

DIALOGO, INTERPRETACION Y AUTORITARISMO EN LA ETNOGRAFIA CONTEMPORANEA

Sergio Visacovsky (*)

RESUMEN

La crítica posmoderna intenta mostrar cómo se ocultan los procesos interactivo-interpretativos del trabajo de campo mediante la textualización y, por ende, cómo deben ser recuperados por una escritura dialógica. Desde una perspectiva crítica de la dialógica textualista, deseo preguntarme por la posibilidad de alcanzar formas de investigación descentradas, no autoritarias. Para ello, expondré la aproximación de Habermas del modelo interpretativo basado en la acción comunicativa, como un medio de encontrar una concepción dialógica que no reniegue de las pretensiones de validez ni las expectativas de conocimiento que se propone la antropología en tanto ciencia social. Finalmente, propongo analizar cómo puede sobrevivir la autoridad etnográfica cuando dirige su atención a ámbitos en los que intenta comprender problemas que ya poseen una interpretación profesional, científica, legítima y valedera, instalando al antropólogo en el lugar asimétrico de quien reclama autoridad y ser escuchado.

ABSTRACT

Postmodern critique attempts to show how fieldwork interactive-interpretive processes are concealed by means of textualization and, thus, how such processes should be retrieved through dialogic writing. In search of forms of de-centered and non-authoritarian research from a critical perspective, I will expound Habermas's interpretive approach to communicative action, in order to find a dialogic notion that includes both the claim to validity and the expectation of knowledge demanded by anthropology as a social science. Finally, I will analyze how ethnographic authority can survive when it focuses on settings in which it attempts to understand problems which already have a legitimate and true professional, scientific interpretation. I will also look at the anthropologist's asymmetrical position and his/her claims to authority and attention.

(*) Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, Universidad de Buenos Aires.

INTRODUCCION

Desde principios de la década del ochenta, se ha generado un tipo de crítica particular a la etnografía. La misma se reconoce en un hecho común: el de centrarse en los informes o monografías etnográficas como *textos*, a los que se aplican criterios de análisis en relación a estrategias narrativas. Mediante este procedimiento, intentan mostrar cómo se ocultan los procesos interactivo-interpretativos del trabajo de campo², en la medida que los mismos se encontrarían, aseguran, a disposición del antropólogo *siempre de un modo textualizado*. Este giro ha llevado a poner énfasis en los mecanismos por los cuales se construye la credibilidad del relato en las etnografías llamadas 'realistas'³, a través de un autor omnipresente -el etnógrafo-, que tiende a sepultar el proceso real, *dialógico*, en el que se funda el texto. Por ello, se concluye, los textos -el problema básico de toda etnografía, según esta perspectiva- deben mostrar ese proceso de diálogo y negociación con los informantes -en tanto actores sociales-, con el objetivo de des-centrar el papel del autor que habla por los 'otros'.

Con diferentes variantes, existe en los representantes de esta crítica un consenso acerca del papel crucial que ocupa el diálogo como modelo de ruptura con la -así llamada por ellos- etnografía monológica. Esto es defendido, en general, como a) un modo de reflejar el proceso de campo en el relato etnográfico sin escamotearlo, e incorporando el papel del etnógrafo como un actor social más, condicionado y condicionante de los modos de relación establecidos a nivel contextual, b) una escapatoria epistemológica y ética a las implicancias que se desprenden de la tentación de convertirse en un intérprete socio-cultural 'extranjero', pero auto-autorizado.

Tras la impronta dejada por el giro hermenéutico encabezado por Clifford Geertz a comienzos de los años sesenta, la crítica mencionada ha profundizado en el problema de la interpretación etnográfica mediante una pregunta valiosa: disponiendo cada agrupación humana de interpretaciones sobre sí y los otros, ¿qué es lo que autoriza a las interpretaciones antropológicas -interpretaciones de interpretaciones, según la fórmula geertziana- como mejores, válidas, por encima de las de los propios implicados? En la medida que el interpretativismo reconocía a la hermenéutica no sólo como un método propio de las ciencias sociales, sino como un principio ontológico de constitución de la vida social -que obligaba, por ende, a acceder a su objeto mediante procedimientos de competencia lingüístico-cultural tanto propios como de quienes se quería conocer-, el intérprete profesional quedaba expuesto no sólo a las críticas internas de la comunidad científica -por ejemplo, las demandas de 'cientificidad'- sino que los propios 'objetos' de la investigación se podían transformar en agentes crítico-evaluativos de los antropólogos.

Desde la declaración de Geertz (1987:27) de que el etnógrafo no trata de convertirse o imitar a los nativos, sino de "conversar con ellos" (Geertz 1987:27), la cuestión del diálogo ha tornado en un lugar protagónico acerca de los modos de escritura etnográfica. Existen ya una serie de críticas a la aproximación textualista de esta etnografía; sin embargo, es posible incorporar la crítica epistemológico-ética que esta corriente realiza al interpretativismo, para ahondar en la relación entre diálogo e interpretación etnográfica. Como consecuencia directa de ello, desearíamos profundizar en las consecuencias de la crítica, tanto en los aspectos concernientes a la validez como a la ética, para preguntarnos y analizar la búsqueda descentrada de un conocimiento no autoritario que exprese el diálogo entre "nativos" y "extranjeros", poniendo especial énfasis en el modelo interpretativo de la acción social propuesto. Para ello, analizaremos los límites a los que conduce la versión dialógico-textualista, y expondremos la aproximación de Habermas acerca del modelo

interpretativo basado en la acción comunicativa, como un medio de encontrar una concepción dialógica que no reniegue de las pretensiones de validez ni las expectativas de conocimiento que se propone la antropología en tanto ciencia social. Finalmente, reconocer que aún este enfoque deja abiertos interrogantes -en particular, acerca de sus modos de escritura-, pero permite replantear el debate no ya como una tarea caritativa de concesión de la palabra, sino como una actividad cognoscitiva y política a la vez, donde la antropología, involucrada en el entendimiento de problemáticas contemporáneas, necesita legitimar su discurso en la esfera pública. En especial, nos interesa plantear el interrogante de cómo, desde una perspectiva dialógico-comunicativa de cuño habermasiano, puede sobrevivir una antropología cuando dirige su atención a ámbitos en los que intenta comprender problemas que ya poseen una interpretación para sus implicados, pero donde estas interpretaciones son «profesionalmente legítimas y científicamente válidas», sustentadas por grupos con mayores cuotas de reconocimiento y poder, capaces de instalar al antropólogo en el lugar asimétrico de quien «reclama autoridad y escucha».

EL LUGAR DEL DIALOGO EN LA LLAMADA ETNOGRAFIA POSMODERNA

En un trabajo hoy clásico, James Clifford (1991:44) parte del modo en que "la etnografía se encuentra atrapada en la red de la escritura". Esta afirmación constituye en sí un verdadero 'programa', pues encierra en su síntesis los términos claves a través de los cuales se efectúa una transformación sustancial en los modos de entender el oficio etnográfico. Lo que Clifford pretende mostrar es de qué modo el etnógrafo siempre interpretaría textos, pues los pretendidos «datos» siempre serían apropiados en forma textualizada. Las notas de campo, en su aparente inocencia, estarían testimoniando que, ya se trate de mitos, rituales, genealogías, conductas cotidianas, etc., *todas las manifestaciones comportamentales o expresivas, así como sus productos devendrían indefectiblemente en texto*⁴.

Clifford reconoce la distinción entre 'discurso' y 'texto' que realiza Paul Ricoeur, según la cual no es posible interpretar el discurso de un modo abierto y público, tal como se lee un texto, sino que es necesaria la *presencia* ante el sujeto discursivo; para que el discurso llegue a convertirse en 'texto', es necesario que se autonomise, o sea, que se separe "de una elocución y una intensión autoral específicas" (Clifford 1991:157). El discurso deviene texto en el preciso momento en que el etnógrafo, habilitado profesionalmente para aprehender la perspectiva de los actores, se apropia de la voz de los nativos en sus notas de campo, acto de separación de dichas voces de sus autores particulares. Lo que sigue a este proceso de escamoteo adopta las reglas de la ficción literaria: es inventado un 'autor' generalizado que pretende dar sentido al contexto en el que los textos son reubicados; este 'autor' es el 'punto de vista del nativo', una ficción narrativa, tal como lo serían los Trobriandeses o los Nuer (Clifford 1991:158).

Este proceso de transmutación de la situación de interacción intercultural al texto serviría de base para validar las interpretaciones mediante la unificación tanto de 'pretensiones científicas' como experienciales (en la medida en que la presencia directa del investigador es un fundamento de la interpretación aceptable). Si la presencia directa no puede ser un procedimiento interpretativo correcto, dado que el discurso etnográfico se autonomiza en los textos, sólo es posible recurrir a ella de un modo 'ficcional': el testigo que, amparado en metáforas científicas⁵, construye una *estrategia de autoridad* sustentada en el trabajo de campo⁶.

Resumiendo, la operación de escritura, visualizada tradicionalmente como registro de campo e informe o monografía, interrogaría profundamente a la disciplina en sus pretensio-

nes constitutivas, a saber: la producción de interpretaciones culturales desde intensas experiencias de investigación (Clifford 1991:144). Lo problemático de esta transformación -asegura Clifford- es el hecho de que el texto oculta el encuentro concreto en el campo, donde, en medio de malentendidos mediados por relaciones de poder, termina finalmente imponiéndose un autor individual a las múltiples voces autorales que participaron de la experiencia.

Los antropólogos que fundaron la tradición del trabajo de campo, aún desde paradigmas más próximos a las ciencias naturales, eran plenamente conscientes de que el conocimiento de las costumbres, creencias e instituciones de las poblaciones llamadas primitivas implicaba decididamente una tarea *hermenéutica*⁷. El aprendizaje del lenguaje nativo por parte del etnógrafo -aunque más no fuese de ciertos términos claves- llevaba implícita no sólo la obvia necesidad comunicativa, sino sus más profundas implicancias, a saber: la relación entre lenguaje y cultura como modo no de conceptualización del mundo, sino de creación del mismo⁸. Clifford es consciente de que, siguiendo a Dilthey, la co-existencia en un mundo compartido sea condición del *Verstehen*; pero esta condición está ausente cuando se trata de la comprensión de una cultura extraña. Clifford, prolongando el razonamiento diltheyano, conceptualiza a la tarea etnográfica como la conformación de ese mundo común que aparece 'roto':

"Siguiendo a Dilthey, la 'experiencia' etnográfica se puede ver como la constitución de un mundo significativo común, basado en estilos intuitivos de sentimiento, percepción y conjetura. Esta actividad se sirve de indicios, trazos, gestos y fragmentos de sentido previos al desarrollo de interpretaciones estables. Tal forma fragmentaria de experiencia se puede clasificar como estética y/o adivinatoria" (Clifford 1991:154).

Ahora bien -prosigue Clifford- ya Dilthey había comparado la comprensión de las formas culturales con la lectura de textos; en Ricoeur y por ende en Geertz, *la cultura deviene en texto*. La relación entre el paradigma interpretativo y la textualización es opuesta a un nuevo paradigma, *dialógico y polifónico*, donde " 'la cultura' es siempre relacional, una inscripción de procesos comunicativos que existen, históricamente, *entre* sujetos en relaciones de poder' (Clifford 1986:15, mi traducción). En este punto, Clifford opone la noción dialógica de Bajtín a la textualización de Ricoeur, resaltando aquellas etnografías 'experimentales' como las de K. Dwyer y V. Crapanzano construidas sobre la base de un registro casi literal de los intercambios lingüísticos.

Si la preocupación de Clifford descansaba en el proceso mediante el cual los encuentros dialógicos eran textualizados por una autoridad monológica, Dwyer centra su defensa de la dialógica en el modo en que se ha concebido tradicionalmente la relación entre el antropólogo y los actores estudiados. Para él, la Antropología es una empresa caracterizada por el 'encuentro' con *Otros* culturales, siendo este 'encuentro', a la vez, el instrumento primario de que se vale la Antropología para conocer. Así, el antropólogo y sus sujetos de estudio son asimilados en una relación cognoscitiva donde se transmutan en 'sujeto' y 'objeto', respectivamente. Pensada en estos términos, la relación entre el sujeto/antropólogo y el objeto/nativo no presta atención al hecho indiscutible de que la relación es, en verdad, *entre sujetos que se afectan mutuamente* y que, por lo tanto, la relación cognoscitiva no transita en una sola dirección. Dwyer designa a los términos de la relación como *Self* y *Otro*, y define a la práctica de la antropología como la tarea de cuestionar el *Self*, ya sea entendiéndolo como una empresa antropológica, ya sea en los intereses que lo guían y el

sistema social que lo produce y del que extrae su fuerza. Dwyer critica tanto al naturalismo cosificador del *Otro*, como al interpretativismo geertziano: ambos separan el *Otro* del *Self*, y escamotean las condiciones bajo las que se producen los encuentros (Dwyer 1987:271). De esta crítica puede deducirse la existencia de dos tipos de concepción del *Self*, uno 'objetivo', sin historia ni cultura, y otro histórica y culturalmente determinado, así como dos tipos de concepción del *Otro*, uno no 'contaminado' por el *Self* y otro que surge y es afectado por los encuentros con el *Self*. La Antropología pasa a ser, en la versión de Dwyer: "una particular forma de acción social que *crea* encuentros histórica y culturalmente condicionados, que *produce* una interdependencia entre *Self* y *Otro*" (Dwyer 1987:272, mi traducción).

Siguiendo a L. Goldmann, Dwyer ve a la empresa antropológica constituida como toda acción humana bajo el imperio de una creencia, la 'apuesta'; en tanto tal, el riesgo a fallar y la esperanza de éxito pasan a ser intrínsecos a su naturaleza, que transita por la cornisa permanente del riesgo. Es la concepción de acción humana como 'apuesta', según Dwyer, lo que permite destruir la idea de un *Self* aislado e independiente, en la medida en que siempre se refiere al pasado y al futuro, representando permanentemente una elección y teniendo implicancias sociales. El *Self* siempre se encuentra 'confrontando' con *Otros* -a su vez, *Selves*- de un modo 'dialógico'. Así, el etnógrafo debe preservar el *timing* del diálogo, intentando *escucharlo* en su propio contexto y situación para luego hacer *textualmente visibles* al *Self* y al *Otro* en su situación de encuentro. Las consecuencias directas de este proceso de afectación mutua entre *Self* y *Otro* alcanzarían a la misma misión de la Antropología en tanto disciplina occidental, pues está directamente expuesta a la crítica del *Otro* cultural, y, a la vez, sus encuentros están condicionados por el interés del *Otro*. Esto lleva a Dwyer a un género de escritura en el cual intenta reflejar fidedignamente el encuentro cultural en su trabajo de campo, así como el complejo proceso de afectación mutua y las negociaciones llevadas a cabo entre él y el Faqir marroquí sobre qué cosas dejar en el texto final, y qué cosas no, qué responder y cómo, etc. El resultado semeja la transcripción de una entrevista abierta, apenas matizada con comentarios interpretativos y aclaraciones de Dwyer.

Los argumentos de D. Tedlock (1991a) guardan similitud con los de Clifford y Dwyer; al igual que ellos, identifica a las etnografías clásicas como 'realistas', y considera al interpretativismo geertziano como heredero de la misma. Tedlock distingue la búsqueda de nuevas formas de escritura que den cabida 'al otro' como lo opuesto a la hermenéutica, ya que esta última sólo *usa* la voz del *Otro* como un modo de ilustrar las afirmaciones centrales del antropólogo. Sin embargo, esto no debería conducir -sostiene- a una desaparición del etnógrafo, dejando que los otros sean los protagonistas exclusivos, porque el meollo de la cuestión estaría no en el triunfo de una de las voces, sino en la perpetuación del diálogo. Para Tedlock -y este es su sello distintivo-, la victoria de una de las voces equivaldría a la imposición de un sentido totalizador incapaz de tolerar las diferencias, la fragmentariedad del conocimiento y la persistencia de enigmas; este programa sería más propio de la modernidad y su amor por las metanarrativas:

"Unos de los signos del posmodernismo es una incredulidad hacia las metanarrativas en que se hacen intentos de totalización. En tanto que un diálogo se esté desarrollando, no es posible ninguna metanarrativa abarcadora. Si las partes de un diálogo llegaran a un punto de completo acuerdo, ya no estarían dialogando entre sí. En este sentido, el diálogo (como proceso en marcha) es posmoderno" (Tedlock 1991a:278).

Las tres posiciones, pese a sus matices, hacen recaer el peso de la prueba en los procesos de textualización, vistos básicamente desde una perspectiva de 'análisis de discurso' como tecnología de poder. En este sentido, la crítica, en principio, parece acentuar el carácter irreflexivo con que, presuntamente, la antropología habría adoptado el trabajo de campo mismo, más la ausencia de reflexividad que debiera caracterizar la producción de un conocimiento como tarea cooperativa. Si la textualización obra como una red en la que se conoce la 'Otridad' apresándola de modo cosificado, para luego quedar sólo como ejemplo de una ficción interpretativa, debiera ser el mismo proceso de textualización -una vez conocidos sus mecanismos opresivos- el que permitiese restaurar aquello que fue oprimido/ocultado. Sin embargo, este mismo camino 'reparador' preparará el terreno que tanto podría mostrarlo como un camino sin salida, como el punto de partida para concepciones utópicas.

OBJECIONES AL CAMINO DIALOGICO: OTRO 'REAL' Y OTRO 'REPRESENTADO'

Pese al esfuerzo por fundamentar un tipo de autoridad etnográfica no monológica -que sería propio de las etnografías realistas-, Clifford descreo de la posibilidad cierta de que una escritura puramente dialógica pueda ser algo diferente que una *representación* del diálogo (y no el diálogo mismo); es decir, que las pretensiones de que una escritura dialógica escapen a las paradojas de la textualización son más bien utópicas (Clifford 1991:161). Con esto, toma distancia de las perspectivas de Dwyer y Tedlock, a la vez que se ubica como un lúcido indagador de las aporías a que lleva la discusión centrada en los modos de escritura. Clifford arremete contra la ilusión de quienes creen que la dialógica equivale a la mera reproducción textualizada de los diálogos que se produjeron en el campo, y que tan sólo con dicho procedimiento se logra superar la asimetría generada por una disciplina que cosifica su objeto, niega la voz del 'Otro' y es irreflexiva frente al hecho concreto de ser expresión de la dominación occidental (Clifford 1991:161).

Por su parte, P. Rabinow critica a Clifford tanto su falta de consecuencia con respecto a su estilo de escritura -en el sentido de que sus textos no sean dialógicos- como la imprecisión con que lo dialógico es conceptualizado. Si al principio este concepto -le cuestiona Rabinow- parece estar restringido a los textos que representan dos sujetos en intercambio discursivo, su crítica al hecho de que sobreviva el dominio autoral en la representación textualizada del diálogo, es algo que produce en el lector de Clifford una sensación de perplejidad (Rabinow 1986: 244-246). De acuerdo al señalamiento de Rabinow, no es del todo comprensible la crítica de Clifford a la autoridad supuestamente monológica de las etnografías realistas, pues si en un primer momento le sirve para arremeter contra la antropología interpretativa de Geertz, rápidamente reconoce el hecho paradójico de que una etnografía basada en una autoridad dialógica también constituye representaciones de diálogos, con lo cual la crítica parece volver a un punto cero.

El punto de llegada de la reflexión de Clifford es coincidente con la de quien sustenta la posición que con más derecho amerita llamarse posmoderna: la de Stephen Tyler. Los argumentos que llevan a Tyler a preferir una autoridad descentrada por sobre la monología de las etnografías realistas son similares a los expuestos por Clifford y otros, pero mientras Clifford, al arribar al hecho casi obvio de que siempre existe un autor de los diálogos representados, declara la necesidad de que se abra un campo de experimentación de escritura etnográfica, Tyler afirma que el mismo proceso de escritura -como tecnología de poder- hace que necesariamente el diálogo y sus pretensiones de borrar la asimetría entre observador-observado, representador-representado, amo-esclavo, fracasen. La esperanza

de que la antropología dialógica pueda restituir la voz del Otro -siendo este Otro un nativo del Tercer Mundo, un colonizado o dominado-, permaneciendo más cercana al proceso de intercambios e interacciones concretos que se desarrollaron en el trabajo de campo, fracasa por no percatarse de que esto es mera ilusión: la textualización opera desde el vamos, porque las conversaciones y conductas de los agentes son 'apresadas' bajo la forma de notas de campo. Las notas de campo son, claro está, *escritura*, por lo que el proceso de textualización se construye en la relación entre una escritura -las notas de campo- y otra escritura -la etnografía. Pero, además, el hecho de que las notas de campo ya sean un modo de aprehensión textual, está evidenciando el dominio de la *lógica de la representación*; 'representar', puntualiza Tyler, alude a una instancia previa que se vuelve a ex-poner a los sentidos (es decir, los llamados 'datos de campo' a ser re-organizados en la etnografía). Por ello, Tyler opone a la representación la *evocación*, en el sentido de con-memorar -es decir, hacer memoria juntos-, pues la misma ya no está necesariamente condenada a la representación (Tyler 1991 a y b).

Tyler es quien lleva más lejos la crítica a la etnografía, viendo a ésta como una de las formas en la que se habría manifestado el poder occidental con las armas de la ciencia. Asumidamente 'posmoderno', Tyler construye una asimilación entre el mundo posmoderno, la etnografía y la evocación. Concibe a la etnografía posmoderna como un texto cooperativamente desenvuelto, que está hecho de fragmentos de discurso que pretenden evocar en el lector y el escritor

"una fantasía emergente de un mundo posible de realidad de sentido común, y provocar así una integración estética que poseerá un efecto terapéutico" (Tyler 1991a:300).

Tyler diferencia, así, *discurso de texto*; se trata de un texto -escritura- compuesto por fragmentos de discurso -oralidad que es evocada-, con la particularidad de ser un producto cooperativo, o sea, en el cual han participado varios autores, y, por ende, dialógico. ¿Cuál es el objetivo de dicho texto? Contra las pretensiones realistas e interpretativas e incluso de los recientes representantes de la antropología dialógica, no se trata de representar una forma de vida, sino de hacer que tanto el lector como el escritor participen de una experiencia estética en la que se verán inmersos en un mundo de sentido común que se presenta como fantasía, para arribar a un efecto terapéutico. La etnografía se convierte, así, en un objeto de meditación que pretende romper las garantías del sentido común y, en ese acto, hacer que el lector participe de una integración puramente estética que busca, paradójicamente, restaurar el mundo del sentido común (Tyler 1991a:308).

Con Tyler la etnografía deja de ser una búsqueda de conocimiento 'científico', para asimilarse más a otras formas como el arte y el ritual; fiel a su posición anti-científica, prefiere ubicar la etnografía como 'poesía' debido a que, siguiendo a Jaeger, ambas formas comparten la misión de romper con el habla cotidiana evocando recuerdos del *ethos* de la comunidad, impulsando a los oyentes a actuar éticamente (Tyler 1991a:300). Ahora bien, Tyler sitúa el proceso dialógico no sólo en el texto, sino en la relación entre el lector y el texto. De tal modo, para Tyler el círculo hermenéutico de este texto cooperativo transita desde: a) las prácticas interpretativas de las partes que toman lugar en el diálogo, y en las que están subsumidas las interpretaciones del autor con respecto al texto, y b) las interpretaciones de los lectores.

Tyler, pues, comparte la apertura dialógico-polifónica, pero inmediatamente toma distancia de la efectivización de las pretensiones que dicho movimiento conlleva; su intención es mostrar que esta imposibilidad no sólo no es percibida por los adalides de las

etnografías dialógicas, sino que es constitutiva de la práctica etnográfica en tanto escritura. De tal modo, Tyler se desdará tanto de la factibilidad de una etnografía posmoderna como de su existencia porque, en última instancia, *toda etnografía es posmoderna*; pero, por otra parte, nada se sabe de la forma específica que adoptará una presunta etnografía posmoderna, ya que por definición no debe ceñirse a forma alguna (Tyler 1991a:310). Así, instala la etnografía en un ámbito de imposibilidad, de misterio, aún cuando insista en la construcción de la experiencia etnográfica mediante la escritura misma (Tyler 1991a:311).

Como señala C. Reynoso (1991b:50), Tyler incurre en contradicciones y paradojas, tales como recurrir a la argumentación y el aporte de pruebas, para cuestionar la razón, además de no percatarse de las consecuencias que conlleva *el escribir en contra de la escritura* (Reynoso 1991b:52)⁹. ¿Cómo conciliar en un mismo cuerpo argumentativo la construcción de la experiencia etnográfica mediante la escritura y la apertura a las voces dialógicas, con la tecnología represiva del par escritura/representación y la imposibilidad de cristalización efectiva de una etnografía que, finalmente, se transforma en un incognoscible? ¿Será el llamado a la evocación un intento de retorno a la oralidad, a las experiencias primarias del relato colectivo como camino de des-escrituración, al reinstalamiento de lazos de comprensión ritual?

Al llevar la consigna de la escritura como instrumento de poder del autor hasta sus últimas consecuencias, Tyler no hace sino desarrollar radicalmente el argumento eje de la crítica de Clifford y otros. Y aún cuando algunos de ellos impongan una nota de sensatez¹⁰, las consecuencias e implicancias a los que llevan sus argumentos son inevitables. Si, finalmente, la escritura no constituyera un instrumento emancipador, ¿en qué medida podría ser crítica una etnografía que, concientemente, insiste en poner en juego su tecnología de poder?

A. Giddens (1979, 1991) ha analizado el papel que ha jugado en el pensamiento estructuralista y post-estructuralista el énfasis en la escritura. Tanto su concepción del lenguaje, como el análisis de los textos basados en la organización formal de los significantes, obliteran el papel activo de los agentes sociales en la construcción del significado. Giddens opone a la concepción post-estructuralista de análisis de los textos, las teorías lingüísticas basadas en el lenguaje ordinario, que permiten desarrollar una teoría de la producción del significado desligada del juego de oposiciones entre significantes. Tanto los desarrollos del último Wittgenstein y sus epígonos Winch, Austin y Searle, así como la Etnometodología de H. Garfinkel, hacen descansar su concepto del lenguaje en los procesos lingüísticos cotidianos, entendidos como actividades sociales en sí mismas y constituyentes de acciones y procesos sociales ulteriores. Esto trae como consecuencia que, por un lado, el significado sea conformado en las actividades en que se 'usa', es decir, depende de y es, a la vez, un recurso determinado por contextos sociales específicos. Por otro lado, todos los productos lingüístico/culturales -como los textos-, aún cuando conserven su autonomía y especificidad, dependen en su análisis de las reglas mediante las que opera el lenguaje ordinario:

"La escritura (en un sentido convencional más restringido) tiene ciertas propiedades distintivas que sólo pueden ser explicadas con precisión contrastándolas con el carácter de la conversación cotidiana. Es más: la constitución del significado en este tipo de conversación es la condición de las propiedades significantes de la escritura y los textos" (Giddens 1991:271).

El punto nodal, según Giddens, radica en que esta tradición adopta como modelo analítico la tesis saussuriana de la arbitrariedad del signo lingüístico, que

"tiende a elidir la diferencia entre textos que pretenden proponer algún tipo de descripción verídica del mundo y los textos de ficción. El valor positivo de tal elisión se demuestra fácilmente, por ejemplo, en los sutiles tratamientos del uso de mecanismos figurativos en textos científicos. Sus debilidades son manifiestas por lo que respecta al problema básico que ha obsesionado a estas tradiciones: cómo volver a relacionar el texto con el mundo exterior" (Giddens 1991:273).¹¹

De un modo similar, aunque ya desde el plano etnográfico, Sangren (1992:282) cuestiona la necesidad de construir voces literales de los 'otros' en etnografía, y que esto sea condición de compromiso en una relación dialógica con otra cultura. Después de todo -asegura-, los modos de construir autoridad por medio de la escritura no son tan determinantes, ni pueden sustituir otras formas de producción y reproducción del poder en la sociedad (Sangren 1992:284).

Entiendo que la argumentación dialógica tiende a soldar dos planos, el de la *reflexividad*¹² y el *ético-político*. Esto hace que las reconstrucciones reflexivas terminen pareciéndose a intentos por demostrar la sinceridad u honestidad del investigador, antes que un trabajo crítico sobre las propias teorías y presupuestos y sobre los modos concretos de establecimiento de vínculos en el campo. La pregunta es si este tratamiento 'inclusivo' del investigador es posible desde la apropiación de la forma de concepción de la escritura en Derrida, o del modo en que las disciplinas/saberes constituyen tecnologías de producción y ejercicio del poder, según Foucault. Así, la tarea parece absorbida por una definición taxativa y estructural de la práctica de campo del etnógrafo, como depositaria del poder represivo de Occidente sobre el Tercer Mundo. En la medida en que la voces de los Otros aparezcan en los textos etnográficos, se espera al menos compensar la desigualdad manifiesta en el campo, donde más allá de las buenas intenciones del etnógrafo, su sola condición de occidental impondría relaciones asimétricas. Pero este mismo hecho está mostrando la escasa relevancia que el etnógrafo le estaría otorgando *en su mismo proceso de campo* a la posibilidad de establecer modalidades de relación capaces de atenuar, al menos, la sospecha de ser 'agentes coloniales' o 'representantes de los servicios de inteligencia'. Aún más, es en el mismo proceso de campo donde debería surgir la pregunta etnográfica acerca de los modos en que el etnógrafo es tipificado por los otros o los roles que adquiere, en tanto que los mismos son elementos coadyuvantes de la interpretación de su objeto de estudio. La dialógica o la polifonía textual no pueden ser la condición para la superación de la asimetría tal como ésta podría desenvolverse en el campo. Si algunos antropólogos norteamericanos sienten que su presencia es ingrata a los pobladores del Tercer Mundo, además de preguntarse *por qué* -como muchos de ellos lo hacen, caso Rabinow o M. Taussig- deberían colocar en el centro del asunto el trabajo de campo, y obrar en consecuencia de un modo político -léase 'práctico'- hacia el instalamiento de formas de relación igualitarias. El 'Otro' como voz en el texto no está desligado del lugar otorgado a los 'otros' en los contextos reales donde se desarrolla el trabajo de campo.

Quienes, como Dwyer y Tedlock¹³, desean permanecer cerca de las declaraciones contextuales de los informantes, confunden la fidelidad al proceso de campo con la suspensión de las tomas de postura. Esto lo expresa Hammersley (1993:27), quien, en su oposición al anti-realismo de la corriente textualista, defiende un rol legítimo para los científicos sociales, lo que implica una pretensión de autoridad intelectual que debe llevar a

asumir la voz autorizada en los textos. Para Hammersley, existe una importancia política en el hecho de conservar la investigación social como una práctica especializada, pero este mismo aspecto puede perderse en los textos multivocales donde "nadie tiene la última palabra" (Hammersley 1993:28). ¿No pueden interpretarse los señalamientos de Tyler más que como la imposibilidad de escapar de un autor ominipresente, el diferente orden de intervención en el que se sitúa el etnógrafo con respecto a los nativos?

La tendencia a retratar el 'campo' parece saludable, si permite aprehender las condiciones de generación de los 'datos' y proporciona una versión de las manifestaciones nativas y del etnógrafo lo suficientemente fieles, pues permitirían la reinterpretación del material por otros ocasionales lectores/investigadores. Pero ¿no parece satisfacerse de este modo el ideal experimental que esta corriente presume de haber abolido?

Así, no resulta suficiente reconocer la mutua influencia/modificación/construcción del conocimiento en el encuentro entre etnógrafo y nativo, sino que debe darse un paso más, consistente en tratar dichos encuentros como algo social (Hammersley 1984); es decir, hay que introducir desde la posición del etnógrafo un modelo de interpretación de la acción social, ya que no sólo debemos mostrar nuestra fragilidad, los errores y las dificultades en el 'campo', sino que *es indispensable entender cómo constituyen nuestro objeto*. Como afirma Sangren, el contexto social en el que se producen y reproducen los textos es *siempre* dialógico, desde la situación de trabajo de campo, pasando por las prácticas de la crítica - los debates cara a cara o a través de revistas especializadas, el tránsito por las carreras académicas y sus sistemas de promoción, etc. (Sangren 1992:284). El problema del diálogo no recae en los modos de representación -o 'evocación'- del mismo; de hecho, existen numerosos ejemplos de la etnografía clásica acerca del lugar del diálogo en la elucidación reflexiva de problemas socio-culturales¹⁴. Más bien, la dificultad descansaba en la carencia por parte de esa antropología de una teorización que torne inteligible el carácter dialógico de las interacciones en el campo, a la vez que la relación de estos procesos contextuales con los modelos interpretativos puestos en juego. Este es la razón por la cual, a continuación, descamos poner en consideración el punto de vista de Jürgen Habermas sobre la cuestión.

HABERMAS: EL DIALOGO COMO VIA A UN CONOCIMIENTO DESCENTRADO QUE CONSERVA SUS PRETENSIONES DE VALIDEZ

Replantear el problema del diálogo desde Habermas puede parecer un craso error, un salto en el nivel en el cual vienen planteándose las discusiones aquí: desde la Antropología y, más específicamente, desde el campo de la Etnografía. Sin embargo, entiendo que recurrir a este filósofo y teórico social no resulta algo arbitrario. La perspectiva de ciencia social que sostiene Habermas está fuertemente emparentada con la tradición antropológica. Por cierto, la búsqueda de un replanteo al problema desde Habermas no asegura la resolución de cuestiones que son internas, específicas, de la Antropología. Esta siempre ha recurrido a 'autoridades' externas a la disciplina para encontrar sus fundamentos, como en su momento lo hicieran Radcliffe-Brown con Durkheim; Lévi-Strauss con Saussure, Jakobson, Trubetzkoy, Durkheim, Mauss, Freud y Marx; Geertz con Schutz, Gadamer y Ricoeur; Horton y Jarvie con Popper; o la crítica desconstruccionista con Foucault y Derrida.

Habermas está interesado, ante todo, en mostrar cómo en el acceso en términos de 'comprensión' de las acciones sociales, se plantea de un modo inevitable el problema de la racionalidad; o, en otros términos, cómo el problema de la racionalidad está internamente ligado al problema de la comprensión en Ciencias Sociales (Habermas 1989:152). Esta

relación descansaría, según Habermas, en el vínculo entre los conceptos de *acción social* y *metodología de la comprensión, que considera asuntos interdependientes*. Es por ello que Habermas ubica la discusión en torno al problema de la comprensión en Ciencias Sociales en el capítulo inicial de la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas 1989:147-196), dedicado a la elucidación del concepto de racionalidad.

Los modelos de acción social presuponen, dice Habermas, una relación diferente entre el actor y el mundo. Esta relación es determinante de los aspectos de la racionalidad de la acción, por un lado, y de la racionalidad de la interpretación de esas acciones por un intérprete, por el otro. Por ello, es indispensable analizar esta relación en los diversos modelos de acción social, tal como los enunciara previamente¹⁵.

El primer modelo, la acción teleológica, presupone un mundo objetivo, en el cual el actor interviene de un modo finalístico, es decir, actúa en él según fines específicos. La interpretación de la acción según fines necesita de un intérprete que considere al mundo objetivo del actor como válido. Fue por este camino que Max Weber diseñó su metodología de los tipos ideales, que en realidad lo son de las acciones con arreglo a fines. El criterio de racionalidad que comanda este modelo es el de 'corrección objetiva'. El modelo de acción teleológica admite, en este punto, dos modalidades: en la primera, denominada *acción teleológica subjetivamente racional con arreglo a fines*, el intérprete intenta acceder al sentido de la acción mediante la evaluación de los medios que el actor *subjetivamente* considera adecuados para conseguir fines que se consideran *subjetivamente* de modo unívoco; la segunda, la *acción teleológica objetivamente racional con arreglo a fines*, implica que el intérprete puede ir más allá de considerar medios y fines *desde el punto de vista del sujeto de la acción*: puede construir el caso ideal que resulta del conocimiento de todas las circunstancias que rodean a la acción, así como de todas las intenciones del actor, para luego *comparar dicho caso ideal* con la acción a interpretar. De acuerdo a este modelo, la pregunta que se intenta responder es: ¿Cómo se hubiese desarrollado la acción si el actor hubiese conocido todas las circunstancias posibles, así como sus consecuencias?. Obsérvese que el modelo presupone un mundo igual tanto para el actor que realiza la acción como para el intérprete. Esto plantea, inicialmente, una dificultad, pues en la medida que se trata de un *enjuiciamiento crítico* por parte de un observador, el mismo debe partir desde una serie de presuposiciones compartidas, entre ellas la de 'disponer de medios adecuados para obtener tales fines', o el tipo de mundo considerado objetivo, etc. Si la pretensión del modelo es establecer parámetros de racionalidad de la acción, no puede bajo ningún punto de vista afirmar que el actor *debió conducirse subjetivamente de modo racional*; por lo mismo, una acción subjetivamente racional con arreglo a fines puede encontrarse por debajo de lo que el modelo estima racionalmente óptimo si se la enjuicia objetivamente (Habermas 1989:147-149).

El segundo modelo, el de las *acciones regulados por normas*, hace intervenir un elemento nuevo: el mundo social. El actor se vincula con un mundo que ya no es meramente una objetividad externa, indiferenciada (natural), sino que es un mundo distinto al mundo de los objetos físico-naturales. Este mundo tiene la particularidad de presentarse como objetivo y externo a los sujetos, pero su constitución se presenta como un conjunto de *normas* que guían la acción, en el sentido de que el actor encuentra en ellas un elemento de interpretación de su propio comportamiento en dicho mundo social¹⁶. Para el actor, la norma constituye un eje a partir del cual, explícita o implícitamente, sus acciones pueden ser encuadradas dentro de cierto orden de expectativas, con lo cual su conducta y la de los otros se torna "predecible". Para un intérprete, el conocimiento de una norma le permitirá

saber si un actor se ha conducido con *rectitud normativa*, o sea, si el mismo se comporta de un modo *subjetivamente* correcto, creyendo *sinceramente* observar una norma de acción vigente. Ahora, sólo puede ser reconocida como *objetivamente correcta* cuando la correspondiente norma se considera justificada en el círculo de sus destinatarios. Un observador puede constatar descriptivamente si una acción concuerda o no con una norma dada, a la vez que puede hacer otro tanto si desea saber si la norma rige socialmente o no; esto no permite aún la aparición de una *interpretación racional*. Sin embargo, dado que el actor puede seguir o violar aquellas normas que subjetivamente considera válidas o justificadas, esto significa que reconoce pretensiones de validez (en este caso, normativas), con lo cual se expone a un enjuiciamiento crítico.

Si el intérprete no descarta el problema bajo un punto de vista escéptico, tiene que dar por sentadas, por un lado, la idea de comunidad (implicada por y aceptadas con el concepto formal de mundo social); por otro, y en relación con lo anterior, debe examinar si la norma que el actor considera correcta es digna de ser reconocida. Así, la interpretación racional de este modelo de acción supone un cotejo entre la vigencia social de la norma y la validez (construida contrafácticamente) de un contexto normativo dado. Lo que resulta manifiesto es que este modelo permite una interpretación racional, pese a sus dificultades (Habermas 1989:149-150).

El tercer modelo de acción, la acción dramaturgica, pone de relieve aspectos de la acción del actor que son descubiertos ante un público¹⁷. Lo que surge como novedoso en este modelo es el mundo subjetivo del actor, pues en tanto el actor representa un papel ante el público, debe convencerlo de la autenticidad de la representación (es decir, ésta debe ser creíble). El problema ya no es la prosecución con éxito (o no) de un fin, ni el seguimiento (o no) de una norma, sino que el actor actúa o afirma ser o hacer cosas de las que pretende convencer al auditorio. Esto ofrece una base de enjuiciamiento común que agente e intérprete comparten; el intérprete puede interpretar racionalmente este tipo de acción poniendo de manifiesto los elementos de engaño/autoengaño que conlleva su acción. Asimismo, puede hacerlo si tiene en claro que toda auto-presentación posee un carácter latentemente estratégico (al comparar lo que el actor hace o dice con lo que piensa); además, puede mostrar las distorsiones en los procesos de entendimiento (Habermas 1989:151).

El cuarto modelo de acción a considerar, la acción comunicativa, requiere para el inicio o puesta en marcha de la interacción social el *ponerse de acuerdo en un enjuiciamiento intersubjetivamente válido de sus relaciones con el mundo*. En tanto acción orientada al entendimiento, necesita del acuerdo entre hablantes mediante un juego de razones propuestas por los mismos. Lo decididamente importante es que en este modelo de acción siempre se requiere de una interpretación racional (Habermas 1989:152).

Este modelo de acción le permite a Habermas formular un problema. Si la estructura interna del entendimiento a que los actores llegan entre sí se debe reflejar también en la comprensión de un intérprete no implicado -el investigador social, por ejemplo-, ¿cómo puede tener lugar esto? Esta pregunta supone un problema previo de mayor rango: ¿qué relación habría entre el sentido de una acción o emisión, y la racionalidad de las mismas? ¿Son aspectos vinculados, o independientes? Para empezar a resolver esta dificultad, Habermas sostiene que es indispensable diferenciar el problema de la interpretación del sentido por parte de un intérprete, de las interpretaciones que realizan los participantes de la interacción que coordinan sus acciones a través del mecanismo del entendimiento. Hecha esta distinción, Habermas acota que, quizá, el problema radique en cuestiones de

función, no de estructura del entendimiento, porque (y esta es su tesis principal) *las acciones comunicativas no pueden interpretarse de otro modo que 'racionalmente'*. Este punto necesita de un tratamiento especial, problematizando el mismo acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de las ciencias sociales (Habermas 1989:152-153).

Habermas, siguiendo a A. Giddens, sostiene la necesidad de considerar al entender (*Verstehen*) no sólo como un método específico de acceso al mundo social, sino como una condición ontológica de la sociedad humana (Giddens 1987). ¿Cómo ha de proceder un sujeto que desee entender el significado de una acción o emisión? Las acciones o emisiones sociales se encuentran pre-estructuradas simbólicamente, encarnando estructuras de saber pre-teóricas mediante las cuales los sujetos han constituido esos objetos¹⁸. De acuerdo a la conceptualización de A. Schutz, el ámbito objetual de las ciencias sociales es un elemento de un *mundo de la vida*. Dicho mundo de la vida se compone de: a) manifestaciones inmediatas, como actos del habla y actividades teleológicas; b) los sedimentos de tales manifestaciones, como ser: textos, tradiciones, documentos, obras de arte, teorías, objetos de la cultura material, bienes, técnicas, etc.; c) productos generados indirectamente, susceptibles de organización, capaces de estabilizarse a sí mismos, tales como las instituciones, los sistemas sociales o las estructuras de personalidad (Habermas 1989:153-154).

La particular conformación del mundo social -ante todo, como realidad simbólica- plantea al conocimiento del mismo una serie de dificultades si lo que se pretende es seguir los procedimientos habituales del conocimiento científico. Por ejemplo, el científico social no puede hacer uso sólo de la observación, puesto que las conductas poseen un significado que hace indispensable entrar en diálogo con los sujetos¹⁹; tampoco la comprensión puede ser sometida al mismo tipo de controles que la experimentación; el científico y el lego, por otra parte, poseen el mismo tipo de acceso al mundo de la vida, pues para conocerlo tienen que formar ya parte del mismo. En suma, tanto el científico como el lego necesitan *participar* en los procesos de producción del entendimiento -es decir, deben ser competentes en un mundo de la vida- si desean acceder al conocimiento de algún aspecto del mismo. Esta serie de diferencias que se plantean en el terreno de los modos de acceso al conocimiento del mundo social con respecto a las ciencias físico-naturales plantea, inevitablemente, el problema de la validez del conocimiento social. Sin embargo, Habermas va a intentar mostrar cómo la preocupación por el *sentido* no descarta sino que *está unido* a cuestiones de validez (Habermas 1989:155).

Para esto, Habermas vuelve a considerar el debate epistemológico sobre el estatuto científico de las ciencias sociales. Partiendo de la vieja dicotomía entre 'ciencias de la naturaleza' y 'ciencias del espíritu', expresable en la polémica 'explicación versus comprensión', Habermas confronta al positivismo tanto con el giro post-empirista de la teoría analítica de la ciencia (Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend) como con la renovación de las ciencias sociales (Schutz, Winch, Gadamer). De los primeros, Habermas extrae dos conclusiones: a) los datos que permiten contrastar las teorías no pueden ser descriptos fuera del lenguaje teórico; b) la elección de teorías no se da a través de la falsación (como diría Popper), sino *dentro* de paradigmas, considerados como *formas de vida*. Esto es lo que permite plantear la existencia de una *tarea hermenéutica* en las ciencias naturales, con lo cual la diferencia con las ciencias sociales, ahora, descansaría en lo que Giddens denomina una *doble hermenéutica*: a) coincidente con las ciencias naturales, existe un proceso de interpretación que va de los datos, pasa a las teorías y llega a los paradigmas; pero, además, b) la generación misma de los datos impone tareas interpretativas (Habermas 1989:155-157).

Sin embargo, este camino exige al investigador la participación en un mundo de la

vida; ¿no plantea esto la dificultad de cómo puede ser posible la objetividad de la comprensión si el investigador se encuentra en lo que Habermas llama una *actitud realizativa*, participando en un proceso de entendimiento? Si se advierte la naturaleza siempre contextual del conocimiento, no puede descuidarse el hecho de que, dentro de parámetros históricos, culturales y sociales que será imprescindible entender, *todo actor se expresa con pretensiones de validez*. Esto obliga al investigador social a no poder tratar las aseveraciones de los actores como 'puro fenómeno' (Habermas 1989:159-161).

Esta imposibilidad, unida al problema de entender la validez dentro de estándares comunes de comprensión, hace que el status del científico social y el lego aparezcan como similares. Ahora bien, Habermas procede a distinguir 'hablar' de 'actuar', para que, de este modo, aparezcan las diferencias. De tal manera, los actores directamente implicados persiguen en las prácticas comunicativas cotidianas sus propias intenciones de acción, buscando la consecución de un consenso y coordinando planes de acción para realizar sus propias intenciones. Por su parte, el científico social no persigue intenciones de acción de este tipo, sino que su participación está exigida por su objetivo de comprender una forma de vida social; por lo tanto, su sistema de acción como actor implicado estaría en otro nivel. A esto se llama *participación virtual* (Habermas 1989:161-164).

Habermas se pregunta si el científico social podría prescindir de enjuiciar la validez de las manifestaciones que necesita aprehender de modo descriptivo. La respuesta es negativa: ¿cómo es posible entender un acto de habla si no sabemos *qué es lo que lo hace aceptable*? Y para saber qué es lo que lo hace aceptable, ¿no debe conocer los contextos de acción particulares? Si esto es así, el científico social no puede prescindir de sus obligaciones evaluativas como implicado directo, aunque esté participando virtualmente. Este es el sentido que daba Max Weber a la *interpretación racional*. Sin embargo, el modelo de interpretación de la acción weberiano -teleológica- adolece de la dificultad de que el investigador compara las pretensiones objetivas de éxito del actor con el tipo ideal de acción; esto hace imposible que el actor pueda responder al enjuiciamiento al que se ve sometido (Habermas 1989:164-166). Similares problemas de asimetría interpretativa se presentan en los modelos normativos (Habermas 1989:166-167) y en los dramaturgicos (Habermas 1989:167). Pero en la interpretación basada en la acción comunicativa, agente y observador disponen de la misma competencia interpretativa. El actor posee tres conceptos de mundo (objetivo, social, subjetivo), más su *reflexividad*; esto le permite llevar a cabo una crítica recíproca que haría perder al científico social su posición privilegiada, ya que lo que se hace es exponer la interpretación al mismo tipo de crítica. Las acciones comunicativas no pueden ser interpretadas en dos etapas, es decir, como un decurso fáctico y luego ser comparadas, como pretendía Weber, con un tipo ideal. Ahora, la distinción entre la interpretación descriptiva y la racional carece de sentido, pues esta última es la única que puede iluminar el decurso fáctico. Así, el proceso interpretativo opera en un contexto crítico que es fáctico y contrastativo a la vez (Habermas 1989:167-169).

Las orientaciones sociológicas que han destacado el carácter simbólico de la realidad social, el acceso en términos de comprensión, la necesidad de formas de participación en los contextos en los que se sitúan los saberes pre-teóricos de los agentes implicados, han chocado con el obstáculo de cómo restaurar el papel cognoscitivo del investigador social una vez que se igualan las competencias interpretativas. Schutz ha insistido en destacar la *actitud teórica* del científico social a diferencia de los agentes implicados, como forma de romper con el mundo de la vida, pero Habermas destaca que, al ser un planteo valorativo, queda sin responder su papel metodológico (Habermas 1989:170-173). En la

Etnometodología, la naturaleza indexical del lenguaje y su papel performativo -por sobre el referencial- conducen a una imposibilidad de rebasar los contextos. Si bien muchos trabajos etnometodológicos han tenido el propósito explícito de confirmar la identidad de status entre conocimiento sociológico y conocimiento de sentido común, la dificultad que se cierne es la imposibilidad de trascender el particularismo de los contextos y alcanzar, por ejemplo, contrastaciones intersubjetivas sobre las descripciones (Habermas 1989:174-182). La hermenéutica de Gadamer, por su parte, intenta develar el sentido de una opacidad, formulada en un lenguaje extraño, dentro de una cultura desconocida o en un momento histórico distante, adentrándose en el *horizonte* que la originó; esto lleva a un esfuerzo por parte del intérprete por ampliar su horizonte, al mismo tiempo que el autor debería liberarse de su horizonte contemporáneo, lo que llevaría a horizontes que se funden, en los que se expresaría la utopía hermenéutica del diálogo universal. Pero la unilateralidad de la aplicación de Gadamer -el caso de textos clásicos-, imposibilita ubicar el proceso en un contexto dialógico. En las tres orientaciones, no se advierte cómo el potencial crítico procede de los mismos contextos de acción (Habermas 1989:182-189).

Habermas llama la atención acerca de que el tipo de acción y de estructura de entendimiento analizado no es el caso prototípico con el cual ni el investigador social ni nadie se encuentran habitualmente. Sin embargo, es este modelo el que permite la interpretación tanto de las formas de comprensión alternativas -tales como el mito o la religión-, como de la propia racionalidad occidental, permitiendo así el surgimiento de espacios críticos que frenen la tentación de erigirla como superior y definitiva. Es en este aspecto en el que radificaría su universalidad, prescindiendo enteramente de fundamentaciones metafísicas (Habermas 1989:192).

El análisis habermasiano nos conduce a ubicar la cuestión del diálogo en un lugar distinto al que encontramos en las reflexiones de los antropólogos posmodernos. En primer término, el diálogo es, simultáneamente, un vehículo de acceso al y un modelo interpretativo del ámbito objetual de las ciencias sociales, debido a la naturaleza de este último -el hecho de estar preconstituidos simbólicamente-; en consecuencia, la observación de las conductas deja de ser el camino privilegiado para acceder al mundo social. En segundo lugar, Habermas lo liga a la posibilidad de establecer un modelo metodológico de interpretación de la acción social superador de la asimetría interpretativa que se desprende de los modelos de la acción instrumental, normativa y dramática. Esta ruptura con la asimetría descansa en la posibilidad de replicabilidad que permite el modelo, debido a que el mismo se asocia al tipo de acción -comunicativa- en el cual las partes intentan llegar a acuerdos -aunque transitorios- mediante tomas de postura argumentadas expuestas siempre a la contraargumentación²⁰.

Seguidamente, intentaré mostrar la fertilidad de este enfoque desde el punto de vista de la investigación empírica en Antropología, con material etnográfico que procede de mi propia experiencia de campo. Este posee la particularidad adicional de tratar sobre un grupo profesional de nuestra sociedad -los psicoanalistas- que, reiteradamente, han puesto durante el curso de dicha investigación en cuestionamiento el lugar del antropólogo/investigador.

DIALOGO Y REPLICABILIDAD: EL LUGAR EN EL QUE SUBSISTE UNA ANTROPOLOGIA

Habermas inicia su 'Teoría de la acción comunicativa' afirmando que el problema central de la Filosofía es el de la razón. R. Ulin (1990), por su parte, ha destacado el papel

preponderante que la cuestión de la racionalidad ha tenido a lo largo de la historia de la Antropología. A mi entender, el tema de la racionalidad en Antropología ha sido no sólo adoptado de un modo específico, sino que su lugar en la disciplina ha sido crucial: la Antropología se constituyó en una disciplina que tomó por objeto la pregunta por el estatuto universal o particular de la razón. Originalmente, la problemática abarcó no sólo a los pueblos no occidentales vivientes (llamados 'salvajes' o 'primitivos') sino también a los 'restos/testimonios de culturas desaparecidas, a las costumbres de los grupos campesinos - 'extrañas' ante la mirada urbana- e incluso a los hábitos del pasado occidental, a los cuales Occidente sentía lejanos, desconocidos. También la Historia, y en especial la Historia de las Religiones, así como la tarea de exégesis bíblica y la Filología debieron enfrentar problemas similares. Pero sólo la Antropología, que era deudora de una concepción totalizadora de 'hombre'²¹, era herida al mismo tiempo por la magnitud del descubrimiento de seres que eran 'en apariencia humanos' y, sin embargo, tan distintos a los 'verdaderos' humanos. Este es el problema que se tematizó bajo la forma del debate en torno al llamado pensamiento primitivo, salvaje o mítico. La Etnografía fue su expresión concreta, en el momento en que la disciplina, al profesionalizarse, advirtió reflexivamente que la resolución de su problema constitutivo reclamaba la obtención de evidencias, y el modo en que las mismas eran producidas -es decir, los procedimientos metodológico-técnicos sobre el terreno- retornaban la pregunta fundante, pues obedecían a un principio de encuentro conflictivo de racionalidades. Por ello, las etnografías clásicas se construyeron sobre el problema de la racionalidad, descansando en accesos hermenéuticos, pese a partir, como en Malinowski, de postulados naturalistas en las introducciones metodológicas de las monografías. Siendo mucho más que descripciones de formas de vida social, gran parte de su secreto radicó en que la resolución interpretativa de los problemas de la racionalidad -formulados en términos culturales y sociales concretos- implicaba necesariamente profusas descripciones.

La Antropología se constituyó desde su origen en una disciplina hermenéutica, obligada a ello por la índole de los problemas a los que se enfrentaba. Aún en los casos más extremos de positivismo sociológico, el hecho de tener que vérselas con poblaciones que hablaban lenguajes desconocidos, con formas de organización social y cosmovisiones incomprensibles al observador occidental, impuso la tarea de participar en los contextos de acción bajo la forma del trabajo de campo, y adoptar un interés cognoscitivo hacia dichos grupos sociales. Si bien la Antropología durante mucho tiempo no ahondó en los fundamentos de ese camino elegido, hoy puede verse más claramente cómo llevó a cabo de un modo esencialmente práctico cuestiones que tomaron impulso en el resto de las ciencias sociales recién con la crisis del sistema parsoniano a principios de los sesenta, y del marxismo y el estructuralismo francés a comienzos de los ochenta (Giddens 1987:17).

Fue Geertz (1987) quien destacó el hecho de que el etnógrafo trabajó siempre con interpretaciones o, en sentido estricto, interpretaciones de interpretaciones. Esto obedecía a las razones hermenéuticas apuntadas con anterioridad. Pero debido a la índole de los sistemas de cosmovisión de dichas sociedades, el antropólogo adoptaba lo que se ha denominado una actitud 'caritativa'. Las interpretaciones 'primitivas' -articuladas en torno a términos mítico-religiosos- eran respetadas en sus términos, como expresión de una lógica particular -estructura o sistema social, patrón cultural, etc.- pero aquellas, desde el vamos, no podían competir en un pie de igualdad con las interpretaciones del antropólogo basadas en la ciencia. Así, pese a que se concedía valor cognoscitivo a la visión nativa, no era siquiera posible concebir la posibilidad de que el nativo pudiese evaluar 'objetivamente' su propia cultura²². Por ello, los resultados de los encuentros dialógicos eran vistos como el esfuerzo

de un antropólogo por entender las interpretaciones nativas, que resultaban incomprensibles en principio; de dicho esfuerzo procede cierta reducción fenoménica de las interpretaciones nativas. Se puede disentir con algunas de las soluciones que propusieron algunos etnógrafos clásicos, pero de lo que no hay dudas es que existía un problema de conocimiento a develar. Las culturas primitivas se sustentaban en formas de legitimación que no podían competir en condiciones de igualdad con la ciencia, siendo entonces para dicha antropología, por definición, no-científicas (Evans Pritchard 1976); esto imponía y permitía las tareas de análisis. Además, las sociedades primitivas no podían establecer una disputa directa con el poder colonial, a menos bajo la forma de rebeliones con nulas esperanzas de victoria. El interés en esas comunidades resultaba, así, de una articulación entre lo científico y lo político.

El antropólogo actual, implicado en el conocimiento de una sociedad que de algún modo *siempre es la suya*, ya no puede tratar las interpretaciones 'nativas' del mismo modo. Las expresiones 'nativas' se convierten en voces de resistencia, o en conocimiento experto y autorizado, o en desconfianza, desconcierto, resignación, hartazgo. Las garantías de que el antropólogo sea un conocedor privilegiado por sobre los directos implicados parecen tambalear. ¿Cuál puede ser el papel del antropólogo aquí? Algunos sostienen que se trata de 'narrar la otra historia', o de 'dar voz a los que no tienen voz'²³. Paradójicamente, esta postura asume puntos de contacto con la posmodernidad, al conceder valor acrítico a las aseveraciones de los actores, transformándose en meros portavoces que 'se calzan la palabra del odio', o se mimetizan con ella. Pero, si la sociedad no es una realidad autoevidente, la comprensión de sus procesos requiere de la producción teórica y de la investigación empírica. El antropólogo, en tanto científico social, está comprometido en esta empresa. De todos modos, la Antropología no ha perdido su objeto teórico; sólo se han modificado las condiciones históricas del mismo. Si se acepta como estructurante de la Antropología el problema del estatuto de la racionalidad, hoy más que nunca la lógica conflictiva de la diversidad impone la tarea -concordante con el establecimiento de formas democráticas- de un conocimiento social prudentemente racionalista y universalista, aunque no fundamentalista²⁴.

La imagen clásica del antropólogo lo presentaba como un traductor que mediaba entre la sociedad occidental y la no occidental; mediante el extrañamiento -cuasi natural- intentaba hacer comprensible al entendimiento occidental manifestaciones socio-culturales 'oscuras'. En la actualidad, no sólo el tema de la traducción cultural se encuentra cuestionado (Sperber 1991) sino que, además, lo que ha desaparecido es el destinatario de la traducción: el otro polo de la relación es siempre una parte en disputa. El problema de la comprensión intercultural -reformulado- se halla en el centro, en el corazón de nuestra propia sociedad, como conflicto de intereses y expresión de grupos que demandan participación, en la cuestión de la esfera pública (Fraser 1992). Es una gama diversa y compleja de grupos: viejos que reclaman mejoras en su jubilación, gays, lesbianas y travestis, feministas, grupos ecologistas... El lugar del antropólogo queda sujeto tanto al problema del entendimiento de las formas de vida particulares -como contribución al desarrollo de la teoría social- como a las consecuencias que se derivan de éstas, en tanto quedan indefectiblemente atrapadas en la disputa política.

La Antropología posee sentido si subsisten, socialmente, desafíos a los marcos de racionalidad vigentes. El esfuerzo por generar un extrañamiento metodológico que ponga de relieve los mecanismos constructivos de la cotidianeidad, que propugnan muchos antropólogos como un medio de hallar sentido a las investigaciones desarrolladas en la

sociedad del investigador (Da Mata 1983; Levi-Strauss 1984:7; Lins Ribeiro 1989), debe percatarse de que el debate sobre la racionalidad que constituyó a la disciplina se encuentra vivo, en el núcleo de la contemporaneidad, y con un claro signo político.

En las investigaciones de los posmodernos, subsiste la preocupación por abordar 'otras culturas', como el propio Clifford (1991) lo asegura. Así, lo 'exótico' sigue vinculado a la práctica etnográfica bajo la forma de experiencias profundas del investigador, quien generalmente se inicia en el oficio fuera de su país, en contextos socio-culturales distantes, obligado a residir en ellos largo tiempo. Como estos ámbitos de trabajo de campo coinciden, en realidad, con el llamado Tercer Mundo -más allá del grupo social al que se aborde- siempre estará presente la preocupación del etnógrafo por la asimetría de la relación, que resulta de su condición de intelectual de la nación más poderosa de la tierra y, además, responsable imaginario y no tan imaginario de la situación social y política de aquellos por los que se interesa antropológicamente.

En mi investigación sobre la práctica psicoanalítica en los hospitales públicos, tomo como objeto la relación problemática que el mismo Psicoanálisis tiene con las instituciones en general, y muy en especial con el hospital público. Cuando se pone al descubierto la controversia sobre el tema, sus variantes construidas históricamente, y la presencia efectiva de psicólogos que aspiran a ser psicoanalistas en los hospitales públicos, conservando tanto su posición escéptica como elementos prácticos del Psicoanálisis, emerge con toda su fuerza un dilema en términos de racionalidad (Visacovsky 1991). Al ocuparme de un problema que es percibido y se intenta resolver dentro de los marcos del Psicoanálisis, se presenta la dificultad de tratar como objeto a interpretaciones que no sólo reclaman legitimidad para los implicados, sino que la poseen socialmente, y en mayor medida que la que procura el etnógrafo. No es en el abordaje de las cuestiones profesionales y científicas -con legitimidad y poder desde la ciencia- donde tambalea la Antropología, sino en aquellos aspectos que son cruciales para los implicados. Ahora bien, ¿qué ocurre con la Antropología cuando sus pretensiones de validez son severamente puestas en duda? Durante el trabajo de campo, fueron muchas las ocasiones en las que fui cuestionado por psicoanalistas, quienes, en general, no sólo no mostraban demasiado interés en lo que hacía, sino que muchas veces desdeñaban mis posibilidades de entender el problema que me proponía averiguar. Dado que la cuestión de la práctica del Psicoanálisis en el hospital público posee ya interpretaciones desde la misma teoría psicoanalítica, mi situación, de entrada, debía vérselas con la dificultad de no tomar a las interpretaciones psicoanalíticas como definitivas del problema. Esto era esencial, pues los vínculos posteriores con los psicoanalistas fueron inevitablemente atravesados por esta particularidad. No sólo *me preguntaba por una pregunta* incómoda para el Psicoanálisis -pero que los mismos psicoanalistas se han encargado de aclarar-, sino que esto implicaba tratar con un saber reconocido socialmente, con legitimidad, en ciertos casos omnicompreensivo, y muchas veces con control de recursos materiales y simbólicos. En suma, un saber *profesional*. Esto planteó, de hecho, una relación de asimetría en la que era yo, el antropólogo, el que aparecía decididamente en el lugar social -expresado en el trabajo de campo- del no-reconocimiento. Por ejemplo, un joven psicólogo residente de un servicio de salud mental de un Hospital General del Gran Buenos Aires descalificó, en una entrevista, mi interés por el problema de la posibilidad/imposibilidad de hacer Psicoanálisis en el hospital público, que es la forma en que el propio Psicoanálisis lo define ("yo no me preguntaría si un elefante puede o no caber en una habitación de dos por dos, sino cómo se comporta el elefante allí", dijo en aquella ocasión). En realidad, su aparente desinterés expresaba mejor una decidida toma de partido por la

posibilidad real de ejercicio del Psicoanálisis en el hospital, cuestión en la que se encontraba fuertemente involucrado en tanto residente. Distinta podía ser la visión de un profesional *ad honorem*, con lazos menos estables, más difusos, con la institución. Además, no podía pedirle que entendiese fidedignamente *mi problema* de investigación, sino que -reflexioné- lo que hizo fue interpretarlo dentro de la polémica que lo constituía en tanto psicoanalista. Este mismo psicólogo me preguntaba hacia el final de la entrevista, al igual que tantos otros, por mis hipótesis, y se ofuscaba ante la diversidad de la información con la que yo debía tratar ("¡son tantas variables, que no sé cómo vas a hacer!"). Si en otros contextos la tarea de investigación del antropólogo puede disimularse con las conversaciones y charlas cotidianas, aquí resultaba intolerable, pese a los enormes parecidos que existe entre la Antropología y el diálogo psicoanalítico. Mi interlocutor partía de la idea de que 'hacer investigación' es una actividad que ya posee una y solo una definición social aceptable²⁵, y el modo en que yo la llevaba a cabo no sólo colisionaba con dicha definición, sino que me hacía poco predecible desde su marco de expectativas. Estos llamados de la 'voz autorizada' se repitieron en otras circunstancias, como cuando otro psicólogo/psicoanalista lacaniano de un servicio de Psiquiatría de un Hospital General de la Capital Federal apenas se interesó por el tiempo que yo llevaba estudiando el problema: tomó profesoralmente la palabra y se dedicó por más de una hora -sin verse interrumpido- a explicarme con paciencia de padre viejo los problemas que me azotaban, y que "hacía largo tiempo que habían dejado de ser un problema". Cuando llegó a la cuestión de 'hacer Psicoanálisis en el hospital', dijo "bueno, aquí hay un problema...". Nuevamente, el Psicoanálisis tenía la primera y la última palabra en el asunto. Se ha insistido acerca de la necesidad de que el etnógrafo se aproxime al mundo nativo como alumno, antes que maestro. Pero este posicionamiento es algo muy distinto del 'rol de alumno' que puede llegar a desempeñarse cuando el etnógrafo se involucra en relaciones socialmente definidas como 'pedagógicas'.

Esta tarea de imposición de límites quedó expuesta con nitidez durante unas Jornadas sobre 'Instituciones' realizadas en 1991 en Buenos Aires. Allí, fui invitado a una mesa denominada 'Psicoanálisis Instituciones y Poder', que compartí con León Rozitchner, Robert Castel y el psiquiatra Ricardo Arias. En el momento de las preguntas del público, una psicóloga que dijo trabajar como psicoanalista en un hospital público expresó, muy molesta, que

"es increíble que un antropólogo no hable una palabra del poder. Porque yo no necesito que un antropólogo me venga a decir si lo que hago en el servicio está bien o mal; yo lo necesito, por ejemplo, para que me diga si puedo aplicar o no el "Complejo de Edipo" a un villero que se atiende en el Hospital".

Cuando milagrosamente pude responder, dije:

"Creí haber hablado todo el tiempo del poder. Yo también coincidí en que es una cuestión esencial. Pero me resulta llamativo este reclamo enjundioso por 'hablar del poder' y, al mismo tiempo, fijar los límites sobre lo que puede o no hacer un antropólogo en el hospital".

¿Por qué razón tamaño enojo? ¿Por qué yo no habría hablado del poder? ¿Qué me obligaba a 'hablar de él'? Mi exposición había consistido en poner de manifiesto mi objeto de investigación, es decir, en mostrar cómo la pregunta que los profesionales se realizan en

torno a su práctica hospitalaria gira en torno al eje posibilidad/imposibilidad de hacer psicoanálisis en el hospital, y cómo la misma puede ser objeto de indagación antropológica. Lo que hice fue asumir una *posición*, que consistió en mostrar una problemática, dejando abierta su solución por tratarse de una investigación en curso. Pero mis compañeros de mesa *ocupaban otro lugar*, en particular Rozitchner y Castel: se trataba de intelectuales reconocidos, famosos, a los cuales el público había concurrido a escuchar 'con devoción', 'con sagrado respeto'. Sus nombres y sus trayectorias eran 'poderosas', quizá porque se enlazaban con una historia de compromiso y lucha política. Obligadamente, sus exposiciones debían ser notablemente diferentes a la mía. Rozitchner eligió el lugar crítico de la polémica política, utilizando el tema convocante de la mesa para referirse a la coyuntura socio-política nacional. Castel, por su parte, conocido por sus trabajos críticos sobre el psicoanálisis, apenas tuvo tiempo para aclarar que "hacía ya mucho tiempo que no frecuentaba el tema". A su vez, Ricardo Arias conseguía unir su práctica en cárceles con la represión de la última dictadura militar y el indulto a los ex comandantes. Los tres coincidían en cuestionar las formas 'sumisas', 'blandas', 'no comprometidas' del Psicoanálisis, y reivindicando, por el contrario, su potencial crítico. *Esto era lo que el auditorio deseaba y podía escuchar*. Así, un fervoroso y prolongado aplauso coronó las respectivas intervenciones de Rozitchner y Castel; ellos habían conseguido consenso y persuasión de su auditorio desde mucho antes de comenzar a hablar, logrando ese estado de 'comunidad' al que se refiere Durkheim. Ambos parecían simbolizar una tradición ideológico-política con la que el público se identificaba, actualizándola mediante un ritual que, a su vez, permitía tomar posición ante el presente. Quien quedase fuera de los límites 'sagrados' creados en el espacio ritual, corría el riesgo de ser ignorado -condenado a la inexistencia- o de ser interrogado por una presencia y por una actuación que, finalmente, podían llegar a poner en peligro la eficacia del ritual. La razón de este 'peligro' estribaba en que la delimitación del espacio 'sagrado' permitió, a su vez, la caracterización del 'enemigo', y por ello resultaba intolerable cualquier intento de presentación que no adoptase esta lógica, pues podía llegar a tornar confusos los límites entre 'amigos' y 'enemigos'.

Los obstáculos para diseñar un lugar etnográfico se continuaban, además, con la particularidad de que la audiencia²⁶ estaba conformada mayoritariamente por 'nativos'. ¿Qué espera el asistente a un congreso científico del expositor al que va a escuchar, seguramente un investigador? Espera *un saber*. Lo paradójico es que el punto de partida del antropólogo es el mundo de la vida en el que los 'nativos' (psicoanalistas en la ocasión) se encuentran inmersos. No se trataba aquí de hacer comprensible un modo de vida extraño -Trobriandés o Nuer- a una audiencia occidental integrada por científicos/antropólogos, sino de transformar en extraño el modo de vida 'seguro' de una audiencia que era a la vez objeto de la investigación. Aquí, comparecí ante lo que podría asimilarse a una asamblea 'nativa'. El lugar de saber que se nos supuso en tanto científicos, investigadores y/o ponentes de un congreso, probablemente se vió frustrado por el hecho de que la exposición, necesariamente, recreó los contextos en los cuales la misma investigación se desarrolló, sólo que ahora el antropólogo debía *decir algo*. Y este *decir algo* es lo que condujo la empresa a un lugar complejo: el antropólogo participa pero no pertenece al mundo nativo, con lo cual sus posturas no pueden quedar circunscriptas a la lógica intrínseca de ese mundo, ya que intenta conocer *qué es lo que lo hace posible, aceptable*²⁷.

¿Qué ha de hacer el antropólogo en situaciones como estas? A mi entender, *sólo puede reforzar su apuesta*: si mi intervención para responder a la psicóloga puede parecer sólo la réplica de quien busca con empeño retener la autoridad, también es un intento por

remarcar el *lugar del antropólogo*, instalando una nueva pregunta que, si bien tenía pocas posibilidades de ser respondida de modo inmediato, estaba dirigida a la 'escucha' del auditorio. Esta pregunta resultó 'nueva' porque interrumpió la obstinada repetición mediante la que se auto-presentaba el mundo nativo. Si los textualistas ven en esto la conservación del poder aural, yo veo, por el contrario, un modo analítico-descriptivo en el que aflora la *posición del etnógrafo*, delimitando un nuevo espacio de diálogo al que, sin embargo, no es sencillo ingresar. Sólo así puede entenderse cómo lo acontecido en las Jornadas puede pasar a ser un 'campo' en el que ha 'trabajado' un etnógrafo²⁸.

Con lo expuesto, no sólo quiero mostrar que el antropólogo se encuentra en muchas situaciones de campo en una relación asimétrica en la que él es la parte débil. Tampoco quiero detenerme en los problemas acerca del 'hacer Antropología' con grupos profesionales, intelectuales o científicos, o con los sectores sociales dominantes. En un sentido más profundo, lo que se pone de manifiesto es que el problema sigue siendo el análisis de la reflexividad en el trabajo de campo, porque de lo que se trata es de entender el por qué en los casos narrados me encuentro en situaciones desventajosas, de asimetría, de descalificación. Esto no debe ser entendido como un intento por invertir las asimetrías: un análisis de la reflexividad debe mostrarse *despiadado* con el antropólogo mismo. Así, es la voz del antropólogo -entendida como el análisis de la reflexividad- la que debe operar en vías de hacer inteligible su situación en los contextos concretos de acción, pues son aquí los mismos nativos los que ya se han encargado por otros medios de hacerse escuchar -sin necesitar de la escritura mediadora del etnógrafo- pues sus voces *ya son en algún modo* palabra autorizada.

CONCLUSIONES

Quedan aún preguntas inquietantes al modelo comunicativo. ¿Cómo contribuyen al proceso de investigación las tomas de postura con pretensiones de validez de sujetos no ya meramente objetivados, sino concebidos como *oponentes críticos*? Y retornando a las preocupaciones posmodernas, ¿qué papel le cabe al investigador como 'autor', cuando su status privilegiado ha sido abolido?, ¿qué formas narrativas deberían adoptar los informes?

Como se recordará, la crítica posmoderna veía al observador/etnógrafo como un 'reductor' de los nativos/actores al status de cosa/objeto, como efecto de la combinación de un modelo positivista (aunque se presentase como 'simbólico') con la tecnología represiva de la escritura monológica/realista. De lo que se trataba, entonces, era de des-cosificar al nativo/actor mediante formas de escritura no represivas, como la dialógica y la polifonía. Empero, esta argumentación no permitía escapar de la paradoja a que llevaba reconocer la omnipresencia del autor; como hemos visto, este poder aural aparece sobreestimado, en detrimento de otras formas concretas que adopta el poder. Se señaló la influencia decisiva que puede tener en esta corriente su sujeción a la tesis saussuriana de la arbitrariedad del signo lingüístico, que la lleva a no problematizar las diferencias entre textos de ficción y descripciones verídicas. Ligado a esto, la escritura ocupa un lugar privilegiado en detrimento del lenguaje ordinario.

Por el contrario, la argumentación habermasiana permite replantear el papel del diálogo en la etnografía: a) ligándolo nuevamente a un proceso de investigación en el que existen propósitos de conocimiento por parte de un científico social; b) al mismo tiempo, permite escapar del pesimismo anti-realista en el que las 'voces' nativas sólo pueden aspirar a integrar un *mosaico* pintoresco junto a la palabra del etnógrafo, sin saber a ciencia cierta

qué papel han jugado en la construcción de un conocimiento particular; c) reubica el problema del diálogo en los contextos de acción, con lo cual se reestablece la especificidad e importancia del trabajo de campo; d) tanto las posibilidades crítico-teóricas del investigador como las críticas de los directos implicados se apoyan en las mismas posibilidades reflexivas que proceden de los contextos de acción; e) las acciones crítico-reflexivas de los directos implicados no anulan las posibilidades teóricas del investigador, sino que contribuyen a profundizarlas y son el mecanismo obligado mediante el cual se conforman las interpretaciones en las situaciones interactivas del trabajo de campo. En Habermas, existe un análisis del proceso interpretativo conectado tanto a modelos posibles de acción social como a pretensiones de validez interpretativa. Una vez demostrada la asimetría que se desprende de los diferentes modelos de acción, su superación no es tarea de mejores formas de representación textual o 'evocación', sino *del mismo proceso de constitución contextual de la interpretación*. La 'voz de los otros' es dato y contraste a la vez en el mismo proceso racional de interpretación. Esto hace que no sea indispensable mostrar como antinómicas la búsqueda de formas de investigación social democráticas, y el lugar cognoscitivo del investigador. Lo que se hace es restituir el papel reflexivo de los agentes implicados que contribuyen, apropiándose de las interpretaciones profesionales, a expandir tanto sus posibilidades comprensivas como las nuestras. Así, el investigador puede percatarse reflexivamente de este proceso -que, además, siempre es concreto y complejo- si acepta las consecuencias que se derivan de la interpretación basada en el modelo comunicativo.

Como había señalado Sangren, la escritura no interrumpe el círculo dialógico. Así como el antropólogo no puede contentarse con oponer las interpretaciones nativas y las propias, soslayando el hecho de que tanto unas como otras pertenecen a ordenes diferentes, como tampoco puede obviarlas, *su posición* -no su rol- le exige tomas de posturas. Pero estas no clausuran las polémicas, sino que las mismas continúan tanto al interior de la comunidad antropológica, como a través de los implicados directos constituidos en público-lector de sus imágenes. Mas son aquí los 'Otros', los 'nativos' -que podemos ser 'Nosotros' tan pronto como abandonamos la posición del etnógrafo- quienes han de ocuparse en constituir estas arenas de debate público, en disputa ahora por la *validez de sus pretensiones* desde las circunstancias sociales concretas.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo tiene como punto de partida el seminario sobre 'La Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas', dictado por el Dr. Osvaldo Guariglia durante el primer cuatrimestre de 1992 en el Instituto Di Tella. Agradezco al Dr. Guariglia, quien efectuó una aguda lectura del presente trabajo desde la mirada de la Ética. También la Licenciada Cecilia Hidalgo realizó una minuciosa lectura de este material, en particular del análisis empírico aquí presentado. Me siento en deuda igualmente con mis colegas de la materia 'Metodología y Técnicas de la Investigación de Campo', de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en especial con las Profesoras Licenciada Graciela Batallán, M.A. Rosana Guber y Licenciada Laura Yugman.

NOTAS

¹ Marcus y Cushman (1991) señalan como objetivo de la reflexión etnográfica la necesidad de

desmitificar el bajo de campo antropológico, en particular su carácter secreto frente al público, confrontándolo con sus pretensiones científicas.

- ² Con el calificativo de 'realista' se alude de modo impreciso a la producción situada a partir de la instauración del trabajo de campo etnográfico 'profesional' (con las experiencias de B. Malinowski en las Trobriand), extendiéndose hasta principios de los ochenta con las primeras etnografías llamadas 'críticas' y 'experimentales' (Clifford 1991). Como se advierte, la denominación también incluye a las etnografías interpretativas.
- ³ Marcus y Cushman definen la etnografía como "un informe que resulta del hecho de haber realizado trabajo de campo, una actividad relativamente indisciplinada cuyo folklore ha conferido identidad a una disciplina académica. Hacer trabajo de campo es algo muy distinto a representarlo en una etnografía; pero así como ciertas convenciones de documentación señalan un trabajo como historia, del mismo modo la evidencia del trabajo de campo -aunque sólo sea escrita en un texto- señala un trabajo como etnografía. Debemos ocuparnos, en consecuencia, de la representación del trabajo de campo en textos, pero es válido excluir aquí lo que realmente sucede en el campo. Más aún, por mor de la simplicidad, no consideramos la relación sumamente interesante entre la producción de un texto etnográfico publicado y sus versiones escritas preliminares en forma de notas de campo, disertaciones o artículos" (Marcus y Cushman 1991: 173-174).
- ⁴ Clifford postula que el método 'científico' inaugurado por Malinowski presenta los mecanismos narrativos básicos de *persuasión*: 1) la figura del investigador profesional; 2) el uso de la lengua nativa; 3) el privilegio de la observación, lo que trae como consecuencia una conceptualización de la cultura como gestos, ceremonias, conductas, aunque calificada como «participante», ya que lo que se pretende es capturar el punto de vista nativo; 4) el uso de 'atajos' teórico-conceptuales; 5) la selección intencional de acceder al 'todo' a través de instituciones que lo reflejarían; 6) una concepción de la cultura como totalidad sincrónica, que excluiría la historicidad (Clifford 1991). Probablemente, Clifford no esté en desacuerdo con respecto a la analogía que es posible encontrar entre el modelo de Malinowski y el método experimental; Malinowski (1986: 19-42) pretende, en su crítica a los cronistas no profesionales, formular un método que permita al etnógrafo obtener sus propios datos, ante todo, porque de esa manera sería posible controlar las condiciones de relevamiento de modo directo, y en su contexto 'natural'.
- ⁵ Clifford (1991 :143) llega a referirse al mito del trabajo de campo, e incluso a que "su relación con la antropología no es permanente ni necesaria".
- ⁶ Habermas, en su análisis de Gadamer, define a la hermenéutica como *interpretación de excepción*, precisamente porque "fragmentos relevantes del mundo de la vida se vuelven problemáticos, cuando las certezas del propio trasfondo cultural se vienen abajo y los medios normales de entendimiento fracasan" (Habermas:1989:183). Por otra parte, también Habermas reconoce la exigencia hermenéutica de la antropología, impuesta por la índole de su objeto (Habermas 1990:232).
- ⁷ En *Los argonautas...*, Malinowski (1986:40) asegura "Así, pues, podríamos enunciar el tercer precepto del trabajo de campo de la siguiente manera: descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más convincente. ¿Cuál será el método a seguir? -de nuevo en este caso la escuela de Cambridge, con Haddon, Rivers y Selignam, se sitúa en primera fila de la etnografía inglesa- siempre se han esforzado por citar *verbatim* las declaraciones de importancia

crucial. También han recogido los términos indígenas de clasificación -sociológicos, psicológicos y profesionales-, y han suministrado el contorno verbal del pensamiento indígena con la máxima precisión posible. El etnógrafo puede dar un paso adelante en esta dirección si aprende la lengua indígena y la utiliza como instrumento de investigación".

- ⁸ Reynoso (1991b:51) efectúa una interesante comparación entre el estilo de Tyler y el ocultismo, aunque discrepamos con la extensión de su crítica a Jacques Lacan. De igual modo, S. Sangren encuentra notables similitudes entre el posmodernismo -en tanto discurso de la crisis- y los discursos milenaristas (Sangren 1992).
- ⁹ Me refiero a la respuesta que da Tedlock a Tyler, quien le reprochaba el ser un iluso que creía poder escapar de la represión autoral mediante la dialógica. Tedlock replica preguntándole qué sucede al escribir el relato que nos ofrece una víctima de una represión a manos de soldados norteamericanos (Tyler 1991b; Tedlock 1991b:296; Reynoso 1991b:41). También Marcus y Cushman (1991:190) aceptan la paradoja de que la escritura dialógica sigue estando atrapada dentro de las estrategias autorales, pero, de todos modos, intentan permanecer cerca del material de procedencia de los textos culturales, especialmente poniendo de manifiesto el carácter negociado de la experiencia etnográfica.
- ¹⁰ Ya Marcus y Cushman (1991:203) habían señalado que "con la perspectiva histórica, una perspectiva retórica podría ser una dimensión analítica autónoma de la evaluación crítica de las etnografías, pero de ningún modo un sustituto de una evaluación complementaria de la lógica y de la evidencia de las afirmaciones de un texto". David Jacobson (1991:114), quien desarrolla su concepción de las etnografías como argumentos³-siguiendo a Toulmin- invierte los términos: el análisis retórico no debería ser desechado, pero sólo debe obrar como complemento de la fuerza lógica y las evidencias aportadas, advirtiendo, empero, las diferencias que se persiguen en el análisis de la narrativa a través de la crítica literaria, y de los razonamientos mediante el estudio de las pretensiones y las evidencias.
- ¹¹ Para el concepto de *reflexividad*, véase a M. Hammersley (Hammersley 1984), P. Willis (1984), Ch. Briggs (1986: 119-120), R. Guber (1991:178-179), G. Batallán y F. García (1992). Una versión crítica de las 'etnografías reflexivas' puede verse en D. Jacobson (1991:24, 116-122). Compárese con el uso que el concepto posee en Etnometodología, donde tiene un sentido muy especializado (Coulon 1988:40-44; Wolf 1988:128-136). Véase, además, la posición al respecto de Giddens (1977).
- ¹² Si en Habermas 'se dialoga' para alcanzar acuerdos, en Tedlock no se entiende para qué se dialoga. Se supone que para comprender. Ahora bien, esto es imposible si se concibe toda forma de acuerdo como una violencia a la voz del 'Otro'. Tedlock subestima los valores de validez, la fuerza argumentativa y las posibilidades de aceptación y reconocimiento de las pretensiones de validez. Pero si se consideran los acuerdos como parciales y provisorios, garantizan -si aún se sigue sospechando de ellos que son meras técnicas de dominación-, al menos, la postergación de la violencia real que concluye con la destrucción del otro.
- ¹³ Recordar, por ejemplo, el notable pasaje de Malinowski (1986:388-393) en *Los Argonautas...*, donde mediante sus conversaciones con los trobriandeses llega a la conclusión de que estos no pueden responder por el origen de la magia porque esta...carece de origen.
- ¹⁴ Me refiero al punto 3.2. del capítulo I, "Tres conceptos de acción, diferenciados según las relaciones actor-mundo" (Habermas 1989:122-146).

- ¹⁵ El representante sociológico por excelencia de este modelo de acción es, sin duda, Durkheim. En Antropología, el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown o la aproximación neo-durkheimiana de Mary Douglas son buenos ejemplos del modelo normativo de acción.
- ¹⁶ Se trata, básicamente, de la propuesta de Erving Goffman (1970, 1973 y 1981), a veces equivocadamente denominada 'interaccionismo simbólico', y la del antropólogo Gerald Berreman (1962).
- ¹⁷ En forma análoga, la cuestión es planteada por Geertz (1987).
- ¹⁸ En antropología, Radcliffe-Brown (1986:226) es quizá el mejor ejemplo de un conductismo sociológico basado en la observación naturalista. Como se ha mostrado en otro lugar (Visacovsky 1993), no debe confundirse el modelo observacional-conductista con la *observación participante*, que aunque deudora de aquella, la supera. Discusiones al respecto pueden verse en Guber (1991), Batallán y García (1992) y Ladislav Holy (1984).
- ¹⁹ Debe observarse, sin embargo, que desde un punto de vista estrictamente metodológico, el modelo de interpretación basado en la acción comunicativa no parece oponerse a los otros modelos de interpretación de la acción. En verdad, no es a tipos específicos de acción social a lo que se refiere, sino que parece un modelo en el que las interpretaciones de los otros tipos de acción pueden ser tematizados comunicativamente. Es decir, el modelo de interpretación de la acción comunicativa puede subsumir a los restantes modelos antes que disolverlos.
- ²⁰ Esto se puede apreciar más nítidamente en el concepto de cultura de E.B. Tylor. Pese a que reiteradamente se ha interpretado el concepto subordinándolo unilateralmente al modelo evolucionista del que formaba parte, constituyó históricamente una conquista, pues la cultura pasó a designar un constituyente universal de la humanidad. Si bien no se encontraba distribuida en forma equitativa, trazaba el límite con la animalidad. Cf. al respecto García Canelini (1982).
- ²¹ "Ningún indígena, ni el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicancias sociológicas. Si se le preguntara a uno de ellos qué es el Kula, contestaría dando unos cuantos detalles, tendiendo más hacia un relato de experiencias personales y puntos de vista subjetivos sobre el Kula que a algo parecido a la definición precisa que hemos dado aquí. Ni siquiera se puede obtener una exposición parcial coherente. De hecho no tienen una visión de conjunto; participan en la empresa y no pueden ver el conjunto desde fuera" (Malinowski 1986:96).
- ²² Por ejemplo, en algunos trabajos inspirados en E.P. Thompson.
- ²³ Ver el reciente análisis de M. Stauch sobre el papel crucial de las ciencias sociales en la construcción de la democracia (Stauch 1992).
- ²⁴ Holy (1984) señala que en las investigaciones de Wax sobre japoneses americanos confinados en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, y de Powdermaker sobre la vida en Hollywood, debieron usar entrevistas estructuradas para establecer el rol de investigador.
- ²⁵ Agar (1991) ha planteado el hecho de que las etnografías puedan diferir en función de la audiencia a que apuntan; esta dificultad adquiere particulares características cuando dicha audiencia deja de ser el grupo limitado de colegas profesionales, debido a que el encuentro entre las tradiciones científico-profesionales y las de los legos suele resultar conflictivo. Los nuevos campos de desarrollo de la etnografía -no ya circunscriptos a las llamadas 'culturas primitivas', o al campesinado o los 'pobres urbanos'- han tenido el efecto de que los actores sociales protagonistas, convertidos en público de lectores o audiencia, impongan nuevos límites. Por su parte, en un

artículo reciente, Faye Ginsburg (1992) se pregunta qué puede significar la adopción del famoso 'punto de vista nativo' cuando el llamado 'otro' es un actor que participa de conflictos sociales y políticos en nuestra propia sociedad, y los propios investigadores se encuentran comprometidos con ellos. Ginsburg señala que cuando exponía su investigación sobre las militantes de base del movimiento *antiabortista right-to-life* en los Estados Unidos, sus colegas antropólogos - autodefinidos como 'intelectuales de izquierda pro-abortistas' y, por lo tanto, enemigos de los *right-to-life*- sospechaban sobre la posibilidad de que ella se hubiese transformado en 'uno de ellos'.

²⁶ Hay aspectos ligados a un estereotipo de antropólogo que permiten develar tanto definiciones étnico-clasistas del 'paciente hospitalario', como la naturaleza de la práctica profesional psicoanalítica. No sólo se manifestó en la ocasión la dimensión del poder que poseía una psicóloga en relación a un antropólogo; cobró claridad el trabajo de puesta de límites que profesionalmente lleva a cabo dicha práctica, en especial si se trataba de abordar a los mismos profesionales. Por lo que corroboré en otros contextos de actividad psicoanalítica, no sólo la Antropología es asociada al 'problema del etnocentrismo', sino también a los 'primitivos', obviamente transmutados en los 'bolivianos, paraguayos, villeros que van al hospital'. El llamado de la psicóloga enojada a dedicarnos a 'lo que nos corresponde' nos pone de manifiesto la concepción que poseen del mundo hospitalario. Así, para gran parte de los psicoanalistas, el hospital parecería representar una experiencia transcultural; pero el antropólogo puede, mejor que corregir al psicólogo sobre sus nociones anticuadas de 'cultura', percatarlo de que allí subsiste un punto irresuelto, en el cual el psicoanalista pierde confianza en sus posibilidades. En definitiva, más allá de las declaraciones con que muchos intentan disipar el problema ("lo central, en el consultorio privado o en el hospital, es la escucha"), el hospital se sigue presentando como 'lo Otro', 'extraño', 'ajeno' al Psicoanálisis.

²⁷ Me refiero a que el 'campo' es una construcción teórico-fáctica que requiere de un posicionamiento para ser producido.

BIBLIOGRAFIA

Agar, Michael.

1991. Hacia un lenguaje etnográfico. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Reynoso, Carlos (comp.) pp. 117-137. México, Gedisa.

Batallán, Graciela y José Fernando García.

1992. Antropología y participación. Contribución al debate metodológico. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 1: 79-89, Buenos Aires, Colegio de Graduados en Antropología.

Berremán, Gerald D.

1962. Behind Many Masks. *Society for Applied Anthropology*, 4. Washington D.C.

Briggs, Charles L.

1986. *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge, Cambridge University Press.

Da Mata, Roberto.

1983. *Relativizando: Uma introducao a Antropologia Social*. Petrópolis, Editora Vozes.

Dwyer, Kevin

1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*. Illinois, Waveland Press, Inc./Prospect Heights.

- Clifford, James.
 1986. Introduction. Partial Truths. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George Marcus editores, pp. 1-26. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
 1991. Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de las antropología posmoderna*. Reynoso, Carlos (comp.) pp. 141-170. México, Gedisa.
- Coulon, Alain.
 1988. *La Etnometodología*. Madrid, Cátedra.
- Evans-Pritchard, Edward Evan.
 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama.
- Fraser, Nancy.
 1992. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. En *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun (ed.), pp. 109-142. Massachusetts, The MIT Press.
- García Canclini, Néstor.
 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva Imagen.
- Geertz, Clifford.
 1987. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Geertz, Clifford, pp. 19-40. Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony.
 1977. *Studies in Social and Political Theory*. London, Hutchinson University.
 1979. *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction in social analysis*. London, The Macmillan Press.
 1987. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu.
 1991. El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. En *La teoría social, hoy*. Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros, pp. 254-289. México, Alianza.
- Ginsburg, Faye.
 1992. Quand les Indigènes sont nos voisins. *L'Homme* 121 (1): 129-142, Paris, Navarin éditeur.
- Goffman, Erving.
 1970. *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu.
 1973. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
 1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Güber, Rosana.
 1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Posmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Legasa.
- Habermas, Jürgen.
 1989. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires, Taurus.
 1990. *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires, Taurus.
- Hammersley, Martyn.
 1984. Reflexividad y naturalismo en la Etnografía. *Dialogando* 4: 44-54, Santiago de Chile, Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas.
 1993. The rhetorical turn in ethnography. *Social Science Information* 32 (1):23-37, London, SAGE.

- Holy, Ladislav.
1984. Theory, Methodology and Research Process. En *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*. Ellen, R.F. (comp.), pp. 13-34. London, Academic Press.
- Jacobson, David.
1991. *Reading Ethnography*. State University of New York Press.
- Levi-Strauss, Claude.
1984. La familia. En *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Claude Lévi-Strauss, Melford Spiro y Kathleen Gough (comp.), pp. 7-49. Barcelona, Anagrama.
- Lins Ribeiro, Gustavo.
1989. Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social* 1 (2):65-70. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Malinowski, Bronislaw.
1986. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini (2 vol.).
- Marcus, George E. y Dick E. Cushman
1991. Las etnografías como textos. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 171- 213. México, Gedisa.
- Rabinow, Paul.
1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George Marcus editores, pp. 234-261. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald.
1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Reynoso, Carlos
1991. Presentación. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Reynoso, Carlos (comp.), pp. 11-60. México, Gedisa.
- Sangren, P. Steven.
1992. Rhetoric and the Authority of Ethnography. "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts. *Current Anthropology* 33 (Supplement):277-307. Chicago, The University of Chicago Press.
- Sperber, Dan.
1991. Etnografía interpretativa y antropología teórica. *Alteridades* 1: 111-128. Iztalapa, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Stauch, Marvin.
1992. Natural Science, Social Science, and Democratic Practice. Some Political Implications of the Distinction between Natural and the Human Sciences. *Philosophy of the Social Sciences* 22 (3): 337-356. Toronto, York University.
- Tedlock, Dennis.
1991a. Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 275-288. México, Gedisa.
1991b. Sobre la presentación del discurso en el discurso. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 295-296. México, Gedisa.
- Tyler, Stephen A.
1991a. La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto. En *El surgimiento*

- de la antropología posmoderna, Carlos Reynoso (comp.), pp. 297-313. México, Gedisa.
- 1991b. Acerca de la "descripción/desescritura" como un "hablar por". En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 289-294. México, Gedisa.

Ulin, Robert C.

1990. *Antropología y Teoría Social*. México, Siglo Veintiuno.
1992. Beyond explanation and understanding: anthropology and hermeneutics. *Dialectical Anthropology* 17:253-269. Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

Visacovsky, Sergio Eduardo.

1991. ¿Qué sabe la teoría de sí misma? La cuestión de las relaciones del psicoanálisis con el hospital desde la lógica de las prácticas. *Cuadernos De Antropología Social* 5: 105-132. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
1993. Metodologías cualitativas de investigación. En *Evaluación de proyectos de desarrollo*. Beatriz Cuenya y Marcela Natalicchio (ed.). Buenos Aires, Humanitas-CEUR-GADIS (en prensa).

Willis, Paul.

1984. Notas sobre método. *Cuadernos de Formación Docente* 2:5-14 Santiago de Chile, Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar.

Wolf, Mauro.

1988. *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.