, articula el universo de los discursos; no se ejerce de manera uniforme ni del mismo modo sobre todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización, no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar a varios ego de manera simultánea, a varias posiciones-sujetos, que pueden ocupar diferentes clases de individuos. (Foucault, 1969, p. 66)

Pero para Foucault, en el orden de los discursos, no solo se puede ser autor de los libros o los textos, sino que puede haber autores que encuentran una posición "transdiscursiva". Estos no son solo autores de sus obras, sino que producen la posibilidad y las reglas de formación de otros textos. A estos los llama "fundadores de discursividad" de los cuales podemos mencionar dos de sus ejemplos: Freud y Marx. ¿Cuántas posibilidades de discursividad han abierto o respaldado estos autores?

Por otro lado, también distingue a estos "fundadores de discursividad" de los actos de "fundación de una científicidad". Esta segunda podría pensarse casi como intuiciones empíricas, actos particulares que si bien habilitarían una serie de campos posibles, deberían ser reintroducidos, debido a su carácter particular, luego de un cierto número de operaciones teóricas suplementarias para sumarle rigurosidad. Podemos entender como fundaciones de científicidad ideas más cercanas a las de Newton o Galileo.

Si bien Geertz retoma parte de este modelo de Foucault, lo hace discutiendo algunos puntos para adaptarlos a la antropología. Primero, no cree que en la actualidad todos los discursos del campo de la ciencia (o por lo menos de la antropología) hayan pasado a transformarse en "*murmillos anónimos*". Seguidamente, no reconoce una división tan tajante entre los discursos literarios y los discursos científicos. Dentro de ambas construcciones, Geertz encuentra los discursos de la antropología mucho más cercanos a los discursos "literarios". Debido a que:

Los nombres personales aparecen ligados a libros y artículos, y más ocasionalmente a sistemas de pensamiento (funcionalismo radcliffe browniano, estructuralismo levistraussiano). Muy raramente aparecen, en cambio, conectados con descubrimientos, propiedades o proposiciones (...). Lo cual no nos convierte, sin embargo, en novelistas, del mismo modo que el hecho de construir hipótesis o

escribir fórmulas tampoco nos convierte, como algunos parecen pensar, en físicos.
(Geertz, 1989 p.18)

Por último, para Geertz la división entre productores de textos y fundadores de discursividad carece de valor intrínseco, debido a que en antropología quienes escriben en tradiciones autorizadas por otros, pueden llegar a la constitución de modelos mejores que sus predecesores. ¿Quién es el mejor malinowskiano, Firth o Malinowski? ¿No fue Kroeber el que llegó a realizar las promesas de Boas?

Por su parte la noción de *realismo etnográfico*, sostenida por Marcus y Cushman, es en sí una propuesta de inspiración foucaultiana. Ellos niegan los conjuntos que la historia propone, para desenlazarlos y recomponerlos a través de reglas tácitas de la enunciación discursiva. Reconocen nuevos conjuntos prescriptivos de lenguaje, por fuera de los reconocidos intrínsecamente en la disciplina antropológica, a estos cánones de escritura los llaman “realismo etnográfico”. Pero su construcción está marcadamente acotada, ya que para llevarla a cabo se limitaron espacial y temporalmente a las obras post-Malinowski -fundación del trabajo de campo- anglosajonas realizadas hasta mediados del Siglo XX. Estas “falencias” metodológicas son reconocidas por Marcus y Cushman como tales, pero se recusan aclarando que su lectura la realizan como “antropólogos practicantes” y no como “historiadores de ideas”. No les interesa llevar a cabo de manera minuciosa los planteos metodológicos y teóricos que Foucault puede haber dejado en *La Arqueología del Saber* (1969). Su proyecto es un tanto más distendido y menos meticuloso, si bien hay un claro esfuerzo por definir el realismo etnográfico como un *sistema codificado y normativo de enunciación*, los argumentos parecieran carecer de profundidad a la hora de demostrar la emersión de este tipo de discurso como discurso predilecto en la antropología. No es sorpresa entonces que tanto Marcus como Cushman, deban hacer un *mea culpa* de este detalle:

La dificultad del uso de Foucault como un estímulo para el pensamiento sobre la escritura etnográfica es que su marco analítico de referencia niega la autonomía de los textos y autores específicos, y más bien sitúa el concepto del discurso en términos espaciales y temporales más amplios. Esto hace difícil adaptar su método a nuestros proyectos, pese a lo estimulante que sean las intuiciones

sustantivas que puedan derivarse de una minuciosa inspección de su sistema (Marcus y Cushman, en Reynoso 2008, p.203)

Por su parte las nociones de James Clifford, en su deconstrucción textualista, pretenden remover los sistemas de expresión, los cuales presentan a un "otro" de manera homogeneizada. Estas visiones homogeneizadoras de las personas y de las culturas, habrían sido el resultado de un "régimen de verdad antropológico", en términos de Foucault (Rabinow, en *Retóricas de la antropología*, 1991). La tarea meta-etnográfica vendría a estudiar la construcción textual de la autoridad-etnográfica con las que el régimen se fundaría, para de esta manera desarrollar una nueva etnografía adversa y reacia a los antiguos modos de representar la cultura. Aparecen entonces nuevos paradigmas de escritura, como un modo de resistencia, y modos de dispersar al autor. La polifonía es su ejemplo más claro: las relaciones de poder ejercidas entre el par autor/lector (cuyas manifestaciones en el campo estarían dadas por el par etnógrafo/nativo) encontraría una manera de disgregarse al incluir en la escritura y las correcciones a los "nativos" como compañeros de trabajo. La figura del autor pasaría a ser la de "los autores"; no habría nativos que estuvieran siendo hablados por un antropólogo; ellos tendrían su voz en la fuerza de su pluma.

En este punto podemos aclarar que tanto Paul Rabinow, como James Clifford acuerdan con Foucault (1987) que las relaciones de poder son inmanentes a otro tipo de relaciones, y que de alguna manera se puede generar una resistencia al ejercicio del poder. Existen diferencias entre las ideas de Clifford y Rabinow, que ya hemos marcado. Pero quizás, una de las más importantes, radique en la cautela que este segundo toma frente al proceso de fragmentación propuesto por el posmodernismo, como producto de una época y un lugar determinados, y como producto de una reacción (en su principio crítica) al modernismo. Cegada por su incesante parcialización, la posmodernidad sería incapaz de comprender las interconexiones del mundo circundante y las relaciones históricas que llevaron a ese cuerpo de intelectuales a su posición actual.

El análisis meta-etnográfico utilizando como eje teórico la categoría del autor, responde a un lugar de enunciación particular *in situ* que posee la antropología. Este se diferencia del lugar de enunciación que White analiza en los textos historiográficos, los cuales derivan en un abordaje tropológico de los mismos. Ubicando esta diferencia podemos acercarnos un poco más al objetivo de nuestra tesis. Si los lugares de enunciación difieren ¿qué

implicancias poseen para proyectar un pensamiento sobre el pasado?¿qué reformulaciones sobre la conciencia histórica guardan?

Estar ahí

De esta manera podemos concluir que los análisis sobre la autoridad establecen un tipo específico de relación con los postulados de Foucault, pero que estos parecen movimientos inspiratorios, aclimataciones metodológicas bastante libres. No hay un uso consensuado, ni sistemático, de la metodología pos-estructuralista en la antropología posmoderna. Lo que tenemos es la autoridad del autor como punto de consenso, que se constituye a partir de un “yo estaba ahí” testimonial.

Este “estar ahí”, en el presente, puede expresarse de varios modos y formas. Es la manera que el autor etnográfico tiene de habitar el texto, de establecer una relación con la heteroglosia que compone el espacio social del que quiere dar cuenta. Se constituye en la escritura a modo testimonial, con él “yo estuve ahí” pasado. El mismo consta de una serie de decisiones en torno a la representación, que lejos de ser meramente estéticas se transforman en decisiones políticas, ya que articulan discursos que no le pertenecen pero que puede manipular. Sobre este punto profundizaremos en el capítulo siguiente, lo que nos interesa ahora es dejar establecido que esta manera particular de pensar la autoridad posee el sello del pliegue al texto en antropología. De este sello en particular, se esboza cierta conciencia posmoderna cuando Marcus y Cushman comparan el movimiento propio con el realizado por White:

Aplicar un análisis retórico a la historia es quizás un proyecto más interesante y más obvio que aplicarlo a la etnografía, al menos antes de la actual tendencia experimental. Esto se debe a que la historiografía es una inquietud más antigua y profunda entre los historiadores de lo que la escritura etnográfica ha sido entre los antropólogos, porque la narrativa histórica lleva más directamente a la narración de relatos que la narrativa etnográfica, y porque la imaginación ha tenido mucha mayor libertad para desarrollar formas textuales apropiadas en la historia, desde el momento en que no se encontraba ligada ni a una práctica de investigación dominante,

como el trabajo de campo, ni a los objetivos de una teoría general
(Marcus y Cushman en Reynoso 2008, p.202)

Los esfuerzos meta-etnográficos resienten su situación particular que limita su análisis de la imaginación retórica a lo sucedido en el trabajo de campo. El *estar ahí* textualizado se constituye en un *estuve ahí*, sobre este se erigen las propuestas de escritura experimental. Vemos en nuestra tesis, una revinculación posmoderna con el estructuralismo lévi-straussiano a través del espíritu *post-* y *meta-*: con Foucault como inspiración teórica -a través de sus conceptos- y White como inspiración práctica -a través de su programa-, la meta-etnografía se lanza a buscar “lógicas subyacentes” de las retóricas antropológicas, usando como materia prima los textos etnográficos. Pero este no será su último paso, sino uno transitorio. A través de una serie de arquetipos reconocidos para la antropología clásica, se buscarán nuevas formas de escritura en pos de disipar o disolver la autoridad del autor. Ya hemos explicitado los dos objetivos que se procuran alcanzar con dichos esfuerzos: una representación dialógica y/o heterglósica de la cultura; junto con la ampliación del discurso humano como tarea principal de la antropología.

Escritura experimental

El espíritu que mueve a la experimentación es, pues, la oposición al género, para evitar el restablecimiento de un canon limitado como el del pasado reciente.(...) De algunos textos puede pensarse que son desmañados o incluso que han fracasado en alcanzar las metas que se propusieron, pero de todos modos pueden ser interesantes y valiosos por las posibilidades que abren para otros etnógrafos (Marcus y Fisher, 2000, p. 75-76)

La propuesta experimental en la escritura es el desenlace de los esfuerzos meta-etnográficos que procuran lidiar con el problema de la autoridad. La oposición exagerada a los cánones del género, en este caso el *realismo etnográfico*, puede llevar a otra tendencia infructuosa. Estos son, los textos centrados en la experiencia de trabajo de campo, donde la meditación reflexiva se vuelve un objetivo en sí y no apenas un medio. La idea de la experimentación es mostrar las problemáticas de la situación de campo, los quiebres epistemológicos, los problemas filosóficos y políticos que implica el vínculo

intercultural. Esto buscando diferenciarse de los textos escritos por las generaciones predecesoras en la antropología, cuya presentación vívida e idealización de “la cultura” disminuían la calidad del entendimiento del punto de vista nativo, al reemplazarlo por una romantización monofónica.

Podemos sistematizar, al menos de modo ilustrativo, la escritura experimental y sus debates, a partir de cuatro de sus términos centrales. El primero lo hemos desarrollado a la par que explicamos el realismo etnográfico: la autoridad monológica, aquella que elimina casi por completo tanto a los sujetos enunciantes como al enunciador, para construir o describir abstracciones categóricas. Como escritura se dirige a un público específico: la comunidad científica académica. Un ejemplo de esto lo hallamos en aquellos manuales de antropología de mitad del siglo XX, que buscaban sistematizar una variedad de cultura a través de cierto grupo de categorías vacías tales como: religión, subsistencia, vivienda, familia, por mencionar apenas las más habituales.

La segunda, muy ligada a la primera, es la escritura experiencial, un modo de textualización que apela al sentimiento y a las sensaciones surgidas en un contexto cultural extraño. Se contempla un estilo intuitivo de percepción desde el cual se construye una ilusión: la captación del *ethos* de la cultura o la sociedad. El fundamento clave para la consolidación de este estilo es el *estar allí*, que hemos desarrollado en el apartado anterior. Es la construcción de un mundo experiencial que no es ni dialógico ni intersubjetivo, ya que solo parece corresponderse con la experiencia del autor. Este modo de escritura se encuentra representado –según la antropología posmoderna– en algunas de las obras más grandes del período clásico de la antropología, tales como *Los Argonautas del pacífico occidental* de Malinowski, o *Adolescencia y Cultura en Samoa* de Margaret Mead.

El tercer y cuarto término pertenecen a tipos de escritura experimentales. Ambos se desarrollan en profunda relación con el concepto de cultura que promueve la antropología posmoderna, el cual busca poner en jaque las percepciones de coherencia y homogeneidad dentro de la propia cultura. Así, el tercero remite al estilo dialógico, el cual intenta reemplazar el monólogo de los dos estilos anteriores, a través de una textualización del proceso intersubjetivo de la experiencia de campo. El diálogo como metáfora entraña la tentativa de representar la pluralidad discursiva, resituando cada enunciación en un contexto determinado con sujetos determinados. No es el diálogo ficcional que se describe en las novelas o en las obras de teatros, sino el esfuerzo por representar el carácter dialógico

de la construcción de conocimiento. El riesgo que conlleva este estilo es el de convertirse, como ya mencionamos, en una mera confesión metodológica, antes que en un trabajo etnográfico; y la crítica, proveniente de las facciones más extremistas del posmodernismo es que aún en este estilo es el antropólogo quién sostiene la pluma, y por lo tanto quien toma la última decisión.

Finalmente, el cuarto término es el polifónico, correspondiéndose con otra manera de abordar la partición heteroglósica de los discursos culturales. Esta se encarga de dar lugar a los informantes en el proceso de la textualización, aportando, redactando, corrigiendo, buscando que el texto sea en su elaboración de autoría plural. De esta manera, puede plasmarse de forma mucho más directa en el papel, los diferentes puntos de vista que componen a “la cultura”. Se busca generar un despliegue de las diferentes perspectivas culturales, las cuales entrarían en interacción entre sí en el texto. El problema de este estilo es que el producto final no es algo totalmente digerido, no es un texto cerrado o, siquiera, unificado, sino que pone en juego las herramientas de lector para poder generar una coherencia en el propio texto.

Señalamos que el objetivo común de la propuesta experimental, es la adquisición de herramientas en pos de dispersar la autoridad del autor. Esta podemos entenderla en gran medida a través de la metáfora barthesiana, según la cual el autor debe “morir” para darle paso a la acción activa de su par opuesto: el lector.

La disolución (o muerte) del autor

(...) un texto está formado por escrituras múltiples, procedentes de varias culturas y que, unas con otras, establecen un diálogo, una parodia, una contestación; pero existe un lugar en el que se recoge toda la multiplicidad, y ese lugar no es el autor, como hasta hoy se ha dicho, sino el lector: el lector es el espacio mismo en que se inscriben, sin que se pierda ni una, todas las citas que constituyen la escritura (Barthes 1984, p.71)

La disolución del autor es una estrategia tomada de la literatura, no solo para generar un fraccionamiento del texto y de su autoridad, que permite poner en tensión la relación de poder etnográfica del par etnógrafo/nativo. También, para dejar espacios ambiguos en la

textualización del trabajo de campo, así como no darle coherencia y un cierre total al texto desde una posición monológica. A través de esto, se intenta devolver la capacidad de acción al lector en la segunda relación de poder etnográfica: la de autor/lector. El “lector” es ese *alguien* que reúne, mantiene y termina de completar lo que el etnógrafo delinea en su práctica de campo. De esta manera, el proyecto posmoderno intenta disolver, o al menos menguar, las relaciones de poder que acusa para el trabajo etnográfico con recursos literarios de la escritura modernista. La experimentación en la escritura realza la figura híbrida del etnógrafo, que se debate entre una biografía íntima de los sujetos y la fría evaluación científica.

Es esta cualidad híbrida la que Geertz (1989) señala de manera crítica, al retomar otra figura de Barthes, la del *Écrivain-Écrivaint*. Estos son dos puntos extremos y complementarios de conceptualización de la escritura, que juegan con la transitividad e intransitividad del verbo francés *écrire* (escribir). El *Écrivain* realiza una función, su instrumento es el lenguaje, sobre él actúa, su *por qué* del mundo se realiza en un *cómo* escribir, la literatura es su fin. El *Écrivaint*, en cambio, posee un proyecto de comunicación ingenuo, su palabra es meramente un medio, pues ella es un vehículo del pensamiento y nada más: “...no admite que su mensaje se vuelva y se cierre sobre sí mismo, y que en él pueda leerse, de un modo diacrítico, algo distinto a lo que él quiera decir” (Barthes 2003, p. 207). Es decir, su palabra pone fin a la ambigüedad. El *Écrivain-Écrivaint*, combina ambas propiedades, la de un literato y la de un científico. La figura híbrida apunta a una etnografía consciente de la palabra-objeto como discurso, sin intenciones de abusar de su dimensión poética. Se enfrenta a la credulidad de la prosa aseverativa y juega con la inclusión del lector como agente interpretativo del texto.

Los usos incrementados de las teorías literarias, para los problemas de construcción de conocimiento antropológico, tornan en gran medida el proceso etnográfico en una empresa comunicativa. Esto difiere de lo planteado por Lévi-Strauss, donde la etnografía era el primer momento de una secuencia más amplia, la recolección de materia prima para la elaboración de modelos teóricos de mayor alcance, en procura de lógicas subyacentes. También difiere, aunque en menor medida, de la perspectiva de la antropología simbólica donde, si bien se condensaba casi todo el proceso de investigación en el momento etnográfico, este todavía perseguía una finalidad más ligada al trabajo de campo que a su representación en el texto. La antropología posmoderna delinea su programa delegando en la etnografía la exhibición

de las tensiones intra/interculturales para, desde las mismas, eyectar o contrastar modelos teóricos más amplios que no necesariamente corresponden a desarrollos propios de la antropología.

Hacia una comparación de las poéticas

En cada uno de estos autores, la crítica de las ciencias humanas está acompañada de una extrapolación de sus conceptos para hacerles servir ya no una función constructiva sino disolvente.

(Sazbón, 2008, p.116)

Las discusiones principales de la antropología posmoderna, contienen una devaluación del proyecto etnográfico hacia el texto, el cual puede rastrearse -como génesis- en los desarrollos de la propuesta interpretativa de Geertz. Como mencionamos, el propio Geertz, incluso en el momento en que desarrolla una discusión meta-etnográfica, no lleva sus pretensiones disciplinarias hacia la explotación intelectual sistemática de los textos. Antes bien, se detiene en cuestionar la prosa aseverativa, la inocencia literaria; repensando las posibilidades de ampliación del discurso.

Los supuestos que respaldan una devaluación en antropología podemos verlos a través de la partición/exacerbación de algunas nociones Geertzianas. Para empezar las modificaciones al concepto de cultura y la transformación del objeto de estudio. El texto cultural devenido en texto(s) cultural(es), junto con sus problemas para transformarlo en un texto etnográfico. Es decir, el concepto semiótico de cultura fragmentado en la heteroglosia, junto con la creación de herramientas para poder plasmar las relaciones dialógicas de campo en el soporte-papel. Se adaptan para esto una serie de nociones posestructuralistas, principalmente de Foucault, de manera bastante laxa al proyecto posmoderno. Entre ellas se destaca la *autoridad del autor* como unidad analítica meta-etnográfica. A partir de esta categoría de *autor*, se construyen estrategias para disipar su *autoridad*, sacrificando la propia palabra en pos de recuperar la pluralidad discursiva. Se sostiene de esta manera un espacio nuevo para la construcción de conocimiento antropológico: la diversidad interpretativa y sus tensiones intra/interculturales. Pero el problema parece reducido a su

instancia representativa, a la textualización de la heteroglosia. El ejercicio etnográfico aparece mayormente vinculado a transmitir aquello que sus maestros predecesores ocultaron del campo. Con la disipación del autor como estrategia comunicativa, la equiparación tendiente del discurso antropológico con el discurso nativo, que aparecía esbozada en Geertz, se hace más palpable que nunca. Esta disolución autorial se vuelve clave para esta tesis, para su objetivo de pensar la representación del pasado. Esclareciendo la táctica disolutiva posmoderna, como uno de los ejes centrales de este repliegue textualista, podremos pensar sus límites y potencialidades a la hora de construir conocimiento de esta naturaleza.

El siguiente cuadro resume y compara las distintas relaciones que hemos abordado hasta aquí, entre las tres corrientes antropológicas. Estas las hemos desarrollado en los primeros tres capítulos, que pueden ser leídos, entonces, como el despliegue de una serie de rupturas y adaptaciones del proyecto antropológico en tanto que ciencia:

	Lévi-Strauss	Antropología Simbólica	Antropología posmoderna
Noción de Cultura	La cultura como una lengua Sistema de reglas	La cultura como un texto Sistema de símbolos	El texto como una cultura Diálogo, Heteroglosia
Objeto	Estructuras inconscientes universales. Reglas subyacentes	Estructuras conscientes, culturalmente variables. Texto cultural	Estructuras conscientes inter- e intra culturalmente diversas. Texto etnográfico
Lugar de la etnografía	Transitiva Descripción	Central Interpretación	Central Representación
Disciplina afín	Lingüística	Filología	Crítica Literaria

El repliegue hacia el texto, que produce una devaluación del lugar del conocimiento antropológico, adquiere un nuevo grado de condensación con la explotación intelectual de los dilemas de la representación etnográfica. Dichos dilemas forman parte central del programa posmoderno en antropología, los recuperamos a través del trabajo meta-etnográfico y la escritura experimental, los cuales, a su vez, entrañan una serie de reflexiones en torno al problema de la autoridad. El análisis de la autoridad no solo

representa *el* núcleo reflexivo de las discusión posmoderna, sino que también constituye un punto de quiebre con la primer antropología de Geertz:

La antropología interpretativa, al mirar a las culturas como ensamblados de textos unidos, vaga y a veces contradictoriamente, y al subrayar la *poiesis* inventiva que opera en todas las representaciones colectivas, ha contribuido significativamente a la desfamiliarización de la autoridad etnográfica. Sin embargo, por lo que tiene en común con la corriente principal realista, no escapa a la censura general por parte de aquellos críticos de la representación "colonial" que, desde 1950, han rechazado los discursos que retratan las realidades culturales de otros pueblos sin poner su propia realidad en tela de juicio. (Clifford, 1988, p. 61)

No es casualidad entonces que, en su reingreso a la discusión planteado por el posmodernismo, Geertz haya hecho tanto énfasis en este problema, mencionando ya desde el título hacia dónde dirige sus preocupaciones: *El antropólogo como autor*.

La autoridad etnográfica, dadas sus condiciones, por el trabajo de campo que necesariamente implica, se fundamenta en el "*yo estuve ahí*" testimonial, asimilando de cierta manera la situación del etnógrafo con la del testigo. Esta asimilación testimonial aparece como limitante, por lo menos en las lecturas de Marcus y Cushman (en Reynoso 2008), al momento de realizar una producción imaginativa en comparación con la historia. No solo existe la necesidad retórica de evocar una serie de experiencias empíricas *in situ* para la obra etnográfica, sino que la antropología tiene un desarrollo muy reciente en tanto elaboración de conocimiento válido, a diferencia de la historia.

Luego de aclarar y tensar algunas de las nociones que recorren los planteos estructuralistas objetivistas en el primer capítulo, pasando por una reivindicación interpretativa-subjetivista en el segundo, para arribar aquí a la valorización de las dimensiones poéticas de la antropología, podemos ahora avanzar con la comparación de ambos repliegues al texto. Estos son el suscitado por la historiografía, con Hayden White como su principal exponente, y el realizado por la variedad de antropólogos posmodernos. Si bien hemos dejado traslucir algunas de las ideas a lo largo de toda la tesis, reservamos el último capítulo para la comparación y el desarrollo directo. Avanzaremos, entonces, con los puntos clave que le dan identidad a la devaluación antropológica y la separan de la devaluación que tiene lugar en la historia como disciplina. También marcaremos el punto más fuerte de convergencia: el

abordaje de las obras históricas/etnográficas con herramientas literarias, a las que por tanto cabe tratar como ficción. Esta discusión nos permitirá explorar, a partir de ejemplos concretos, los límites y las potencialidades que una propuesta hacia el texto puede tener para pensar los sentidos del pasado reciente, los problemas vinculados con la historia y la memoria social.

Capítulo IV: Sobre la(s) devaluación(es) del conocimiento: comparaciones, límites y potencialidades

Hemos mostrado hasta ahora dos caminos, el primero involucra la *retirada al texto* en la historia y su contención en el *repliegue al código* estructuralista. El segundo, el cual hemos desarrollado de manera extensa, es la construcción de los textos etnográficos como objeto válido de conocimiento para la antropología, es decir, el sendero que tomó esta disciplina en su propia poetización. Ambas parecen diseñar una vía concreta al pensamiento postestructuralista en sus proyectos, acarreado, por lo menos, el espíritu disolvente de esta última corriente hacia sus respectivas ciencias. En el caso de White, hemos mostrado -siguiendo a Szabón- parte de la argumentación acerca del *cómo* se gesta y dirige la devaluación textualista en la historia:

Así, del mismo modo que Foucault estudió las formaciones discursivas como conjuntos cuyos dispositivos inmanentes regulan el juego de los enunciados (su orden, encadenamiento, correlaciones, etc.) excluyendo la conciencia intencional de los emisores de los discursos estudiados, y del mismo modo que Lévi-Strauss efectuó la operación reductora de deprimir los contenidos de la conciencia histórica a resultados propios de las operaciones del mito, así también Hayden White descompone las aserciones del historiador –desentendiéndose de sus valores de verdad y de los controles específicos de la práctica historiográfica– para retener sólo sus atributos retóricos, sus opciones figurativas y sus estrategias de argumentación. Las trata, en suma, como productos de la imaginación y no como aproximaciones corroborables a un referente. (Szabón, 2008, p. 131-132)

Por otro lado, hemos mostrado, en los capítulos II y III, cómo comenzó la devaluación del conocimiento en la disciplina antropológica. A partir del conjunto de estas argumentaciones, ahora ampliaremos y profundizaremos estos tópicos con el objetivo de realizar una comparación específica entre algunas de las nociones que conforman los dos giros textualistas, el de la antropología y el de la historia. A través de los puntos que hemos seleccionado, pretendemos no solo darle una identidad más precisa al repliegue al texto en antropología, sino poder dilucidar los límites y potencialidades que tiene este modo de

construcción de conocimiento para abordar los problemas del pasado reciente; completando así el movimiento y la consecuente devaluación que plantea. El consenso amplio desde donde se inauguran las poetizaciones de ambas disciplinas implica pensar las obras científicas como elaboraciones ficticias, producto de la imaginación de sus autores; validando así los análisis *meta-* (meta-etnografía, meta-historia), como indagaciones transversales que van a volcarse sobre las formas retóricas de los textos. Es desde este lugar en común, de donde nos lanzaremos a marcar las aproximaciones y diferencias que los proyectos tienen entre sí. Estas marcaciones las hemos condensados en cuatro puntos, los cuales tratan acerca de: la relación entre los hechos/datos, la construcción del objeto, su textualización y el campo al que pertenecen; los acuerdos metodológicos y su relación con el posestructuralismo; el lugar de enunciación que se asume en el proceso de textualización con sus implicancias teóricas; y, finalmente, la experimentación o el tipo predilecto de escritura que se sugiere.

Precodificación de datos y prefiguración del campo

El giro textualista de la teoría antropológica e histórica conlleva, para ambas perspectivas, una valoración por las estrategias retóricas de representación escrita. Esta valoración se condice con un espíritu de época donde el lenguaje aparece como el agente constitutivo de la conciencia humana y de la producción social de significado. De esta manera se ponen de manifiesto una serie de condiciones que atan los estilos narrativos a las captaciones de los hechos sociales y/o los datos. El anclaje del estilo narrativo, que termina dando forma a la percepción y aprehensión del dato, es quizás uno de los puntos de mayor coincidencia que poseen tanto la meta-historia como la meta-etnografía, dejando asentada una consideración epistemológica común para pensar el lugar del texto y de la enunciación. Esta relación es la que se expresa en la antropología posmoderna, al mencionar la *precodificación de los datos*, y es similar a la que utiliza White para fundamentar la importancia de su metahistoria: la *prefiguración del campo histórico*.

Hayden White (1992) hace bastante énfasis en este problema de naturaleza lingüística, según el cual el historiador concibe un modo particular de combinar lo que llama “trama”, “argumentación” e “implicación ideológica” dentro del contexto coherente que toman las formas de textualización en el campo de la historia. Desde esta visión, como consecuencia,

condena a las obras históricas a ser evaluadas no por la calidad o adecuación de sus argumentaciones respecto a sus datos, sino por la eficacia explicativa y su interpretación en un espacio de sentidos consolidados. Es decir que liga el acto lingüístico, que da origen al texto, con el acto que ordena, clasifica e interpreta los datos.

Antes de poder aplicar a los datos del campo histórico el aparato conceptual que utilizará para representarlo y explicarlo, el historiador tiene que *prefigurar* el campo, es decir, constituirlo como objeto de percepción mental. Este acto poético es indistinguible del acto lingüístico en que se prepara el campo para la interpretación como dominio de un tipo particular, es decir, para que un dominio determinado pueda ser interpretado, primero tiene que ser construido cómo terreno habitado por figuras discernibles. Las figuras, a su vez, deben ser consideradas clasificables como distintos órdenes, clases, géneros y especies de fenómenos. Además, debe entenderse que tienen ciertas clases de relaciones entre ellas, cuyas transformaciones constituirán los "problemas" a resolver por las "explicaciones" ofrecidas en los niveles del tramado y la argumentación en la narración (White, 1992, p. 39)

La figura subyacente que White busca, la infraestructura que atraviesa toda la historia, se corresponden con esta prefiguración que se da en el campo histórico y que va a dar origen a las diferentes narrativas de la historia. El campo toma la función de código, donde existe un cuerpo compartido de sentidos que validan y dan forma los distintos tipos de combinaciones de enunciación. De esta manera la construcción del objeto de la historia está condicionada por el proceso prefigurativo como acto poético, el cual en términos de White es *indistinguible* del acto lingüístico de su interpretación, el cual dará origen posteriormente a un tipo particular de narrativa. En la economía de la propia conciencia del historiador, el acto de prefiguración se vuelve *poético* en la medida que es pre-crítico y pre-cognositivo; pero también es *poético* ya que va a formar parte constitutiva del modelo verbal que será elegido para representar el pasado que quiere dar cuenta. Aún yendo más lejos, White nos dice que este acto poético va a formar parte de los *conceptos* que se utilizan para *identificar los objetos* que habitan su espacio de estudio, y para *caracterizar las relaciones* entre los mismos. Resumiendo entonces ¿cuál es el peso que tiene este *acto poético* de prefiguración del campo? En primera instancia, precede al análisis formal del mismo campo, en tanto el historiador lo utiliza para crear su objeto de análisis, por lo que va a predeterminar las

estrategias conceptuales que usa para explicar los fenómenos históricos ya delimitados. La concatenación de ocasiones que White liga con su acto poético prefigurativo, le dan un gran peso a la narrativa y a los fenómenos lingüísticos en la construcción de conocimiento válido, por parte del historiador. Así, establece la fundamentación y valoración de su esquema tropológico y, posteriormente, de su análisis.

Una idea similar es la que Marcus y Cushman (en Reynoso, 2008) utilizan para acuñar y desarrollar el concepto de “precodificación de los datos”. Ella hace referencia al modo en que los fenómenos empíricos están subordinados a otras dos dimensiones de la autoridad textual: la presencia narrativa y la organización del texto. La selección de estos modos de autoridad textual en relación a la investigación, van a terminar definiendo la forma de los datos. De esta manera se construye un “montaje” de datos que será ameno para su interpretación, se encuadran los sucesos y se seleccionan detalles para su presentación textual. Marcus y Cushman ligan estrechamente, de manera muy próxima a White, el análisis interpretativo al modo en que el objeto de estudio se construye con los datos que se presentan:

Pese a que el elaborado esquema formal tropológico de White pueda tener escasa aplicabilidad a la etnografía, la mayoría de los puntos que él señala acerca de la base retórica de la escritura histórica son igualmente válidos para la escritura etnográfica.
(...)

Así, lo que revela el análisis retórico (y lo que no revela una mera evaluación de las argumentaciones) es la forma en que el lenguaje y la construcción de un texto histórico y etnográfico precodifica tanto el objeto de análisis (lo que cuenta como datos) como los fundamentos de una argumentación explicativa específica. (Marcus y Cushman en Reynoso, 2008, p. 202)

Si bien no reivindican el esquema tropológico de White de cuatro partes (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía) para la etnografía, existe una valoración y una identificación con la relación que establece para la construcción del objeto, la aprehensión/presentación de datos, y el estilo narrativo. Esto instaura un “lenguaje común” tanto para la meta-historia como para la meta-etnografía respecto a la importancia del análisis de los propios estilos narrativos. El análisis retórico es algo que tiene *valor* ya que es la puerta para poder pensar cómo se precodifican o prefiguran los datos, se configuran la construcción de los objetos de estudio, y se fundamentan sus explicaciones e interpretaciones. Pero, a pesar de esta base

sólida de consenso, existen al menos dos diferencias cruciales que separan el proyecto antropológico posmoderno del proyecto metahistórico.

El primero lo podemos pensar en los términos de la dirección que ha tomado la discusión en ambos campos. Mientras que en la historiografía los sistemas teóricos innovadores penetraron en una tradición historiográfica ya establecida -la cual poseía autonomía en sus reseñas y en el modo de construir sus textos- en antropología ocurrió el camino inverso. La preocupación por los modos de construcción textual suscitaron un desarrollo teórico que ingresó de manera intrusiva en las teorías generales del pensamiento antropológico. Es decir que si para la historia se parte de la filosofía de la historia para determinar el significado de las reseñas históricas individuales; en antropología se parte de las reseñas etnográficas para cuestionar las teorías antropológicas, su finalidad y la conceptualización de “la cultura” que ellas presentan. Es en este movimiento donde podemos encontrar, casi de manera irónica, una defensa del *campo* como lugar privilegiado para construir conocimiento incluso en el dominio de lo *meta*-; lo cual se condice con la valorización de la etnografía como método. Esto es, aún cuando se realiza una meta-etnografía o una meta-historia, la antropología se jacta de partir, para arribar a modelos y conclusiones, de la expresión particular del problema: los textos etnográficos. El “campo” sigue siendo el punto de partida.

Por otro lado -y quizás como la diferencia más importante ya que esta va a marcar bastante el tono de la identidad antropológica posmoderna respecto a la historia- existe en la antropología textualista cierta desconfianza respecto a la meta-etnografía como un fin en sí mismo. Esto es algo que hemos señalado en el capítulo III, sobre los debates que mostraron algunas posturas más críticas en su gestación, como la de Rabinow (en *Retóricas de la antropología*, 1991), o aquellas que surgieron posteriormente, como las de Geertz (1989). Pero que, queremos remarcar, se ha sostenido incluso en los pioneros del proyecto posmoderno, como George Marcus:

Al sugerir fuentes de la crítica literaria (en especial, la perspectiva de la retórica) que podrían estimular la discusión sobre la escritura etnográfica, no pretendemos que ellas sirvan como un modelo de emulación del tipo “cómo hacerlo” a los escritores y lectores de etnografías. Esto sería repetir el error fatal de la retórica clásica, aislándola como un cuerpo de teoría aplicada y, como tal, exponiéndola a cargos de que todo es una manipulación de forma sin contenido. Son precisamente los paradigmas y las tipologías formales en

la escritura de modernos escritores de retórica (por ejemplo, White, Valesio y Kinneavy) lo que se vuelve difícil de seguir y lo que está en agudo contraste con la elegancia de los planteamientos e instituciones, expresados en un discurso de estilo más convencional que ellos de algún modo generan.(...) Los lectores y escritores que pretenden apropiarse de esos modelos tan útiles, tan productivos en las manos de sus creadores, a menudo encuentran que en sus propias manos se vuelven mecánicos. (Marcus y Cushman en Reynoso, 2008, p. 203-204)

Esta diferencia va a afectar el desarrollo de modelos de análisis meta-etnográficos ya que lo que prima es, no tanto la creación de pautas para el abordaje del texto como objeto único de estudio, sino lineamientos intelectuales y reflexivos que permitan problematizar la escritura y generen una alternativa para su textualización. De esta manera recordemos que quién ha presentado el trabajo “meta-etnográfico” más extenso propiamente dicho -en la medida exclusiva que se dedica a analizar y repensar textos de otros etnógrafos- ha sido James Clifford, cuya correspondencia con el campo de la literatura ya hemos señalado. Los aportes de James Clifford han sido bienvenidos en el análisis textualista de la antropología posmoderna, pero también han sido criticados y recelados. El temor que corre aún de fondo en los etnógrafos es la parálisis en la autoconciencia de la propia práctica, la pérdida del terreno empírico que da forma a la disciplina. Por estas razones también se provoca un enfoque metodológico posestructuralista particular, que se diferencia así del metahistórico, aun cuando ambos compartan supuestos fundamentales.

Metodología y posestructuralismo

El análisis *meta-* centrado en las formas retóricas posee, como hemos adelantado, el espíritu disolutivo posestructuralista. Este aparece al redireccionar los métodos racionales del estructuralismo hacia los enunciados científicos, resultando en una erosión de las bases que fundamentan el desarrollo de conocimiento válido dentro de la ciencia. Su crítica resulta del desarraigo y relocalización de ciertos conceptos, o más bien espacios de conceptualización, cuyo orden escapa al control consciente y esconde lógicas subyacentes. Lógicas que aparecen como “accesibles” a través de estos meta-abordajes. Parafraseando a Szabón (2008), a fin de ilustrar este punto, el “inconsciente” de Freud o Lévi-Strauss es

extrapolado en “lo impensado” de Foucault. Este movimiento, al cual lo hemos identificado tanto en el análisis metá-histórico como meta-etnográfico, se consolida con una metodología apta -o por lo menos presentada como apta- para penetrar las obras históricas/etnográficas, entendidas como ficciones. Sin embargo, existen diferencias sustanciales acerca del lugar que ocupa el método, entre la corriente antropológica posmoderna y el trabajo de White.

La metahistoria de White (1992) parte con un énfasis detallado de su procedimiento posestructuralista. Tomando la imaginación histórica del siglo XIX como materia prima, quiere dilucidar las características “familiares” de las distintas concepciones del proceso histórico que aparecen en un grupo de narraciones clásicas, buscando a su vez establecer las teorías que justifican al propio pensamiento histórico. En otras palabras, simplificando su modelo, él busca reducir la diversidad de las obras históricas presentándolas como estructuras verbales narrativas. Para completar sus objetivos el método es central, ya que es la base sobre la cual su investigación se funda y fundamenta, ilustrando el desarraigo conceptual estructuralista que hemos mencionado:

Mi método, en suma, es formalista. No trataré de decidir si la obra de determinado historiador es un relato mejor, o más correcto, de determinado conjunto de acontecimientos o segmento histórico que el de algún otro historiador; más bien trataré de identificar los componentes estructurales de esos relatos. (White, 1992, p. 14)

Como hemos resumido en el primer capítulo, él crea a través de la *trama*, la *argumentación* y la *implicación ideológica* un cuerpo de categorías que le permite exhibir cómo los historiadores producen su efecto explicativo. Estas categorías son tomadas del análisis literario y se corresponden -junto con la prefiguración tropológica del campo que hemos mencionado en el apartado anterior- con el espacio “inconsciente” de lógicas de conocimiento que existe en la ciencia histórica. El acceso a estas lógicas es producto y consecuencia de su método para dilucidar protocolos lingüísticos, lógicas que evidencian las formas de prefigurar el campo histórico y muestran las diferentes estrategias explicativas. Es por ello que en el desarrollo de White su método ocupa un lugar central, ya que la calidad de sus conclusiones va a estar atada profundamente al proceso deconstructivo de la narrativa histórica que pueda lograr.

Sin embargo, con la antropología posmoderna no ocurre lo mismo. En el capítulo III hemos reseñado, brevemente, la variedad de abordajes que posee, los cuales comparten la preocupación por los problemas de la autoridad del autor. Y es que, a diferencia de la investigación metahistórica de White, los objetivos de la meta-etnografía no son tanto los de encontrar los componentes estructurales transversales de las narraciones, como los de generar un campo reflexivo capaz de cuestionar la prosa aseverativa y la inocencia literaria. El método no monopoliza la construcción crítica acerca de los textos etnográficos:

La efectividad del análisis retórico no depende entonces de un método, sino de una prolija declaración de principios y de la demostración convincente, por parte de los críticos, de la importancia de tenerlo en cuenta tanto en la escritura como en la lectura de los textos. Para el escritor etnográfico, tener en cuenta las cuestiones retóricas podría enriquecer los procesos de pensamiento personal implicados en la producción de un texto, sin necesidad de resucitar una noción hispostatizada de técnica retórica. (Marcus y Cushman en Reynoso, 2008, p. 204)

El cuestionamiento de la lógicas que subyacen a las narraciones etnográficas está ligado, y fundamentado, no tanto en la investigación meta-etnográfica como finalidad, sino en la propuesta alternativa de escritura experimental y la nueva conceptualización de la “cultura”, lo cual entraña, a su vez, una disputa con la antropología interpretativa. La meta-etnografía no encuentra su identidad con un procedimiento metodológico bien definido, como lo hace la meta-historia, sino sondeando los problemas de autoridad a través de la figura del autor, facilitando así caminos para su disolución, en pos de seguir construyendo diversidad discursiva. El proceso deconstructivo de las categorías narrativas se aleja, entonces, de la sistematicidad teórica, para transformarse en una inspiración introspectiva de la textualización etnográfica desde donde efectuar de manera crítica propuestas experimentales. Y esta experimentación tiene su partida en el lugar particular que se encuentra para la escritura etnográfica: el *yo estaba ahí* testimonial

Lugares de enunciación

En el capítulo anterior se evidencio como la situación de enunciación etnográfica se constituye a través de un “estar ahí” testimonial, análogo en varios puntos a la situación de

enunciación del testigo. Por otro lado, y siguiendo a Barthes (1984), el discurso de la historia comienza con documentos y testimonios, pero a través de una serie de operaciones se transforma, de manera performativa va adquiriendo la temporalidad cronológica de la materia enunciada y va borrando todo rastro de estas transformaciones. Se suprime el “yo” en el discurso histórico provocando una ilusión referencial, dando a entender que su objeto-referente puede hablar por sí solo. Esta crítica barthesiana de la historiografía positivista nos acerca a los lugares de enunciación que trabaja White para concebir su análisis tropológico de la imaginación histórica del siglo XIX. Pues al suprimir el “yo”, el discurso histórico -a diferencia del discurso etnográfico- se fundamenta sólo por aquello que está enunciado, sin un sujeto que lo enuncie. Si la narrativa etnográfica comienza con el “yo estuve ahí” del sujeto, la histórica lo hace con un “estar ahí” de las cosas. Se instaura con un efecto de realidad, con la descripción de detalles que parecen “inútiles”, pero que en realidad buscan producir este efecto referencial, y dar autosuficiencia a la palabra escrita:

Todo ello afirma que lo “lo real” es autosuficiente, que es lo bastante fuerte para desmentir toda idea de “función”, que su enunciación no tiene ninguna necesidad de integrarse con una estructura y que “el haber estado allí” de las cosas es un principio suficiente de la palabra (Barthes 1984, p. 185).

Decimos, entonces, que las formas que adornan y realzan el estilo del discurso histórico positivista buscan apoyarse en una referencialidad, ajena y externa al sujeto, que pretende explicarse por sí sola. Esta referencialidad externa aparece en los textos que White analiza, pero su foco lo establece en las lógicas retóricas, priorizando la *referencialidad* como estrategia de enunciación antes que como un corroborante empírico. Al establecer que el discurso historiográfico (por lo menos el que White analiza) se fundamenta con un “estar ahí” de las cosas/sucesos narrados, mientras que el discurso etnográfico lo hace con el “yo estuve ahí” testimonial del sujeto enunciante, no estamos queriendo decir que meramente su lugar de enunciación es diferente. Queremos decir que las tensiones que atraviesan estos dos tipos de enunciación son de diferente naturaleza, afectando de manera diversa el desarrollo de los análisis para su comprensión.

Quien presenta una visión clarificadora de estas tensiones es Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* (2000), al buscar las relaciones que se dan entre la memoria viva y la historia escrita. En su argumentación señala las desconexiones que la historia y la memoria

lucen en los planos formales del tiempo y el espacio. Ya que, para él, toda historia escrita comienza en los archivos, es memoria archivada, que no son otra cosa que la confrontación de testimonios. Las mutaciones que sufre el testimonio, hasta convertirse en un escrito historiográfico, como ya dijimos, van alterando paulatinamente las percepciones del tiempo y el espacio. Se parte de un espacio vivido, habitado, y de un tiempo narrado en el testimonio que forma parte de la memoria; de la misma posición, o por lo menos de una mucha más cercana, a la situación etnográfica, el “yo estaba ahí”:

El imperfecto gramatical señala el tiempo, mientras que el adverbio señala el espacio. El aquí y ahí del espacio vivido de la percepción y de la acción y el antes del tiempo vivido de la memoria se hallan enmarcados juntos en un sistema de lugares y de fechas del que se elimina la referencia del aquí y el ahora de la experiencia viva. Que esta doble mutación pueda compararse con la posición de la escritura respecto a la oralidad lo confirma la constitución proveniente de dos ciencias: la geografía por un lado,(...) y, por el otro la historiografía” (Ricoeur, 2000, p. 191)

Tenemos en la enunciación testimonial, una espacialidad que es corporal, que no puede exceder los límites de la carne, junto con un entorno que es inherente a la evocación del recuerdo. El espacio evocado es el espacio habitado, los cambios son transitables, implican un desplazamiento de ese cuerpo, viajes, movimientos. Pero esto ocurre a nivel del individuo, porque la espacialidad puede incrementar sus dimensiones cuando se pasa a la memoria colectiva, cuando se comparten y se apropian experiencias vivas. En este espacio público existen los “lugares de memoria”, hay una referencia a una localidad más allá del cuerpo que implican un “vivir en”, “residir en”. Avanzando en el cuerpo, y en el lugar, está la conjunción o superposición de lugares, un espacio geométrico. Sería en la analogía urbanística que traza Ricoeur, una ciudad. Es un sistema de emplazamientos que excede al cuerpo y al lugar, donde conviven relatos y construcciones de los que uno puede haber formado parte, con edificios aún más viejos. El tiempo narrado, y el espacio habitado son como un edificio aislado; la ciudad es la intertextualidad, la pluralidad de edificios, la pluralidad de relatos. Es este el límite espacial, de lo que podríamos considerar la enunciación de la antropología posmoderna, del “yo estuve ahí”. Pero como sabemos la

historiografía trasciende estos espacios¹⁶, utiliza espacios geográficos, espacios mucho mayores, ya no de ciudad sino de ciudades, provincias, países, océanos y mares. Se desconecta la experiencia vivida a estos niveles, va aboliendo el sujeto hasta conformar planos hiper-geométricos de enunciación.

Algo similar ocurre con el tiempo, donde los puntos extremos que contrastan en cada polo son el tiempo vivido, para el testimonio, y el tiempo histórico, para la enunciación historiográfica. Entre medio, existe el tiempo de la memoria, un tiempo crónico, relacionado pero no limitado al testimonio:

(...) la extensión para un hecho primitivo, como lo demuestran, en el lenguaje, las preguntas “¿cuando?”, “¿desde cuánto tiempo hace?”, “¿durante cuánto tiempo?”, que pertenecen al mismo plano semántico que el discurso de la memoria declarativa y del testimonio; a la declaración “yo estaba allí”, se une la afirmación “eso ocurrió antes, durante, después, desde, durante tanto tiempo” (Ricoeur 2000, p. 200)

Este modo posee tiempo amorfo, contiene y contempla la posición del narrador como autor en los órdenes de los acontecimientos que evoca. Al sumarse el tiempo calendárico, al igual que sucedía con la cartografía espacial y el espacio geográfico, los hechos se inscriben en un sistema de datación que le son ajenos al propio acontecimiento. Se pierde la dimensión experiencial-temporal del suceso, superando el orden vivido. El tiempo histórico pertenece a grandes periodizaciones calendáricas de fechas, años y épocas. Pueden trascender una o varias vidas finalizando así su reducción de la experiencia viva de la memoria.

No es nuestra intención, en este apartado, profundizar en el análisis fenomenológico que realiza Ricoeur. Antes bien, nos interesa mostrar las diferentes pérdidas y contrastes que implican los dos modos de enunciación que hemos identificado: el “yo estaba ahí”, mucho más cercano al testimonio, a los tiempos y espacios vivido/habitados individual y colectivamente, a la experiencia; y el “estar ahí” de las cosas o los acontecimientos, que trascienden las barreras de movilidad de cualquier cuerpo, el tiempo de vida de cualquier persona, que es inabarcable para la experiencia de una sola persona o de un grupo reducido de personas. De este modo, las herramientas y los abordajes que se crean para pensar este tipo de enunciaciones difiere sustancialmente en la medida que sus productos son “cosas”

¹⁶ Sabemos que en este punto existen intermedios, como la historia oral, o la microhistoria. Pero nos vamos a atener a mencionar a la historia y la historiografía como sinónimos del acercamiento académico al pasado de gran escala.

diferentes. Poseen a priori diferentes perspectivas temporales y espaciales, que provocan cambios cualitativos en el conocimiento producido. La antropología posmoderna desarrolla tácticas para aprehender la intertextualidad de las experiencias colectivas, así como los espacios habitados. White designa una manera preferencial de tramar, de acomodar y ordenar los hechos para configurar un relato del pasado. El “detalle inútil” que Barthes señala para la historiografía positivista constituye gran parte de la fuente de autoridad en la historia. Este detalle puede aparecer en la escritura etnográfica clásica, pero no como fuente de autoridad, sino más bien como una consecuencia o prueba de que el etnógrafo *estaba ahí*. Respecto al abordaje del pasado los discursos historiográficos se ciernen sobre dimensiones inabarcables, pueden ser narraciones colosales -en términos espacio temporales- comparados con las capacidades de la experiencia humana. En cambio, el discurso etnográfico se encuentra restringido al campo, asimilando la situación del testigo. Apela constantemente a experiencias palpables por cuerpos humanos como frontera de autoridad enunciativa.

Estas diferencias contienen entre sí otra dimensión más para pensar, la cual se relaciona con la experimentación en la escritura, desde donde los lugares de enunciación juegan un rol fundamental. Como hemos visto, el proyecto antropológico posmoderno tiene como una de sus finalidades generar alternativas en la escritura para aprehender y comunicar la complejidad de los fenómenos sociales. Pero White también se acopla a esta instancia experimental, al indagar por las representaciones más adecuadas del pasado traumático, específicamente del nazismo y la solución final.

Experimentación y escritura

La antropología posmoderna tiene como parte de sus objetivos, en su etapa experimental, abrir el juego creativo a modalidades textuales capaces de aprehender la diversidad de voces presentes en la heteroglosia cultural. Si bien el proyecto meta-histórico de White no conduce necesariamente hacia la experimentación escrita, sí podemos decir que ha señalado algún tipo de escritura predilecta, para los pasados traumáticos. La categoría de “experimentación”, que hemos elegido para distinguir un giro textualista del otro, está profundamente ligada a los lugares de enunciación que se construyen y se admiten dentro de cada disciplina, y a las posibilidades dentro de cada escritura.

En su artículo “El entramado histórico y el problema de la verdad”, White pone en tensión su metahistoria, al preguntarse de qué manera se pueden *entramar* responsablemente los hechos ocurridos durante el nazismo. El artículo forma parte del debate compilado por Friedlander (2007) en torno a los límites de la representación sobre el nazismo y la “solución final” como hecho histórico. Pero lo que realmente se puso en juego en este debate fue el malestar suscitado por la postura meta-histórica, que devaluaba el enunciado histórico hacia el mero discurso. Se realizaron variadas interpelaciones de la obra White, desde diálogos explicativos hasta acusaciones abiertas de negacionismo que podemos condensar en la afirmación: “Auschwitz no fue un discurso”. Más allá de los intercambios realizados, queremos señalar que en este artículo White ensaya una forma predilecta de narrar el terror y el trauma, con la consideración que el fenómeno merece. Evoca la “voz media” barthesiana, como base de la escritura modernista, para cuestionar las representaciones “realistas” (e incluso la propia definición de realismo), a la vez que señala otra manera posible de representar los acontecimientos. Esta voz no es ni activa, ni pasiva, busca hacer desaparecer al narrador como escritor de hechos objetivos y poner un tono de duda en las interpretaciones que ofrece el propio narrador de los hechos, así como nuevas técnicas para representar la experiencia del tiempo en el discurso y la temporalidad. Lo que se busca es eliminar al historiador de hechos objetivos, en pos de fundir al historiador con su prosa, delineando una enunciación que no se corresponda totalmente con la forma activa-subjetiva ni con la pasiva-objetiva;

Todo esto sugiere que los modos de representación modernista proporcionan posibilidades de representar la realidad del Holocausto y la experiencia de éste que ninguna otra versión del realismo proporcionan (...) Lo cual no implica que debamos renunciar a todo esfuerzo por representar el Holocausto en forma realista, sino que hay que revisar nuestra noción de lo que es una representación realista a fin de tener en cuenta las experiencias que son exclusivas de nuestro siglo y para las que los antiguos modos de representación han probado ser inadecuados.

A decir verdad, no creo que el Holocausto, la *solución final*, la Shoá, el Jurbán o el genocidio alemán de los judíos sean más irrepresentables que cualquier otro acontecimiento de la historia humana. Sólo que para representarlo, ya sea en la historia o en la ficción, se requiere el tipo de estilo modernista, que se desarrolló con el fin de representar esta clase de

experiencias que el modernismo hizo posible, un estilo que se encuentra en un cierto número de escritores modernistas, de los cuales podemos invocar a Primo Levi como ejemplo. (White en Friedlander, 2007, p. 89-90)

White invoca entonces, las cualidades del escritor modernista, una posición media. Aquella que conjuga la visión íntima subjetiva, con la visión fría y evaluativa... casi la misma posición que Geertz en *El antropólogo como autor* (1989) invoca para pensar la escritura etnográfica. White pone como ejemplo el trabajo de Primo Levi, el cual contiene en su relato la condición de testigo, el “yo estuve ahí” donde sucedieron las cosas. No creemos que White necesariamente nos indique que para hablar del Holocausto debemos haberlo padecido en carne, pero sí que tomar estos testimonios ficcionalizados puede ayudar a inspirar un tipo de actitud discursiva en el relato del acontecimiento traumático. Tanto la voz media que evoca White, como el *Ecrivain-Ecrivain* que describe Geertz son retomados de las ideas de Barthes y cuestionan la naturaleza transitiva/intransitiva¹⁷ de la escritura científica abogando por una posición híbrida que pueda fusionar ciertas cualidades del investigador con las de un literato o un poeta. Ambos proponen un acercamiento de la ciencia a la literatura, White por su proyecto metahistórico se resguarda en el texto, Geertz intenta cuestionar la inocencia literaria y la prosa aseverativa. Pero Geertz no posee un proyecto meramente textualista como el de White. Y por otro lado, se diferencia del proyecto experimental de la antropología posmoderna planteando sospechas y límites claros en las potencialidades de las tácticas retóricas:

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.

(...) Hay un positivismo textual: la idea de que, sólo que Ema-wayish se ponga a dictar o a escribir sus propios poemas tan cuidadosamente como le sea posible, y éstos se traduzcan tan fielmente como se pueda, el papel del etnógrafo se disuelve en el de un honesto transmisor de cosas sustanciales que limita el coste de las transacciones al mínimo. (Geertz, 1989, p. 154-155)

¹⁷ Esto Barthes lo hace con un juego de palabras en francés de la palabra “Écrire” (escribir), para señalar este acto como algo que es momentáneo, fugaz, transitivo (una noción ingenua de la escritura), o algo intrínseco, immanente, intransitivo (la versión más cercana al trabajo del literato)

El límite de Geertz es el autor. Toda descripción pertenece siempre al descriptor, no al descrito. El autor escribe, el autor describe. Esta postura marca una notoria diferencia con la propuesta experimental de la antropología posmoderna, que tiene como parte de sus objetivos generar herramientas para disolver al autor y su autoridad. Como ya vimos en capítulo III, la meta-etnografía busca erosionar las retóricas objetivistas del “realismo etnográfico” en pos de cimentar una alternativa textualista que sea capaz de aprehender todo el proceso inter-subjetivo del campo. Re-sitúa su enunciación en las dimensiones espaciales y temporales acotadas del sujeto y su entorno colectivo, a diferencia del realismo etnográfico que, desde la situación de campo, enunciaba sujetos culturales absolutos estáticos y atemporales. De esta manera se construye una valoración del “estaba ahí”, que en las escrituras experimentales como los estilos dialógicos o polifónicos se transforma en un “estabamos ahí”. La escritura experimental en la antropología posmoderna, no solo trata de concientizar sobre el carácter literario de la disciplina, sino que intenta constantemente generar y fomentar la creación de herramientas capaces de aprehender la complejidad heteroglósica de los fenómenos sociales:

La tensión esencial que alimenta esta forma de experimentación deriva del hecho de que la experiencia siempre ha sido más compleja que la representación que de ella permiten las técnicas tradicionales de descripción y de análisis en la escritura de las ciencias sociales. (...) La etnografías de la experiencia intentan hoy hacer un uso pleno del conocimiento que el antropólogo adquiere en el trabajo de campo, que es mucho más rico y variado que el que ha sido capaz de infundir a las monografías analíticas convencionales. La tarea de esta tendencia de la experimentación es, por lo tanto, ampliar los límites actuales del género etnográfico a fin de escribir informes más completos y más ricamente producidos en otras experiencias culturales. (Marcus y Fisher, 2000, p. 78)

Experiencia y experimentación se unen para dar cuenta del proceso intercultural. Mientras el énfasis de White estuvo puesto en la deconstrucción de los textos de historiadores en el siglo XIX, el énfasis de la antropología posmoderna se sitúa en la apertura de posibilidades para nuevas opciones narrativas. Hay un abordaje meta-etnográfico de las monografías del siglo XX, pero el grueso de su trabajo no se concentra ahí, sino en fomentar el espíritu inventivo en la escritura científica.

Sobre la identidad de la antropología posmoderna

Hemos planteado hasta ahora dos construcciones del objeto que ponen su centro en “el texto”: La antropología posmoderna, por un lado, y los desarrollos de White, por el otro. Ambas perspectivas conducen a un repliegue hacia el texto, pero no por ello son idénticas entre sí. Antes bien, presentan un conjunto de diferencias que, además de brindar una identidad propia, suscitan consecuencias teóricas distintas. Estas diferencias podemos colocarlas a modo de resumen en el siguiente cuadro de doble entrada:

	Hayden White	Antropología posmoderna
<i>Objeto/Dato/Escritura</i>	Prefiguración del campo	Precodificación de datos
<i>Metodología</i>	Central y consolidada, un autor Clave para el desarrollo de su propuesta meta-histórica	Plural, varios autores Inspiración para generar reflexiones sobre la escritura etnográfica
<i>Lugar de enunciación</i>	“estar ahí” de las cosas / sucesos	“yo estuve ahí” testimonial-experiencial
<i>Propuesta de experimentación</i>	Periférica Voz media - Escritura modernista	Central Dialogismo-Polifonía-Surrealismo etc. Apertura experimental

Si bien encontramos algunos puntos de mayor coincidencia, como las relaciones que se establecen ante los hechos, la creación del objeto de estudio y la selección del estilo narrativo, vemos que la antropología posmoderna toma un sendero diferente en el

desarrollo de sus ideas. Una metodología plural para el abordaje *meta-*, la cual se corresponde con una finalidad de experimentación en la escritura, que a la vez responde a un lugar de enunciación particular, similar al lugar testimonial. Por otro lado, tenemos la cuestión de la experimentación, que en White aparece de manera periférica, retomando como inspiración el estilo modernista de escritura, al cual ve reflejado en los textos de Primo-Levi para la representación del Holocausto. La sugerencia experimental de White está en tomar como fuente inspirativa el estilo de una narración, que tiene como fuente de autoridad el *yo estuve ahí* testimonial. Esta insinuación, sumada a la pérdida de inocencia literaria, o sea, a la conciencia sobre la naturaleza ficticia, que plantea para la historiografía, acerca más su propuesta a las reflexiones de Geertz que a las de la antropología posmoderna. Claro que Geertz piensa su desarrollo para la antropología, donde la fuente de autoridad ya parte de un *yo estuve* y no de un *estar ahí* de las cosas como lo hace la historia. La antropología posmoderna parte de esta posición particular y de esta afirmación ficticia de su naturaleza, busca expandir los horizontes de su propia enunciación. La apertura experimental reside en el centro de su propuesta, tiene mucho más peso para el desarrollo que su análisis *meta-*.

Identificadas nuestras características podemos empezar a concebir el tipo de herramientas que nos brinda esta perspectiva para hacer un abordaje del pasado reciente. El cuerpo de reflexiones desarrollado por la antropología posmoderna está orientado a cuestionar y repensar la situación de campo, que se asimila en la escala de sus enunciaciones, temporales y espaciales, a la situación del testigo. A través de Ricoeur hemos intentado ligarlo no solo a una posición de enunciación particular, sino a las tensiones que atraviesa este tipo de posición en relación a otro binomio que nos interesa: el de historia versus memoria. Si las herramientas reflexivas y experimentales que acuña la antropología posmoderna tienen intenciones de captar y repensar la compleja pluralidad intersubjetiva: ¿pueden servirnos para abordar los fenómenos de la memoria social, que poseen en nuestro esquema un mismo nivel enunciativo? ¿Pueden ayudarnos más precisamente a pensar la variedad de procesos de ficcionalización del pasado reciente que implican una recomposición (inter)subjetiva desde el "*yo estaba ahí*" testimonial?

En los apartados finales de este capítulo, y a través de todo el desarrollo que nos ha traído hasta este punto, intentaremos responder al menos una parte de estas preguntas. Con vistas

a generar, así, aportes teóricos, capaces de fertilizar el terreno donde enraizar maneras de (re)pensar los modos de representación del pasado reciente.

Antropología posmoderna y abordajes del pasado

A partir de las características que hemos enunciado, podemos pensar en un doble tipo de uso para estas nociones de la posmodernidad antropológica. El primero lo definiremos como un abordaje para pensar cualquier tipo de producción sobre el pasado que posea, en su elaboración, tensiones con la categoría del autor. Pues abordar la memoria entendiéndola(s) como “la(s) memoria(s)”, es decir, como un campo heteroglósico en disputa, es una postura conceptual que tiende a encontrar consenso en este campo de estudios, al plantearse que la(s) memoria(s) siempre existen en plural, aunque así no lo aparenten (Jelin, 2017). La memoria, como fenómeno, hace referencia a la manera que los sujetos construyen sentido del pasado, desde el presente, depositando en esta elaboración expectativas sobre el futuro. Lo que el pasado deja son huellas, documentos, ruinas, que al ser evocadas deben ubicarse en un marco para cobrar sentido. La particularidad reside en que el foco de la antropología posmoderna -y su desarrollo teórico- no está puesto tanto en las lógicas de producción y enfrentamiento de los discursos sociales, como en los dilemas de su representación en el texto. De esta manera, la perspectiva antropológica que hemos mencionado queda limitada por las fronteras que el autor establece como productor de sentidos del pasado, acotando su abordaje al problema de la representación.

Para pensar la noción de *ficción* en los abordajes del pasado cabe señalar el uso que realiza Marc Augé en *Las Formas del olvido* (1998), ya que es retomada tanto de la antropología interpretativa como de la posmoderna. Esta articulación tiende un puente para pensar las potencialidades y los límites que la antropología posmoderna puede ejercer como un abordaje de la(s) memoria(s). La propuesta de Augé, en consonancia crítica con Geertz y Ricoeur, utiliza el término ficción no como sinónimo de falso, sino como un modo de construcción de una configuración narrativa. De esta manera, dicha configuración narrativa se traslada a los relatos de vida, tanto del investigador como del investigado. Desde este punto, argumenta que se vive entre relatos plurales, ficticios, que estos relatos plurales se tensionan con el relato singular y propio. Todos estos relatos tienen, de alguna manera, su dimensión colectiva, la cual es el punto intermedio entre los grandes relatos históricos y el

relato privado. Por otro lado, el mundo contemporáneo en el que vivimos está invadido por las imágenes y ficciones, que muchas veces carecen de un autor reconocible. Este “exceso” del mundo contemporáneo, de espacios de reconocimiento mas no de conocimiento, puede resultar engorroso y hacernos caer en una posición donde “todo” resulte en una ficción:

No quisiera insistir demasiado sobre la noción de autor, sino sugerir simplemente que la multiplicación de la imagen, el desarrollo de la publicidad y del turismo, la plasmación del espacio geográfico en la ficción, hacen que hoy en día el empleo del término ficción sea aún más difícil, pues, lejos de limitarse a las configuraciones «narrativas» de Ricoeur, «verdaderas» o no, históricas o novelescas, corre el riesgo de aplicarse cada vez más a la relación que cada uno de nosotros mantiene, a través de la imagen, con los demás, con el mundo y con la historia.

Sin embargo, la «ficción», la «construcción de la ficción» que yo concibo, es lo contrario al «todo ficción» que nos amenaza; más bien equivale a la estructura pre-narrativa. que evoca Ricoeur y de la cual me limitaré a sugerir que, con anterioridad a su posible papel en la elaboración de un relato «imitando» lo real, confiere forma temporal, diacrónica y dramática a la propia realidad. (Augé, 1998, p. 43)

La ficción a la que Augé alude, la usa para pensar las representaciones del pasado y su relato, no las refiere como algo “falso”, sino como las imitaciones dramáticas que se hacen de la propia realidad, una manera de conocer el mundo que habitamos. Esta noción se complementa con la idea, y el peso que tiene *el olvido* en los relatos. Cuando queremos hablar de evocaciones en torno al fenómeno de la memoria, debemos recordar que el olvido no es meramente la pérdida del pasado, sino que es la propia fuerza vital de la memoria. Podemos trazar una analogía con la tierra y el mar en términos de memoria y olvido. Ya que el recuerdo, la representación dramática del pasado, es aquello que se genera en las costas, donde la fuerza erosiva del olvido va dando forma a los paisajes de la arena, la tierra y la memoria. La memoria es aquello que sobrevive, mientras el olvido es aquello que moldea. Esta misma dinámica podemos trasladarla a los problemas del autor y su autoridad, para pensar las elaboraciones colectivas de la memoria. Un mural, una obra de teatro, una intervención, un escrito tensionan la categoría de autor para volverse representación plural del pasado. Al autor se lo disuelve, se lo diluye en la pluralidad heteroglosica a modo de

intercambio, es arrastrado por el océano hacia el olvido. Se lo sacrifica en términos simbólicos para darle vida al modo de existencia colectivo que tiene la memoria.

Si con White perdíamos cualquier tipo de referencialidad para pensar la representación del pasado, con la antropología posmoderna poseemos casi exclusivamente referencialidad, en el sentido que todo su aparato reflexivo se orienta a dejar entrever la pluralidad del discurso. Si a los desarrollos de la antropología posmoderna los articulamos con nociones propias del campo de la memoria y adaptaciones para pensar el pasado reciente, podremos hacer una lectura que tensione las relaciones entre producto-producción plural a través de la categoría de autor, con la autoridad que este ejerce. Sin embargo, esta lectura podría resultar en una reducción de las dinámicas de producción de memoria, al centrarse únicamente en las lógicas que atañen a su representación, y no en todas sus dimensiones históricas de producción. Partiendo de que la memoria es un fenómeno plural, podemos pensar esa pluralidad a través de cómo se construye el autor; pero no tenemos demasiadas herramientas para abordar las dinámicas que dieron como emergentes determinados tipos de discursos sobre el pasado respecto a otros. El abordaje sobre la autoridad puede ser más o menos fructífero, pero siempre debe ser consciente de las pérdidas que implica, si se usa de manera exclusiva para pensar el pasado reciente. Si acotamos aún más el campo desde donde usar estas categorías, podremos visualizar de mejor manera los límites que puede poseer esta perspectiva.

Antropología posmoderna y abordajes del pasado desde el “yo estuve ahí”: la literatura testimonial

Nuestra segunda manera, será limitar el abordaje para las producciones escritas que partan de la posición testimonial del “yo estuve ahí” para construir su narrativa. Esto es, considerar la literatura testimonial como “abordable” a través de las categorías de la antropología posmoderna. El punto en común que encontramos es este lugar de enunciación característico en el proceso de textualización: el “yo estaba ahí”. Con este movimiento no pretendemos relativizar la posición del testigo o el sobreviviente, ni mucho menos volverla análoga a la del etnógrafo. Las situaciones asimétricas de poder pensadas para la situación de campo etnográfico son incomparables a las situaciones asimétricas que tienen lugar en un campo de concentración, centro clandestino de detención o en un evento del pasado social

traumático. Lo que intentamos descifrar es qué tan fructífero sería un abordaje de la(s) experiencia(s) social(es) en su proceso de textualización, a través de las categorías que hemos mencionado en este y el anterior capítulo. Dicho movimiento implica también interrogarse ¿qué podría traer de novedoso un abordaje desde la antropología posmoderna, respecto a un abordaje realizado con herramientas desarrolladas para pensar la literatura testimonial? Trabajar sobre un caso concreto permitirá dejar en claro los aportes, así como limitaciones de semejante abordaje.

La escuelita

En 1986 Alicia Partnoy publicó, en Estados Unidos, bajo el título de *The Little School*, lo que en su reedición castellana de 2006 se tradujo como *La Escuelita: Relatos testimoniales*. Se trata de un testimonio re-construido literariamente sobre su paso por el centro clandestino de detención y exterminio de Bahía Blanca, conocido como “La Escuelita”, en forma de varios cuentos cortos.

Salomone (2014) hace una lectura sobre esta obra de literatura testimonial argentina, desde un enfoque crítico-literario indagando en la plasmación textual del testimonio, buscando los valores que la dimensión literaria le logra otorgar a la condición eminentemente documental del libro. De esta manera, y a modo de hipótesis, propone que la imaginación poética, así como la modulación de la voz, son los elementos distintivos de este tipo de testimonio, ya que los mismos reflejan operaciones que resultaron esenciales para la supervivencia de la narradora. Por un lado, hay una afirmación subjetiva, que se opone a los discursos de aniquilación, como espacio de resistencia; por el otro, un ambiente donde la comunicación visual está proscrita (debido al uso de una venda para los ojos), lo cual trae aparejado el uso de la “voz” como elemento para vincularse con sus compañeros y compañeras de cautiverio. Se hace una reconstrucción del contexto de producción, se arma una estructura plurivocal narrativa, donde se alternan las distintas voces a través de la necesidad de no acallar, de darle vida a las voces silenciadas. Este discurso se elabora enfrentando el cinismo militar que negó hasta último momento la existencia de centros clandestinos de detención. Partnoy narra pequeñas escenas cotidianas, las cuales están atravesadas por momentos, a veces absurdos, de los crueles métodos de represión y tortura, que se llevaban a cabo en el centro de detención. Utiliza una estrategia de enunciación irónica, apelando al distanciamiento

para lograr una reafirmación subjetiva. Reafirmación que se vuelve más que necesaria luego que, con el deterioro de su cuerpo, algunos represores comenzaran a apodarlo “la muerte”. Pero el texto no sólo deja entrever la propia reafirmación, sino que en el mismo se cuelan las voces de sus compañeros y compañeras de cautiverio, los cuales son retratados en su condición de militante. Rememora una serie de escenas y experiencias que destacan ciertos detalles de los militantes que comparten la condición de detenido-desaparecido con la autora, entrelazando su voz con otras subjetividades con la intención de recuperar *esos* relatos. Luego de su análisis, con herramientas propias de la crítica literaria, Salomone concluye respecto a la obra de Partnoy:

De un lado, elude la vía de la crónica desubjetivizante –si bien los hechos no están del todo ausentes en el texto–; del otro, la construcción de un relato épico que transformaría a los protagonistas en personajes deshumanizados, sin contradicciones, fisuras ni claroscuros. Por el contrario, desde una discursividad que apela a recursos literarios –incluyendo elementos de autoficción– y a la imaginación y el lenguaje poéticos, el relato de Partnoy logra reponer aquellas subjetividades suprimidas que están en la base de la construcción de este relato y en el deber de memoria que lo inspira. De esta forma, esas subjetividades logran revivir simbólicamente a través de las escenas e historias que se narran, las que por concretas o pequeñas no dejan de ser portadoras de una intensa heroicidad. (Salomone, 2014, p.192)

Cabe entonces interrogar la potencialidad de las categorías elaboradas por la antropología posmoderna para abordar esta obra, dado que existe en aquella una intención polifónica que tensiona la posición de autora. La situación entre sujeto enunciador y sujeto enunciado no consta de una asimetría yo-otro cultural, como sí lo hace el trabajo de campo etnográfico. El *otro* retratado es un otro compañero, militante, con el cual se comparten trayectorias y experiencias políticas. Pero también existe el otro-represor, el cual es teñido con otros matices enunciativos ya que aparece siempre ligado a las escenas de tortura que pueden ser más o menos explícitas. Al estar narrado en pequeños cuentos cortos, intercalado con frases célebres o pequeñas poesías, las dimensiones que se pueden rescatar del retrato de estos *otros* son escasas, más no por eso menos importantes. En algunos pasajes su pluma encarna la naturaleza ajena, sustrae sensaciones y emociones e intenta exponerlas bajo el signo de su tinta. Se intercalan las voces con “Benja”, Gustavo Marcelo Yoti, secuestrado y asesinado, resurgido en estos párrafos:

El nombre...mi nombre, ya me olvidé mi nombre. No importa, mejor. También me olvidé los nombres de los compañeros, las caras, lo que hacían...Mi edad no me la olvidé: les dije diecisiete. Tampoco me olvidé que soy peronista, montonero, ni que hice todo lo que pude contra esos milicos que nos están...pero eso se lo dije a ellos (Partnoy, 2015 p.43).

O cuando Graciela (Romero de Metz, secuestrada con 5 meses de embarazo, trasladada antes de dar a luz y desaparecida) empieza a dar vueltas alrededor de una mesa, por instrucciones del médico; susurrándole emociones al hijo que nunca llegará a conocer, por el cual renunciaría “hasta el sol de sus párpados”. En la entera fragilidad que supone su situación, ella enarbola una premisa de rebeldía: “No los perdones hijo...tampoco perdones esta mesa”. Partnoy renuncia a su palabra en la escritura, para darle lugar a estos fragmentos de experiencias y voces ajenas. El olvido toma una doble magnitud en sus escritos, primero en aquellas experiencias propias o ajenas que no se textualizan; luego en la actitud polifónica que, de una u otra manera, diluye parte de su autoridad. De este modo se moldea una obra pigmentada por diferentes subjetividades, que trazan otro momento de resistencia; así, las resistencias surgidas en el centro clandestino de detención vuelven a cobrar *sentido* en las resistencias del texto. El libro de Partnoy contiene la tensiones de una pluma individual que se vuelve eminentemente colectiva, no solo por las formas particulares del proceso de textualización, sino porque pasan a formar parte de otra serie de experiencias políticas que tienen su eco a nivel nacional o continental.

Límites

A pesar de las libertades y la flexibilidades para pensar la autoridad que ha dejado la antropología posmoderna, no podemos dejar de percibir cómo un enfoque propio de la crítica literaria, articulado con estudios de memoria, puede llevarnos a conclusiones similares o incluso a análisis más precisos respecto de las herramientas poéticas que surgen en este tipo de textos. Si restringimos el objeto hacia la literatura testimonial, fundamentado en la posición enunciativa del *yo estuve ahí*, llegamos a visualizar los límites que tienen las categorías de la antropología posmoderna para abordar los textos en términos generales. Esto no quiere decir que sus preocupaciones no pueden trasladarse en un sentido más

amplio a otro tipo de producciones, donde la noción del autor se tensiona entre lo individual y lo colectivo; pero sí que podemos cuestionar la calidad de sus resultados. Por la naturaleza elástica de su metodología meta-etnográfica, así como por las ambiciones de sus objetivos experimentales, la antropología posmoderna se vuelve difusa al ser usada como abordaje analítico de los textos. Posee más peso la habilidad del ejecutor, antes que el procedimiento metodológico.

Sin embargo, su propuesta puede llegar a mostrarse, en este sentido acotado, más fructífera si movemos la pregunta. Si al inicio de este apartado planteamos la duda: ¿cuál es la productividad de las categorías de la antropología posmoderna para pensar la literatura testimonial como representación del pasado reciente?, podemos ahora reformular la cuestión para pensar las producciones que parten de la tensión autor/testigo.

Esta opción realza lo que la antropología posmoderna quiere destacar: su carácter de experimentación. Las categorías que se utilizan para los abordajes meta-etnográficos pueden trasladarse a la literatura testimonial, no en búsqueda de un análisis minucioso, sino como un *lenguaje común* que conecte ambos campos, los de la literatura y la antropología, a través del lugar de enunciación. Este lugar de enunciación común, el *yo estuve ahí*, puede aportar instrumentos y tácticas retóricas a la hora de tener que retratar los pasados traumáticos. Con esta apreciación no queremos transformar las obras etnográficas en obras de literatura testimonial, pero tampoco dejar de señalar que este riesgo devaluatorio es el mismo que asume la antropología posmoderna respecto a su escritura. Por ahora sólo mencionaremos un posible camino para incrementar las herramientas intentando poner en juego los aspectos literarios de toda obra científica que busque representar el pasado reciente. Diciendo que este camino existe en la base del espíritu textualista posmoderno...

Aportes y críticas: la antropología posmoderna en los dilemas de la representación

La antropología posmoderna surgió en un contexto de crisis de los relatos totalizadores, trasladando sus preocupaciones hacia las narraciones etnográficas. En sintonía con los postulados de White, la corriente posmoderna reafirmó el carácter ficticio de la antropología -señalado por Geertz- desarrollando una propuesta meta-etnográfica propia. Sin embargo, este proceso se diferenció del movimiento meta-histórico por su lugar de enunciación, la sospecha de su propia finalidad, la dirección de sus reflexiones -del análisis textualista hacia

la propuesta heteroglosia de cultura-, así como por la naturaleza experimental de sus desarrollos.

La *prefiguración del campo* histórico, a la que se refería White, podía hacernos entramar diferentes narrativas, con conclusiones incluso opuestas, a partir de un mismo “hecho histórico”. La *precodificación de datos* en la etnografía ligaba de manera similar los estilos narrativos con la construcción del objeto y la interpretación de los datos. Ambas corrientes se corresponden con una devaluación textualista, que concentra sus herramientas de análisis en los dilemas generados por la representación escrita. Al abordar el problema de la representación debemos tener en cuenta este proceso de devaluación. Como hemos mencionado, para el caso específico de la antropología posmoderna, sus preocupaciones están mucho más presentes en las lógicas de construcción retórica, que la dinámica histórica de producción, reproducción y enfrentamiento de los discursos sociales. Esta segunda dinámica se halla retratada solamente para los discursos etnográficos, en tanto la deconstrucción discursiva de la disciplina forma parte de su abordaje *meta-*, pero no es utilizada para pensar estos elementos fuera del propio discurso disciplinar. En todo caso, estamos frente a la presencia de una erosión de los fundamentos de la ciencia a través de la dilucidación de sus retóricas, conformando una vía concreta para el proyecto posestructuralista.

En lo relativo a la representación del pasado tanto White como los autores de la posmodernidad antropológica aportan una conciencia sobre la dimensión ficticia, literaria, de todo trabajo científico, ya sea histórico o etnográfico. Las herramientas reflexivas y las categorías que la antropología posmoderna ha acuñado nos permiten buscar en la producciones de memoria la resolución de las tensiones autor individual-autor colectivo, de manera analítica o como fuente inspirativa. El problema mayor de trabajar a través de estas categorías reside en la reposición que puede llegar a sufrir nuestro propio texto. Si nos centramos únicamente en la representación a través de una retórica que permita aprehender la heteroglosia del campo, tanto en sus dimensiones espaciales como temporales, entonces, ¿en qué se convierte el texto? La conciencia literaria puede tensar y obnubilar el carácter científico de cualquier trabajo, reduciendo su problema a la cuestión de la representatividad. La pretensión de aprehender la pluralidad o diversidad de voces en un solo texto, o en una construcción polifónica del texto, ¿no corre el riesgo de igualar en

sus objetivos la prosa científica con la prosa literaria-testimonial en el punto en que ambas quieren aprehender cierta dimensión de la pluralidad de experiencias?

El riesgo de buscar inspiración en la literatura de esta índole puede ser muy grande. Una producción sobre el pasado reciente, acotado a los cánones de producción científica, no debería de pretender tener las mismas características que un producto colectivo de la memoria social. Es decir, no debería poseer una enunciación restringida a las magnitudes espaciales y temporales de los mismos fenómenos que pretende estudiar. Pero, sin embargo, hay algo de esa magnitud que es necesario aprehender, tanto para pensarla como para poder generar una representación cercana de estos fenómenos. Se puede ser consciente de esta tensión, sabiendo que en sus dilemas de enunciación se replican los mismos dilemas que atraviesan los conflictos entre historia y memoria. El desafío es poder generar una representación que no devalue la teoría hacia los modos de textualización de la experiencia. La propuesta posmoderna de escritura experimental es una espada de doble filo en este sentido. Invita a pensar las disputas entre el par autor-texto y el par texto-lector, pero en su ambición busca la disolución del propio autor, en pos de mitigar las relaciones asimétricas de poder de la representación. Debemos considerar si la disolución del autor es una respuesta acertada para la representación del pasado reciente en términos escritos y académicos. Podemos especular que estos modos juegan un papel interesante en las producciones colectivas de la memoria social, pero ¿son la solución a los dilemas de la representación del pasado traumático?, de ser así, ¿en qué medida?

Algunos autores críticos de esa postura de la posmodernidad como, Geertz (1989) y Marc Auge (2007), ponen un límite en el autor. El segundo, ante la naturaleza de la escritura como fenómeno que radica en el corazón de la disciplina, propone una revalorización del autor y su firma frente a la propuesta disolutiva. Una reafirmación del antropólogo como analista exterior de las verdades particulares y pronunciator de hipótesis:

En tanto autor, el antropólogo firma. Y al firmar avala una experiencia, un análisis y una serie de hipótesis. Es porque firma por lo que resulta creíble, habida cuenta que la relación con la verdad no tiene la misma naturaleza cuando se cuenta una experiencia, cuando se realiza un análisis o cuando se propone una hipótesis.

Cuanto mayor es el compromiso del antropólogo como autor, más “escribe” en definitiva (quiero decir: más puede uno percibir, dentro de su escritura, el

eco de su tono y su subjetividad), y mayor es la seguridad de que escapa a los reveses de la rutina y el etnocentrismo estereotipado. (Augé, 2008, p. 54-55)

Se trata no de traducir, sino de transponer, de construir un texto legible y una coherencia que no necesariamente existe en los hechos. De brindar una disposición virtual de manera sistematizada a datos que se encuentran por lo general dispersos y de manera discontinúa. La cohesión que liga las palabras -y que da lugar al texto- toma de manera inminente la forma de una hipótesis inductiva. De manera similar, Sazbón (2008) parafrasea a Hobsbawm para decir que incluso en los textos que se planean polifónicos hay solo una concepción: la del autor.

La antropología posmoderna ha generado un espacio y categorías para pensar los modos que usamos para textualizar experiencias plurales. En este espacio podemos llegar a visibilizar las tensiones que atraviesan algo estático e individual, como es el texto, con algo dinámico y plural como lo es la memoria. Incluso la propia noción de heteroglosia nos puede advertir de rupturas en colectivos que a veces representamos de manera discursiva como homogéneos. Sin embargo, aceptada de manera total, la narrativa posmoderna termina arrasando con el autor, su autoridad sobre el texto, y su construcción conceptual. En definitiva, termina devaluando al conocimiento científico-antropológico, a su posibilidad de inteligir el pasado, de hacer de ello una base para intervenir en el presente. Esto se da en parte, como consecuencia de su enfrentamiento constante con la construcción de estructuras sociales objetivas. La contradicción posmoderna, entonces, existe en este lugar: se presenta como una apertura de las narrativas pero a la vez propone ser la última “gran” narrativa posible. Su apreciación crítica nos permite dilucidar hasta dónde podemos extender los límites de la representación del pasado reciente, teniendo conciencia del carácter “ficticio” de toda escritura, pero sin la pretensión de aprehender una vitalidad y una dinámica que es incapaz de existir en el texto tal como existe en el mundo.

Sobre la reformulación de la conciencia histórica

Cuando, en el epígrafe de esta Tesis, Borges imagina un lenguaje divino, la voz articulada del Dios, lo hace en carácter de plenitud, donde cada palabra no puede ser inferior al universo que contiene. Este carácter celestial abarca los grandes relatos de la historiografía

positivista, así como los del realismo etnográfico, que esconden en sus sujetos absolutos, en su temporalidad ilusoria, un secreto develado por los críticos de la modernidad: son tan solo un reflejo profano de la imaginación humana ¿Pero no desprenden su propio aroma sagrado las meta-narraciones que se dicen transversales a toda escritura disciplinar? Quedamos, así, frente a las puertas de la posmodernidad para esclarecer qué tipo de reformulación sobre la conciencia histórica nos pueden traer los planteos experimentales en la antropología. Si el proyecto de Lévi-Strauss reducía esta conciencia hacia el código, mientras que el de White tendía hacia el decisionismo textualista ¿Hacia qué espacio nos dirige el dialogismo, la polifonía, y los desarrollos de la posmodernidad etnográfica?

El repliegue al texto de White -como especificidad del repliegue al código en la continuidad (pos)estructuralista- logra asumir una identidad propia descansando en los fundamentos metodológicos del análisis *meta*-. La antropología posmoderna extiende las fronteras del espíritu disolutivo hacia las categorías del autor, ya no tanto en términos de repliegue sino como una avanzada experimental. Su devaluación de la conciencia histórica consiste en reorientar las legiones teóricas hacia la agudeza creativa que sostiene la pluralidad del texto etnográfico. La pérdida es implacable: la soberanía del autor, de su autoridad, del conocimiento científico. Se enjuicia y se lo somete a la sentencia “disolutiva” para evitar que ejerza su poderío, su domesticación, sobre la inmaculada heteroglosia. El resultado es la pérdida de control sobre el texto o, aún peor, la delegación intencionada de la pluma a las circunstancias del contexto, al proceso intersubjetivo y a las conjunciones polifónicas. No es el desvío hacia el decisionismo del tropos y el estilo lo que caracteriza al repliegue textualista en antropología, sino la valoración representativa de los sentidos subjetivos. Para captar toda diversidad posible de manera impoluta, se requiere la pérdida, el sacrificio, del etnógrafo o del historiador. Ambas escrituras se recubren de un aura etéreo para lograr su cometido. A la omnisciencia y omnipresencia centralizada del Dios positivista, se le responde con una dispersión posmoderna animista.

Dedicarle una intelectualidad exclusiva a estos espacios termina devaluando la teoría. Pero si lo contemplamos como tan solo otro de los lugares donde se ejercen las disputas que recorren los problemas entre la historia y la memoria, tal vez podamos ampliar de manera crítica el conocimiento sobre la representación del pasado reciente.

Conclusiones

Esta tesis se ha propuesto como objetivo evaluar las implicancias teóricas que entraña la antropología posmoderna para el estudio del pasado reciente, sumando las dificultades y potencias que exudan sus reflexiones en torno a la figura del autor etnográfico cuya autoridad proviene del “estar ahí” testimonial. Lo hemos hecho dilucidando su camino particular como repliegue al texto: detallando su quiebres en primera instancia con la antropología estructuralista, así como sus diferencias con la antropología interpretativa, para finalizar comparándola con los desarrollos meta-históricos de White. Tarea en la cual hemos problematizado las categorías teóricas centrales de la posmodernidad antropológica, extendiendo sus fronteras analíticas en busca tanto de límites como potencialidades. Las nociones de *autor*, *autoridad*, *ficción*, *diálogo* y *heteroglosia* han sido fundamentales para esclarecer las formas que ha tomado el giro textualista en antropología. Las transiciones (pos)estructuralistas, donde se llevaron a cabo los cambios en la conceptualización de conciencia histórica, así como las devaluaciones teóricas ejemplificadas por Szabón enmarcan el proceso del que hemos dado cuenta.

Partimos de los postulados de Lévi-Strauss, quien, a través de un traslado metodológico desde la lingüística, concibió a las relaciones sociales como materia prima para construir modelos sistémicos que dieran cuenta de lógicas subyacentes. Estos modelos, correspondientes con las “estructuras sociales”, fueron definidos como un espacio privilegiado de acceso al conocimiento, fundamentado en su naturaleza inconsciente. Se contrastaba, así, la etnología con la historia, pues la reflexión teórica de esta última aparecía cercana al análisis consciente y superficial del propio devenir, reduciéndola al uso de un código cronológico. Al ser la historia occidental una relato consciente de lo social, al no penetrar más allá de aquello que es aparente, era equiparada por su función con el mito en antropología.

Hemos descrito a grandes rasgos como Lévi-Strauss realiza su abordaje sobre los mitos utilizando al *mitema* como unidad analítica supra-lingüística. Este proyecto intelectual nos facilitó visualizar el movimiento (pos)estructuralista concretado por White, al trasladar el análisis de lógicas subyacentes hacia la historiografía del siglo XIX. Centrado en los discursos sobre el pasado White busco aquellas invariantes retóricas que conformaban las narrativas

históricas. Su meta-historia consistió en un examen tropológico de los textos, donde se construyeron correspondencias entre los modos de tramar, los modos de argumentar y sus implicancias ideológicas. Ambas perspectivas restringieron la conciencia histórica a dos emplazamientos distintos, por un lado, la equiparación con la conciencia mítica lo hizo al código, mientras que el decisionismo tropológico lo hizo hacia al texto.

Expandimos estas reformulaciones de la conciencia histórica, mostrando el camino particular que tuvo en antropología el giro textualista. Empezamos por las rupturas que Geertz sostuvo con el estructuralismo de Lévi-Strauss. La separación con el racionalismo iluminista, la búsqueda de *lo diverso* - a través de la acción simbólica- como nuevo objeto de estudio, en detrimento de *lo invariante* que Lévi-Strauss procuraba aprehender a través de la noción de "estructura social", la reformulación del concepto de cultura hacia el *texto cultural*, la restricción de la teoría a modelos de "bajo vuelo" y la conceptualización de la etnografía como una ficción. Argumentamos que este paso también muestra un principio de devaluación en la conciencia histórica, en tanto re-localiza el espacio para la construcción del conocimiento crítico sobre el pasado. Con una teoría acotada a *suministrar un vocabulario de lo que acción simbólica tiene para decir de sí misma*, la antropología como proyecto comunicativo no llega a quedar equiparado, pero si traza una asíntota con el discurso nativo.

Por su parte, la antropología posmoderna se encargó de profundizar la lectura que concibe a la etnografía como ficción. Fragmentó la noción del texto cultural en texto(s) cultural(es), es decir, ya no hay "una" cultura sino diálogos y heteroglosias. Concebida esta transformación, dirigió sus esfuerzos a los problemas de la representación escrita, permutando la ecuación y entendiendo al texto como una cultura. A través de un abordaje heterogéneo meta-etnográfico utilizó la categoría analítica de autor tanto para pensar los textos como para proyectar su experimentación. Este es el momento donde la devaluación, que se había comenzado a producir con el trabajo de Geertz, encuentra su punto más alto: un repliegue al texto, que hace de este el objeto de estudio privilegiado, como consecuencia del proyecto comunicativo en antropología. Para apaciguar las relaciones de poder que atravesaban al doble par etnógrafo/nativo - autor/lector se propuso, como estrategia retórica, la disolución del autor. De este modo se acentuó el aproximamiento entre el discurso etnográfico y el discurso nativo, sacrificando la propia palabra en pos de recuperar la pluralidad discursiva.

Al comparar ambos repliegues al texto, tanto el de White como el de la antropología posmoderna, vimos que coinciden en establecer relaciones entre la enunciación narrativa, la construcción del objeto y su articulación con la teoría. Se problematizan los modos de construcción retórica, dándoles un lugar central en el análisis a los entramados escritos. Sin embargo, la antropología posmoderna no desarrolla de manera sistemática su análisis *meta-*, como si lo hace la obra de White. Por contraparte, tuvo entre sus objetivos desarrollar una experimentación dentro del texto, a través de su lugar particular de enunciación: el *estar ahí* testimonial. En tanto lugar de enunciación, sus características lo aproximan a las dimensiones espacio-temporales del fenómeno de la memoria social, antes que a la narrativa historiográfica, respaldada por un *estar ahí* de las cosas y los sucesos. Es sobre esta base que, finalmente, pusimos a prueba las categorías de la antropología posmoderna para la interrogación de los abordajes del pasado. Primero a través de Augé, con vistas a pensar cualquier producción social que pueda tensionar la noción de autor. Luego, acotando a la literatura testimonial como elaboración escrita cimentada en el *yo estuve ahí* del testigo.

A través de este proceso hemos logrado reubicar el camino específico que tomó el repliegue al texto antropológico. Primero, con las rupturas geertzianas del estructuralismo, luego con ecos metodológicos a través de las operaciones intelectuales inspiradas en la French Theory. Se determina otra vía para la concreción del posestructuralismo, la cual distinguimos del repliegue al texto en la historia: la teoría antropológica se devalúa en tanto actúa para convertirse en un canal comunicativo de la heteroglosia cultural y las tensiones dialógicas. Reformula la conciencia histórica al delegar su poder enunciativo crítico del contexto, al sacrificar la soberanía autoral sobre la escritura. Por esta vía, se termina fomentando una dispersión posmoderna animista, en pos de disipar las relaciones de poder intrínsecas a la construcción de conocimiento, tanto en el “campo” como en el “texto”. La pérdida de control intencionada, la muerte ceremonial del autor, como estrategia retórica, es consecuencia de subrayar los sentidos subjetivos para la representación escrita. Si con Lévi-Strauss la conciencia histórica se devalúa como consecuencia de un repliegue al código, mientras que con White lo hace como consecuencia de un decisionismo textualista, en la antropología posmoderna esto ocurre a través de la disolución autoral que forma parte de un proyecto comunicativo de la cultura, el cual valora altamente la diversidad de sentidos

subjetivos, su representación sin pérdida, antes que el propio análisis de tales sentidos. Es decir, la construcción de un conocimiento científico que los tenga por objeto de estudio.

Aún así, categorías de la posmodernidad como *autor*, *ficción*, *heteroglosia* o *diálogo* pueden ser de utilidad para pensar dimensiones de la producción social relacionadas a la memoria colectiva. Esto siempre que se tome recaudo sobre los fines que dichas categorías tuvieron en su elaboración, el cual está atado a las dinámicas de representación antes que a las disputas históricas que dan como emergentes algunos discursos del pasado respecto a otros. Así mismo, podemos ver los límites de este abordaje cuando nos volcamos a pensar la literatura testimonial. Su análisis *meta-* no contiene ningún acceso privilegiado a este objeto respecto de otros tipos de análisis literarios, la novedad posmoderna consiste en utilizar el análisis como paso para desarrollar una propuesta de experimentación escrita. El riesgo es claro: equiparar el discurso histórico con el discurso de los actores. En este caso, reducir el estudio sobre la experiencia del pasado a su dimensión meramente testimonial. No queremos decir con esto que no haya posibilidad de pensamiento crítico desde este lugar de enunciación, pero sí que la construcción teórica queda acotada a pulir las herramientas de textualización antes que a pensar las dinámicas históricas en la construcción de sentido.

Escribir sobre el pasado es una tarea compleja. Los dilemas en la representación recorren esta tesis, su vínculo es estrecho respecto a las reformulaciones de la conciencia histórica. El pasaje metodológico (pos)estructuralista, junto con el fin de las grandes narrativas y el ímpetu disolutivo posmoderno se aferran a la tapia que divide (o conecta) la historia con la memoria. Una intelectualidad dedicada exclusivamente a pensar los procesos de textualización resulta en una devaluación de la teoría. Pero una apropiación crítica, re-encauzada de estos conceptos, puede ayudarnos a sortear los callejones de la posmodernidad para ampliar el debate. El desafío es -como dijimos- poder generar una representación que no devalue la teoría hacia los modos de textualización de la experiencia.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (2005), "La interpretación de las culturas después de la televisión", en *Etnografías contemporáneas*, Nº 1.
- Arfuch, Leonor (2007). *Memoria y autobiografía, exploraciones en los límites*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica
- Augé, M. (2007) *El oficio del antropólogo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Augé, M. (2008) *Los no lugares*. Barcelona, España: Gedisa.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona, España: Gedisa.
- Balbi, Fernando Alberto (2004). "Las etnografías como... ¡etnografías! Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropología social" en Boivin, M., Rosato y Arribas (comp.) *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bajtín, Mijail M. 1953. *The dialogical imagination* (traducción de C. Emerson y M. Holquist). Austin, University of Texas Press.
- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje más allá de la palabra y la escritura*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Barthes, Roland. "Escritores y escribientes" en *Ensayos críticos* (p 201-211), Buenos Aires, Seix barrial, 2003.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996). "El trabajo del antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever" en: *Revista de Antropología*. Volumen 39 no 1.
- Clifford, James. 1988 *Dilemas de la cultura: Antropología literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Ed Gedisa, Barcelona, España.
- Clifford, James y Marcus, George E. (1991) *Retóricas de la Antropología*, Madrid, España: Ediciones júcar
- Da Matta, Roberto (2004) "El oficio de etnólogo o cómo tener 'Antropological Blues'" en Boivin, M., Rosato y Arribas (comp.) *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Friedländer, Saul (ed.) *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, Bernal, UNQ, 2007
- Foucault, Michel (1982). "El polvo y la nube". En: AA.VV., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, pp. 37-53
- Foucault, Michel, "¿Qué es un autor? Conferencia expuesta el 22 de

febrero de 1969b en la sociedad francesa de filosofía.

- Gambarotta, Emiliano (2016). Bourdieu y lo político. Prometeo Libros. C.A.B.A, Argentina.
- Geertz, Clifford. (1987) La interpretación de las culturas. Gedisa.

México

- Geertz, Clifford. (1989). El antropólogo como autor. Paidós. Barcelona, España.
- Geertz, Clifford. (2010). Los usos de la diversidad. Paidós. Barcelona, España.
- Geertz, Clifford (2011). Conocimiento Local. Paidós. Barcelona, España.
- Guinzburg, Carlo (2006). El hilo y las huellas. Lo verdadero lo falso y lo ficticio. Fondo de cultura económica. México DF, México.
- Jelin, Elizabeth (2017). La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social. Buenos Aires: Siglo XXI Editores,
- LaCapra, Dominick. Escribir la historia, escribir el trauma. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- Lagunas Arias, David (2011). "Sobre antropología, posmodernidad y teoría crítica" en revista Esquinas núm. 35, enero-abril 2011, pp. 97-114
- Lévi-Strauss, Claude. (1968) Antropología estructural. Ed Universitaria de Buenos Aires. Bs As, Argentina.
- Lévi-Strauss, Claude. (2008) Antropología estructural 2. Ed Siglo XXI. Bs As, Argentina.
- Lévi-Strauss, Claude (1991) Historias de Lince. Ed Anagrama, Barcelona, España
- Lévi-Strauss, Claude (2021). El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México D.F., México.
- Lévi-Strauss, Claude (1993) Las estructuras elementales del parentesco. Planeta de-Agostini. Barcelona, España
- Marcus, George y Fisher, Michael. (2000) La antropología como crítica cultural. Amorrortu editores. Bs As, Argentina
- Marcus, George E. y Cushman, Dick E. (1982) "Las etnografías como textos" en Reynoso, Carlos (comp.) El surgimiento de la antropología posmoderna. Gedisa, sexta reimpresión, España 2008
- Martínez, Carolina "El impacto del giro lingüístico en la historia cultural y sus implicancias en el estudio de la literatura de viaje como fuente" en Prismas, Revista de historia intelectual, N° 20, 2016, pp. 11-29

- Nora, Pierre. Introducciones a Les Lieux de Mémoire. París: Gallimard. 1984
- Oberti, Alejandra; Pittaluga, Robert.(2012). Memorias en Montaje, escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia. Ed Maria Muratore, Bs As, Argentina.
- Ortner, Sherry (2016) Antropología y Teoría Social. Ed UNSAM Bs As, Argentina
- Ortner, Sherry (2005), “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”, en Etnografías contemporáneas, Nº 1, Abril.
- Ortner, Sherry (1999), “Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering”, en: Ortner, S. (ed.), The fate of “Culture”: Clifford Geertz and beyond. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Ramos, Ana. “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad” en Alteridades, vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, 2011, pp. 131-148
- Rabinow, Paul 1992. Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos. Ed Jucar. Barcelona, España
- Remotti, Francesco 1971. Estructura e Historia: La Antropología de Levi-Strauss. Einaudi Editore. Barcelona, España.
- Reynoso,C.1991:“Presentación”,en AAVV: El surgimiento de la antropología posmoderna.(C. Reynoso, comp.) Gedisa, México
- Reynoso,C (2008) El surgimiento de la antropología posmoderna.(C. Reynoso, comp.) Gedisa, México
- Ricoeur, Paul (2004) La memoria, la historia y el olvido. FCE. Bs As, Argentina
- Robin, Régine. La memoria saturada. Buenos Aires, Waldhuter, 2012,.
- Sartre, J. P. (2008) ¿Qué es la literatura? , Buenos Aires, Argentina: Ed Losada SA.
- Saussure, F. D. (1991). Curso de Lingüística general (1a. ed., 1a. reimp.). Madrid: ed Alianza
- Sazbón, José. Nietzsche en Francia Ed Universidad Nacional de Quilmes, Bs As, Argentina 2008
- Schwarzstein, Dora. Historia y memoria, en «Desarrollo Económico», n. 167, 2002, pp. 471-482.
- Taylor, S J; Bogdan, R. (1992) Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Buenos Aires. Paidós.
- Tyler, Stephen. “Etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al

oculto documento” en Retóricas de la Antropología, Madrid, España:

Ediciones júcar 1991

●Villarías-Robles, Juan J. R. “La antropología posmoderna: Una reflexión desde la etnohistoria peruanista” en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 2008, enero-junio, vol. LXIII, n.o 1, págs. 37-74, ISSN: 0034-7981

● White, Hayden.(1992) Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Fondo de cultura económica. México DF, México.