



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La inocencia perdida de la antropología

Los procesos constructivistas del conocimiento antropológico

Autor:

Pérez, Gustavo A.

Tutor:

Kalinsky, Beatríz

1992

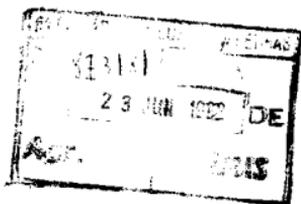
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



*Departamento de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires*

**LA INOCENCIA PERDIDA
DE LA ANTROPOLOGIA**

Los procesos constructivistas del conocimiento antropológico

GUSTAVO A. PEREZ

Junio 1992

INDICE

- v **Agradecimientos.....4**
- v **1 a. Introducción no convencional: Presentación provocativa..6**
- 1 b. Introducción convencional.....9**
 - La construcción de la realidad.....11
 - El problema de la realidad inventada: Su pertinencia...15
 - Algo más sobre nuestras "otras" realidades.....16
 - Cerrando el círculo introductorio: Desilusión y
desengaño.....18
- v **2. Estrategias de construcción y generación de datos.....20**
 - La construcción del objeto: Del "empirismo ingenuo"
al "constructivismo inocente".....20
 - Las "miserias de la metodología". (Parte I). La
construcción metódica del objeto de estudio.....23
 - Las determinaciones estructurales del
constructivismo. ¿Límites o aperturas?.....26
- v **3. La "Revolución posmoderna": La construcción de textos....30**
 - La desestructuración del conocimiento
etnográfico: Las etnografías como textos.....30
 - Acerca de la "autoridad etnográfica". De la construcción
de textos a la construcción de realidades.....33
 - Reconsideración de la antropología posmoderna:
"Adiós a la inocencia...Adiós a la verdad".....36
- v **4. La construcción antropológica de la realidad.....39**
 - Acerca del constructivismo radical: Supuestos y
definiciones.....39
 - "Develando la realidad".....41

La construcción de la realidad en el relato etnográfico.....	44
Una construcción en la teoría antropológica: "La cultura de la pobreza". Del "modelo conceptual" al "ente".....	47
"El antropólogo inocente": ¿Anti-etnografía o etnografía "realista".....	51
La "fuerza de los sentimientos" y la construcción del "campo".....	56
5. La construcción de mi realidad -parte I- : Autoetnografía del conocimiento.....	60
Sobre la necesidad de una autoetnografía.....	60
En la búsqueda de la certeza perdida:	
Mi "idilio" con la epistemología.....	62
¿Antropología o ficción?: Entre la certeza y el sinceramiento.....	65
6. La construcción de mi realidad -parte II- :	
Postales de San Martín de Los Andes.....	70
Obertura: La historia de esta "hoja de ruta".....	70
Primer acto: Volver, partir, llegar.....	72
Segundo acto: "Estando allí".....	73
Tercer acto: Etnografía de los afectos.....	76
Intervalo: Las "miserias de la metodología"(Parte II)..	78
Cuarto acto: "La verdad de las mentiras" y el regreso..	80
7. Comentarios finales: Las construcciones de una antropología creacionista.....	86
Notas.....	90
Bibliografía citada.....	98
Resumen.....	107

AGRADECIMIENTOS

Deseo testimoniar mi gratitud a Beatriz Kalinsky, quien fue la directora de esta tesis, por haberme brindado su amistad, dedicación y paciencia en su elaboración. Mi deuda para con ella trasciende las fronteras del presente trabajo y se generaliza a los últimos tres años de mi formación académica en los cuales aprendí a admirarla y respetarla como gran profesional y excelente persona.

También deseo reconocer los siempre sabios y lúcidos aportes de Félix G. Schuster, gracias a quien descubrí en la epistemología a una fuente inagotable de interrogantes acerca de la naturaleza del conocimiento.

Mario Rabey es otra de las personas que ha ejercido en mi formación una fuerte influencia, devolviéndome el "placer de hacer etnografía" así como por sus inquietantes comentarios sobre la profesionalización de la antropología.

Quiero mencionar también a Wille Arrúe, médico generalista del Hospital Ramón Carrillo de San Martín de Los Andes, a quien considero mi "maestro de trabajo de campo", además de ser una maravillosa persona. Con él y con toda la gente del Equipo de Atención Primaria y Salud Mental del mencionado hospital tengo una inestimable deuda por el entrañable afecto que me brindaron durante mi trabajo allí.

Mariana Caram, Diana Rossi y Vivian Spoliansky han sido mis "interlocutoras antropológicas" más cercanas, habiendo compartido con ellas varios años como compañeros de estudio y

de amistad.

También quiero mencionar a Marcelo Beletzky, Hector Corradazzi, Gabriel Jufe, Gabriel Martin, Hernán Orgueira, Fabián Pranzetelli y Andrés Tomasello, mis más entrañables amigos. A ellos debo tantísimos años de aprecio, el haber estado allí siempre que los necesité, e incontables y maravillosas horas de fascinantes discusiones filosóficas que en muchos aspectos fueron "musa inspiradora" de esta tesis.

Susana Calbo y Carlos Pérez, mis padres, son los principales "responsables" de que yo haya llegado a esta instancia. Siempre estuvieron a mi lado alentándome y brindándome su afecto, imprescindible para alcanzar la meta de "ser antropólogo".

Lucía Vera, Jorge Souto, Lilita Francese y Nora Santangelo, mis amigos y compañeros del INDEC, me regalaron su inestimable afecto y ayuda durante toda mi formación académica.

Una mención muy especial para Sandra Pérez, mi hermana. Durante toda mi formación fue un verdadero sostén en la cual siempre encontré cariño y apoyo. Resultaría imposible detallar todo lo que ella hizo por mí: desde leer con infinita paciencia todos mis trabajos hasta solucionar problemas técnicos con la computadora; por ello, por haber hecho "de todo" mi sincero reconocimiento.

Quiero dedicar esta tesis a la memoria de mi querido tío y padrino Félix A. Pérez.

1 a. INTRODUCCION NO CONVENCIONAL: Presentación provocativa.

Hija: Papá, ¿Qué es un instinto?

Padre: Un instinto, querida, es un principio explicativo.

H: Pero ¿Qué es lo que explica?

P: Cualquier cosa...casi cualquier cosa. Lo que tú quieras que explique.

H: No te hagas el tonto. No explica la gravedad.

P: No. Porque nadie quiere que el instinto explique la gravedad. Si lo quisieran, la explicaría. Podríamos decir simplemente, que la luna tiene un instinto cuya fuerza varía inversamente al cuadrado de la distancia...

H: Pero, papá, esp no tendría sentido.

P: Sí, seguro. Pero fuiste tú quien mencionó "instinto", no yo.

H: Está bien...Pero, entonces ¿Qué explica la gravedad?

P: Nada querida, porque la gravedad es un principio explicativo.

H: ¡Oh! ¿Quieres decir que no puedes usar un principio explicativo para explicar otro?. ¿Nunca?

P: Hum...Casi nunca. A eso se refería Newton cuando dijo "hipótesis non fingo".

H: ¿Y qué quiere decir eso?. Por favor.

P: Bueno, tú sabes lo que son las hipótesis. Cualquier afirmación que une dos afirmaciones descriptivas es una hipótesis.

H: Sí...Y yo sé lo que quiere decir non. Pero ¿Qué es fingo?

P: Bueno...fingo es una palabra del latín moderno que equivale a "fabricar", forma un sustantivo verbal "fictio" de donde extraemos la palabra "ficción".

H: Papá, ¿Quieres decir que Isaac Newton pensaba que todas las hipótesis eran simplemente "fabricadas", como los cuentos?

P: Sí...Eso es, precisamente.

H: Pero, ¿No descubrió la gravedad?. ¿Con la manzana?.

P: No, querida. La inventó.

H: ¡Oh!.

(...)

H: Pero, si la idea de gravedad relaciona dos afirmaciones descriptivas, tiene que ser una hipótesis.

P: Correcto.

H: Entonces, Newton, después de todo, fingió una idea.

P: Sí...Claro que lo hizo. Fue un gran científico.

Gregory Bateson (1982)

Siguiendo en los términos de la sagaz "hija" de Bateson en el metalogo, podríamos preguntarnos si la gravedad existe. Por cierto que sí, aunque sólo como concepto.

Si un empirista ortodoxo insistiera en su pregunta, agregando a su interrogante si "realmente existe", pareciera que nuestra capacidad de respuesta deambulara por una tensa cuerda floja -como el sorprendido "padre" del diálogo"- y quizás conviniéramos en aceptar que existe por y para Newton. Por y para los físicos, quienes le han dado a la gravedad una especie de ontología conceptual después de haberla inventado.

¿He dicho inventada?. ¿Acaso mi atrevimiento alcanza límites de insolencia tales como afirmar que algo tan "real" como la gravedad (1) es una construcción?.

De modo que la gravedad es una construcción de Newton, y como toda hipótesis fue "fabricada", nada más ni nada menos, que por uno de los padres fundadores de la física.

Haciendo una maliciosa analogía, imagino que la antropología también habrá inventado conceptos, ¿no?; pienso en los conceptos de "cultura", "estructura social", "ritual"...

Además ha construido hipótesis, teorías, datos, textos y quizás - bordeando ya una postura demasiado sagaz - realidades en donde juegan el rol protagónico esos "sujetos/objetos" que han desvelado a más de un antropólogo, tan caros a la escritura etnográfica: **LOS OTROS.**

Nuestras tan conocidas "otredades" que, por las particularidades de intereses investigativos que nos distinguen de la física, existen (como la gravedad), y por si esto fuera poco además emiten discursos : **HABLAN, SON SIKRES**

HUMANOS.

Un momento. ¿Acaso intento sugerir que esos "otros" de carne y hueso, pertenecientes al género humano son una invención de la antropología? ¿Qué sólo existen por y para los antropólogos?

Me temo que mi vertiginosa pluma con un afán de impiadoso literato, se ha tomado las infinitas libertades de un ensayista, olvidando la responsabilidad autorial antropológica de este texto. Aunque coincida con Geertz(1989:18) en que "(...) la antropología está mucho más del lado de los discursos "literarios" que de los científicos."

Aunque haya creído necesaria esta impertinente introducción, para provocar a ese "inquieto filósofo" que todos los humanos (también los antropólogos) llevamos dentro, resultaría razonable poner entre paréntesis a esta provocación discursiva. Para permitirle a mi lector-antropólogo (2) - todo texto se escribe pensando en su potencial público - reponerse. Procuraré entonces, cambiando mi "performance"(Goffman 1989) jugar un "rol" - siguiendo la metáfora teatral del sociólogo canadiense - más acorde con mi "escenario": un texto antropológico, tratando de re-presentar lo que será mi planteo en este trabajo.

1 b. INTRODUCCION CONVENCIONAL

En esta introducción que yo llamaría "real" para diferenciarla de la irrespetuosa "ficción" con la cual me permití iniciar este texto, desarrollaré, por una parte, la propuesta principal que se está exponiendo.

Paralelamente a este planteo conceptual, esbozaré el camino que recorreré en dicha exposición, o sea las etapas que conforman esta tesis.

Desde su constitución como un cuerpo sistematizado de conocimientos, hace ya más de un siglo, la antropología, entendida en una definición muy abarcativa como el estudio de las culturas, ha ido reconceptualizando en su desarrollo histórico diversas cuestiones, que fueron motivos de desacuerdos, como ser: el objeto de estudio, el campo de investigación, las técnicas de investigación, el rol del antropólogo, la cientificidad de la disciplina y la definición de los conceptos utilizados (3).

A principios de los años 80, estos desacuerdos internos han tomado un muy particular matiz crítico a partir de los trabajos de una gran variedad de autores - Geertz (1989), Clifford y Marcus (1986), Rabinow (1986), Rosaldo (1989), Tyler (1986), entre otros - a quienes se los ha identificado en forma muy difusa y global como "postmodernos".

Más allá de la inconveniencia de los rótulos, entiendo que la

formulación de estos autores está atravesada por un eje común que es el cuestionamiento de los propios fundamentos de la antropología, de su episteme, o sea de su constitución como disciplina.

La idea de construcción que subyace en estas posturas es la que me interesa tomar aquí.

Si con un "fuerte espíritu subversivo" yo enunciara que el antropólogo construye sus teorías, hipótesis, métodos, datos, textos o conceptos, seguramente no causaría sorpresa alguna.

¿Ocurriría lo mismo si tuviese la osadía de afirmar que además de todo ésto el antropólogo construye su realidad?

No lo creo. Ya que aquel "inquieto filósofo", ese imaginario personaje a quien con cierto cinismo provoqué en el párrafo anterior, volvería a desperezarse generando en principio una duda; y con un aire de desconfianza preguntaría, o más bien exigiría al autor de semejante afirmación que le aclarara qué entiende por "construcción" y "realidad", en qué sentido habla de "construir realidades", y qué tiene que ver ésto con la antropología; además de reafirmar su "inocencia" porque intuiría con sagacidad que ciertos compromisos existenciales pueden ponerse en tela de juicio.

Paso entonces, para calmar ansiedades - ¿o reavivarlas? - a definir la idea central que cruzará todo este trabajo.

La construcción de la realidad.

Calmar ansiedades. Aquietar los ánimos de los antropólogos. Aclarar que este planteo no transitará en torno a los "arduos" caminos de la filosofía.

No pretendo discutir aquí sobre la ontología de las cosas, ni sobre la existencia o no de una realidad externa al sujeto. Demasiada carga para mis modestas y antropológicas intenciones. Mi exposición discurrirá sólo por allí, en el campo disciplinar del conocimiento antropológico.

Partiendo entonces de una perspectiva teórica constructivista (Watzlawick 1989) voy a aceptar como punto de partida que la realidad es resultado de la comunicación y que pueden existir diferentes realidades ,inclusive opuestas entre sí, y que todas ellas son producto de la comunicación y no un reflejo de verdades eternas y objetivas.

O sea que este proceso de construcción implica que "...la realidad supuestamente hallada es una realidad inventada, y su inventor no tiene conciencia del acto de su invención, sino que cree que esa realidad es algo independiente de él y que puede ser descubierta; por lo tanto, a partir de esa invención, percibe el mundo y actúa en él" (Watzlawick 1980:15).

Mis presupuestos han sido descubiertos. Se han desarrollado mis más fuertes compromisos existenciales; esos "supuestos básicos

subyacentes" (Gouldner 1978) que nosotros hemos conseguido exitosamente popularizar.

Ahora bien. Veamos cómo se relacionan estos postulados constructivistas con la práctica antropológica.

Dije antes que el antropólogo construye hipótesis, textos, "datos". De modo que apela en forma recurrente a estrategias de construcción, que no son conscientes, produciéndose una "naturalización" de este proceso de construcción, y una "ontologización" de aquellos conceptos construidos.

Entiendo aquí por "naturalización" a una aceptación acrítica de que la realidad es tal como se nos presenta, no concibiéndose siquiera la posibilidad de reflexionar cómo se vincula la propia subjetividad con esa realidad irreflexivamente considerada como neutral y ajena al sujeto.

De aquí se desprende el proceso de ontologización al cual refiero, y que remite a una cosificación de los conceptos que se utilizan para designar diversos fenómenos. Entonces, cuando por ejemplo, se habla de "la cultura incaica" se olvida el carácter conceptual de la noción de "cultura", otorgándosele una existencia propia que transforma un concepto teórico en una especie de "observable" (Bourdieu 1987).

Pienso en "el otro" y se me ocurre que construir antropológicamente una realidad podría entenderse como construir una otredad de determinada manera. Esta idea es más radical que admitir que el objeto de estudio se construye (Bourdieu 1988, Guber 1991) porque dicho objeto se recortaría

de una realidad previa ya dada.

Esta noción implica ir más allá de la construcción de **textos** (Geertz 1989) en donde se hable del "otro".

Construir la realidad no es construir el dato o afinar las técnicas de textualización: es como asimilarse uno a un otro, y después asignarle a ese otro, a su discurso, un **sentido** que responda a las categorías del propio investigador; presentando luego ese discurso como correspondiendo a ese "otro", o bien ontologizándolo, definiéndolo con un concepto construido, de manera de introducirlo en nuestro propio discurso, en el fascinante mundo del relato antropológico.

¡Hasta qué punto esa realidad (¿Expropiada a los otros o apropiada por "nosotros"?) se vincula con nuestra experiencia biográfica, con nuestro mundo de la vida! (Schutz 1974).

Desafiante y provocativa nos ilustra una antropóloga danesa: "La realidad de la antropología no está ligada a los textos sino a la vida. La definición y el descubrimiento se fusionan en mundos que están mediados por la experiencia y no por textos. No sólo la experiencia del trabajo de campo sino también la experiencia humana en nuestros propios mundos." (Hastrup 1987 : 294-295, traducción mía). Reinterpreto: En el mundo del antropólogo, en su experiencia.

No se trata ya de construir textos o datos: hablo de construir **realidades y otredades**. Hablo de nuestro mundo de la vida.

¿Acaso es posible acceder a otra subjetividad y reflejarla tal cual es en un texto? ¿Cómo se alcanza a comprender la tan

popular y antropológica "perspectiva del actor"? (Guber 1991). Desde el mismo momento en que yo (antropólogo) decido que "X" es un "otro": un campesino, un balinés o un "villero", ¿no estoy ya ontologizándolo como ese otro, según mis propias categorías?. ¿No estoy en este sentido inventando una realidad?. (4)

Será entonces que "...en las ciencias de la cultura la realidad no fue descubierta. Esta fue definida." (Hastrup 1987 :289, traducción y negrillas mías). Extraño parecido de familia entre definir y construir algo, o por qué no INVENTARLO.

No es fácil indagar si con mis aseveraciones habré calmado o generado más ansiedades. Resulta paradójico: cuanto más específico pretendo ser, más inquietudes se van despertando. Particular convivencia entre la precisión y la incertidumbre.

Hasta aquí, la carta de presentación de lo que se entenderá por la noción de la "construcción antropológica de la realidad". Pero ésta es sólo una parte de la historia de este relato introductorio. Hay que hablar sobre el problema de investigación, mis interrogantes, el contenido y las etapas que se pretenden recorrer, la relevancia de desarrollar esta historia...De modo que esta introducción sea "comme il faut". Pero vayamos por parte.

El problema de la realidad inventada. Su pertinencia.

Las ideas recién planteadas pueden sintetizarse en dos proposiciones que aclaran los objetivos de este trabajo:

* Sostener que el antropólogo construye su realidad, luego la ontologiza y la transforma en su objeto de estudio.

* Aseverar que nuestras (5) interpretaciones y explicaciones son respuestas a interrogantes que nosotros mismos creamos sobre instituciones, discursos, conceptos, significados y sujetos sociales que están contruidos tal como son por nuestra propia subjetividad.

Pero ¿Es posible que el discurso antropológico acepte que construye su realidad? ¿Cómo construyen los antropólogos la realidad?

El problema no radica en construir realidades. De hecho, siempre que se intente hablar sobre un "otro", respecto de otra subjetividad, lo voy a hacer desde mi perspectiva, otorgándole un cierto sentido.

La cuestión central pasa por tomar conciencia de esta supuesta limitación y evitar proclamar con una particular combinación de soberbia e ingenuidad que estoy "develando", interpretando o describiendo una realidad que esta ahí, congelada. A la espera de la llegada del antropólogo omnisciente para ser descubierta.

Y en este "darse cuenta", enfatizar la subjetividad personal

del investigador en el proceso de conocimiento (Caplan 1988, Rosaldo 1989).

Como lo hasta aquí expuesto no se trata de una mera especulación y para satisfacer los requisitos de aquellos "espíritus más rigurosos" sostendré mi posición en el desarrollo de este trabajo con una casuística pertinente.

Analizaré las estrategias de construcción y generación de datos, realizando luego lo propio con las construcciones de textos antropológicos; para después diferenciar ambos posicionamientos teóricos de mi propia propuesta.

Tomaré casos concretos (una selección de trabajos antropológicos) para poder señalar en dichos casos de qué manera se produce la construcción antropológica de la realidad.

Finalmente, para no pecar de ingenuo, ejemplificaré a partir de mis propios trabajos teóricos, de mi experiencia biográfica e incluso de mi trabajo de campo el modo en que he apelado a esas mismas estrategias constructivistas.

Algo más sobre nuestras "otras" realidades.

Preguntas impertinentes:

¿Cuáles serían las consecuencias de aceptar que para el antropólogo no existe una realidad absoluta sino sólo visiones o concepciones subjetivas, y en parte totalmente opuestas de

la realidad de la que se suponen ingenuamente que responden a la realidad "real" o a la "verdadera realidad"? (Watzlawick 1989).

¿Dónde radica la relevancia de desentrañar la forma en que se desarrollan estas construcciones de otredades?.

Respuestas tentativas:

Por un lado, para señalar los límites de la antropología y de los antropólogos en este proceso de radicalización de las estrategias de construcción; marcando a partir de esas fronteras la pertinencia y la especificidad del conocimiento antropológico y de su práctica.

Por otra parte, resultaría interesante retroceder en esta "ontologización de la realidad" (Kalinsky, comunicación personal) que se ha consolidado en el desarrollo histórico de la práctica antropológica.

Desconstruir es la propuesta. Subvertir el propio conocimiento.

Permitirnos un espacio para todo aquello que siempre ha sido considerado profano: la imaginación, el erotismo y la inspiración casi artística como génesis de dicho conocimiento. Desestructurar la propia experiencia, exhibiendo lo prohibido, lo oculto de nuestra manera de conocer.

Volver sobre los propios pasos, desencantándonos de nuestras sagradas obviedades y deleitándonos con las infinitas posibilidades de la fantasía propia.

Cerrando el círculo introductorio: Desilusión y desencantamiento.

No estaría bien cerrar este primer capítulo sin remitirlo muy brevemente a una dimensión personal, haciendo referencia a las inquietudes que motivaron este trabajo (6) y que le dieron un "nombre propio", un título.

Resulta difícil comunicar esto que en los proyectos de investigación se denomina con el sustantivo de antecedentes que tiene reminiscencias policiales o jurídicas.

Lo cierto es que en mi afán cuestionador y crítico no he podido permanecer indiferente al demoledor vértigo de los planteos constructivistas de la antropología de la década del 80, y que es rotulada en ámbitos académicos como postmodernismo.

Después de esta conmoción, de esta ruptura casi epistémica, la antropología ha perdido su inocencia. Pasado este "terremoto postmoderno", los antropólogos ya no pecan de la ingenuidad de sus antecesores. (7)

¿Inocentes o Cínicos?.

Ambiciosos hombres de academia que caracterizaron a la disciplina como un instrumento científico, objetivo, capaz de "develar" las culturas y las otredades en forma transparente.

Pseudocríticos que no aceptaron esta "objetividad cristalina", pero que no renunciaron a ser "hombres de academia científica". Y siguieron pensando en conservarse la

posibilidad exigua de interpretar o explicar la realidad.

Versiones "hard" y "soft" de una misma moneda.

En esta pérdida de la inocencia creo que la disciplina ha sido sometida a la coexistencia de dos procesos: sinceramiento y desengaño (8).

Se podrá argüir que es una paradoja que, aceptando que construimos las realidades, los antropólogos seamos más realistas. Es probable que sólo sea un juego de palabras. Esas palabras con las que armamos los textos y dibujamos realidades.

La antropología ha perdido su inocencia aunque algún nostálgico de la "edad de oro" pretenda con ingenuidad devolvérsela.

2- ESTRATEGIAS DE CONSTRUCCION Y GENERACION DE DATOS

"No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más bien algo inteligente que hacer con ellos."

Nigel Barley (1989)

La construcción del objeto: Del "empirismo ingenuo" al "constructivismo inocente".

"La investigación científica se organiza de hecho en torno de objetos construidos que no tienen nada en común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua." (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1988:54).

A mediados de la década del 70, estos sociólogos franceses pretendieron erradicar de las ciencias sociales aquellas concepciones empiristas que aseveraban la existencia de lo real como algo externo y neutral al sujeto-investigador.

El "dato" no sería ya algo que se pudiera aprehender sino, por el contrario, se trataría de una construcción. El acceso a la realidad estaría mediatizado por la teoría, y todas las afirmaciones del sujeto tendrían una carga teórica (Hanson 1977) con la cual se construiría el objeto de investigación.

"Un objeto de investigación (...) no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son planteados." (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1988: 54).

Esta concepción racionalista se transformó entonces en el nuevo dogma de la antropología moderna, relegando a los empiristas a una especie de reclusión medieval precientífica.

Si bien no se estaba más que retomando una vieja discusión filosófica entre el racionalismo cartesiano y el empirismo humano, la cuestión quedó planteada de ahí en más en estos términos:

-Antes/empirismo ingenuo/falso/irracional.

vs.

-Después/papel de la teoría/verdadero/científico.

Esta "ruptura" contra el sentido común ingenuo y la "sociología espontánea" derivó además en una enérgica condena de la neutralidad de las técnicas de recolección de datos del conocimiento social, en las cuales ahora se reconoce una mediatización teórica.

La antropología pareció encontrar en la teoría a una verdadera "panacea". Se inauguró un nuevo siglo de las luces que terminaba con el "oscurantismo ingenuo" del positivismo sociológico.

Pongamos entre paréntesis a esta euforia racionalista y despertemos de su ya prolongado letargo a nuestro "inquieto

filósofo" (9) para preguntarnos qué idea de "construcción" subyace a este planteo.

Si el hecho se "conquista, se construye y se comprueba" y si "no hay intuición que no pueda recibir una función científica cuando, controlada, sugiere hipótesis y aún contribuye al control epistemológico de las demás operaciones." (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1988 :84, negrillas mías) : ¿Qué es lo que se construye? : El objeto científico, el método, las hipótesis, los problemas de investigación y los datos.

Y en este proceso de construcción es la teoría la que juega el papel determinante, "el racionalismo aplicado".

Pregunta del "inquieto filósofo": ¿Pero si se habla de "construcción" se pueden establecer cánones que determinen cuándo es correcta o incorrecta?.

Desde mi perspectiva diría que no. Toda construcción es una especie de "creación", en donde la inventiva y el ingenio tienen un papel fundamental. Sin embargo, se nos propone un gracioso "hágalo usted mismo": "para poder construir un objeto y al mismo tiempo saber construirlo, hay que ser consciente de que todo objeto científico se construye deliberada y metódicamente y es preciso saber todo ello para poder preguntarse sobre las técnicas de construcción de los problemas planteados al objeto" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1988 : 72).

Las percepciones están subordinadas a la teoría que mediatiza y controla la construcción del objeto científico en un proceso

metódico y consciente. Resultan claras las diferencias con mi planteo esbozado en la introducción.

De nuevo nos interroga el "inquieto filósofo": si existen reglas para una "mejor construcción de su objeto", ¿existirán objetos más científicos que otros? ¿ Y cuando se habla de construir "el dato" se presupone una realidad ya dada a partir de la cual se construya entonces nuestra realidad teórica?.

Propongo transferir este interrogante a toda esa "nueva metodología racionalista" que siguiendo los preceptos de estos pensadores franceses han sabido dar didácticas recetas sobre esta cuestión.

Las "miserias de la metodología" (Parte I).(10)

La construcción metódica del objeto de estudio.

"El campo no provee datos sino información que es confundida con datos. Cuando se dice que se recolectan datos, en verdad, se releva información sobre hechos que, recién en el proceso de recolección se transforman en datos. Estos son ya una elaboración, siquiera mínima, del investigador, sobre lo real. Los datos son en parte la transformación de esa información en material significativo para la investigación" (Guber 1991:85).
Relevar tiene un sugerente parecido con revelar. Cuando se releva información pareciera que se revelan realidades o, en términos más propios de la metodología, se construyen datos.

Esta construcción no es más que una mera elaboración teórica, pero que está presuponiendo la existencia de una realidad previa y externa al sujeto a la que el investigador puede acceder a través de esos constructos teóricos llamados "datos".

¿Dónde han quedado "las abdicaciones del empirismo ingenuo"? Volvamos a las fuentes, para despejar las dudas que aún ofrece el "inquieto filósofo": "para explicar, el antropólogo parte de algún paradigma teórico (...), un paradigma guarda una correspondencia con lo real que no es directa, sino que requiere de sucesivas mediaciones en las que se manifieste el mundo de los actores. A este mundo no se accede directamente por la percepción sensorial del investigador, sino por un constante diálogo con su modelo teórico que es lo que le permite ordenar sus prioridades y criterios selectivos para la observación y el registro" (Guber 1991 :71).

Existe un mundo real al cual acceder, y la única intermediación de la cual se da cuenta es la de la "diosa" teoría. Ni percepciones, ni sentimientos, ni estados anímicos pueden contribuir a la "construcción del dato" porque estamos hablando de un objeto c-i-e-n-t-í-f-i-c-o con todas las letras. Para cuya construcción disponemos de una estupenda colección de fascículos coleccionables sobre metodología de la ciencia que nos ilustra sobre cómo ser "buenos constructores de nuestro objeto de estudio".

Gabriela Ini (e.p.) en un desafiante trabajo sostiene que se

podría hacer antropología a partir de datos inventados, e incluso llega a sugerir que todo dato, por su misma condición, es "ficticio".

No me detendré aquí en esta cuestión porque creo que la idea de "ficción" en antropología es un tema que merece ser trabajado en profundidad, y además desde mi propia perspectiva del concepto de construcción se verá que la sola idea de "dato" parece perder pertinencia.

Sólo me interesa señalar que de las posturas de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1988) y Guber (1991) pareciera desprenderse la idea de que todos los objetos son construidos pero algunos mejor que otros. Además construir objetos no es "construir realidades" (como ya he planteado), sólo se propone pasar de un "empirismo ingenuo" a un "constructivismo", o más bien un "racionalismo inocente".

Cuando yo hablo de dar cuenta de los procesos de construcción de realidades no deseo prescribir recetas ni métodos (11), ni subestimo las percepciones del investigador. Por el contrario, son las percepciones del antropólogo las que construyen sus realidades.

Utilizo aquí el plural ya que no hay una realidad pasible de múltiples lecturas, sino que existen múltiples realidades colectiva, perceptual y subjetivamente construidas.

Las diferencias entre ambos posicionamientos están señaladas. Ese es el objetivo primordial de este capítulo. En tanto no puede postularse el carácter último de la realidad, mi planteo pretende reivindicar una perspectiva antropológica del

conocimiento; o sea, dar cuenta no sólo de los diversos conocimientos producidos por nuestros otros sino enfatizar aquí en la diversidad del conocimiento antropológico.

Este se encuentra poblado de incertidumbres más que de certezas, y en él se ponen en juego la inventiva y la imaginación más que un repetitivo y dogmático seguimiento de un puñado de métodos o técnicas. Por ello, mi propuesta dista de pretensiones normativas sobre el deber ser de un modo de conocimiento.

Sí persigo la finalidad de provocar a nuestra capacidad reflexiva, a nuestra inventiva personal, a ese "inquieto filósofo" que cuando se le enfrenta a "verdades eternas" cae en un intrigante letargo.

A modo de ejemplo del carácter constructivo de mi propuesta quisiera terminar este capítulo con una reconsideración afín a mi planteo, de un trabajo más contemporáneo de Pierre Bourdieu que creo enriquecerá la propuesta de esta tesis.

**Las determinaciones estructurales del constructivismo :
¿Límites o aperturas?**

"La sociología debe incluir una sociología de la percepción del mundo social, es decir una sociología de la construcción de las visiones del mundo que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, dado que hemos construido el espacio social, sabemos que esos puntos de vista, la palabra

misma lo dice, son vistas tomadas a partir de un punto, es decir una posición determinada en el espacio social. Y también que habrá puntos de vista diferentes o aún antagónicos, puesto que los puntos de vista dependen del punto del cual son tomados, puesto que la visión que cada agente tiene del espacio depende de su posición en ese espacio" (Bourdieu 1987 :133, negrillas mías).

Pareciera entonces que este Bourdieu "aggiornado" le da al individuo una captación activa del mundo, pero teniendo el cuidado de arraigarla en los condicionamientos socioestructurales.

Coincido en que no existen formas invariables de percepción ni de construcción, y que los procesos constructivistas no operan en un "vacío social".(12)

Estas consideraciones, no contaminadas del "racionalismo teoriciista" de otros escritos anteriores del sociólogo francés, son relevantes para sumar ¿limitaciones o potencialidades? a mi constructivismo radical.

Sin embargo, quisiera marcar un par de cuestiones críticas :

¿ Por qué si se propone una sociología de las percepciones, luego se pasa a hablar de puntos de vista?. No creo que este desplazamiento conceptual sea casual. La noción de "puntos de vista" se vincula en forma muy estrecha con la idea de "teoría" *. ¿Antiguos resabios del pasado?. Sin desmerecer el

* Aquí estoy utilizando la noción de teoría en un sentido amplio, como concepción general acerca de algo. Esta definición incluye, tal como lo postula Bourdieu (1987), una ideología; pero esta idea que el sociólogo francés conceptualiza como "puntos de vista", no incluye la dimensión

carácter social de las percepciones, ¿por qué ese "temor" a enfatizar la dimensión individual de nuestras percepciones?. ¿Acaso se trata de una especie de temor al propio conocimiento, sobre todo a sus dimensiones menos "racionales", como los afectos y las emociones?.

Reconozco las determinaciones sociales de nuestra percepción, pero sería interesante agregar que dichas determinaciones tienen una fuerte carga emotiva : construir realidades es también amarlas, detestarlas o incluso ignorarlas. Esto no implica establecer una línea divisoria entre los afectos, las percepciones y la subjetividad por un lado, y la racionalidad y las determinaciones sociales por el otro. Se trata de cuestiones indisociables: sólo pretendo poner el acento en la dimensión emocional del conocimiento que, a mi entender, ha sido subvalorizada en el desarrollo de la teoría social.

La segunda cuestión que despierta ciertas sospechas en "nuestro inquieto filósofo" es una aseveración de Bourdieu cuando se le pregunta sobre el lugar que ocupa "el sujeto que produce literatura", respondiendo que "El autor es verdaderamente un creador,(...). Transforma profundamente la visión del mundo, es decir las categorías de percepción y de apreciación del mundo, los principios de construcción del mundo social, la definición de lo que es importante y de lo que no lo es, de lo que merece ser representado y de lo que no lo merece". (1987:151)

afectiva de la subjetividad. Entonces los puntos de vista parecerían ser controlables desde una racionalidad teórica.

¿ Por qué sólo el artista es verdaderamente un creador?. ¿Y los antropólogos o sociólogos, o incluso los "legos"? Pareciera que quedarán en un rol pasivo, o al menos disminuidos ante la capacidad creadora del literato.

Al construir realidades todos somos creadores de nuestra propia visión del mundo, de nuestras percepciones. Ocurre que no somos conscientes de esa capacidad creadora, de esa enorme potencialidad malinterpretada como una limitación del conocimiento social.

"El poder de nombrar, en particular de nombrar lo innombrable, lo que todavía no se percibe o es rechazado, es un poder considerable". (Bourdieu 1987 :151). Y los antropólogos como agentes activos y creadores, como constructores de realidades disponemos de ese poder. Tal vez sea cuestión de olvidarnos de "los datos", "las recetas" y el estigma de "científicos sociales" para poder ejercitarlo.

3-1A "REVOLUCION POSMODERNA": LA CONSTRUCCION DE TEXTOS.

La desestructuración del conocimiento etnográfico: Las etnografías como textos.

"Algo le está sucediendo al modo en pensamos sobre el modo en que pensamos."

Clifford Geertz (1980)

Con una notable lucidez, este iniciador de la antropología simbólica de los 60, y en cuya obra se inspiraron los actuales representantes del llamado "posmodernismo antropológico", anunciaba a principios de los años 80 una virulenta transformación en el seno de nuestra disciplina.

No es mi objetivo aquí hacer una reseña exegética de la frondosa producción de esta nueva corriente de pensamiento antropológico, surgida en la década de los 80 en los Estados Unidos, sino retomar sus ideas fundamentales para señalar cómo se vinculan con el planteo constructivista que estoy proponiendo en esta tesis.

Una de esas nociones principales es la desconstrucción del propio saber. Los posmodernos han puesto en el banquillo de

los acusados a la ciencia en general y a la propia antropología en particular: "La evocación - que es decir `la etnografía` - es el discurso del mundo posmoderno, porque el mundo que hizo la ciencia, y esa ciencia hecha, han desaparecido, y el pensamiento científico es ahora un modo arcaico de conciencia que sobrevive por un tiempo, en una forma degradada, sin el contexto etnográfico que lo creó y sostuvo." (Tyler 1986 :123)

El énfasis en el carácter textual expuso al conocimiento antropológico a análisis críticos de grueso calibre.

La antropología es escritura (Clifford y Marcus 1986), "evocación poética" (Tyler 1986)(13) o representación dialógica (Tedlock 1987). Entonces, los textos antropológicos son construcciones mediatizadas por los "informantes" y por el "público lector" (Caplan 1988); o sea que el conocimiento antropológico posee una autoría compartida entre el etnógrafo, sus informantes y los potenciales lectores de los textos que son el producto privilegiado de dicho conocimiento.

Desde esta perspectiva asistimos a una "crisis de representación en las ciencias sociales" (Marcus y Cushman 1982), a una "confusión de géneros" (Geertz 1980), tornándose complicado distinguir la antropología de la literatura o de la filosofía.

Esta es una ruptura epistémica en el seno de la disciplina. La conciencia autocrítica alcanza niveles que alerta a nuestro "inquieto filósofo" porque desestructura las bases del propio conocimiento. "Donde antes se decía `criticar`, ahora se suele

decir 'desconstruir'(...) La desconstrucción es una actividad crítica extendida, mucho más radical que la mera exposición de los errores que puedan achacarse a los razonamientos de un determinado autor. En una desconstrucción se atacan y se des-sedimentan ya no las afirmaciones parciales, las hipótesis específicas o los errores de inferencia, sino las premisas, los supuestos ocultos, las epistemes desde las cuales se habla.(...) La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio del posmodernismo (...) son trabajos de desconstrucción. (Reynoso 1991:18-19, negrillas mías).

¿Qué es lo que se quiere desconstruir? : el conocimiento antropológico.(14)

Ahora bien. En este proceso de construcción de textos y meta-textos (15) y desconstrucción del propio conocimiento, los posmodernos establecen un punto de partida fundamental para mi propuesta : se trata de la profanación de aquello establecido como sagrado, la discusión de lo obvio, la subversión de lo tradicional (16).

¿Se dirá que este es un fenómeno propio de la "condición postmoderna" (Lyotard 1989)? . Quizás.

No entraré en discusiones filosóficas acerca de la oposición modernidad vs. posmodernidad.

De estos planteos de los antropólogos posmodernos sólo me interesan aquí sus consecuencias para el conocimiento antropológico.

Hablaba entonces del cuestionamiento de la episteme

disciplinar: el trabajo de campo, las teorías, las metodologías y la propia escritura de las etnografías se exponen a esta desconstrucción, o acaso ¿construcción de una nueva "realidad" antropológica?.

Acerca de la "autoridad etnográfica". De la construcción de textos a la construcción de realidades.

Con este título, James Clifford(1988) encabeza uno de los trabajos más paradigmáticos e influyentes de esta corriente posmoderna en antropología.

El antropólogo aparece como ejerciendo un "control autorial" sobre las etnografías que escribe, o sea sobre sus textos.

En estos, la autoridad puede estar más o menos concentrada en el autor de acuerdo al tipo de monografía de que se trate : experiencial, interpretativa, dialógica o polifónica (Clifford 1988).(17)

Pero en todas ellas el antropólogo es quien tiene la responsabilidad autorial, es su "autor" (Geertz 1989).

El "inquieto filósofo" se despabila: ¿sólo autor de textos?.

Ni Clifford (1988) ni Geertz (1989) definen esta cuestión.

Sus críticos - Sangren (1988), Spencer (1989) - han recalcado el carácter exclusivamente "meta-etnográfico" de sus trabajos, enfatizando que la antropología no empieza ni termina en los textos. Estoy de acuerdo con esta aseveración pero enfatizo el

papel activo, de creador, que asume el antropólogo en la visión de estos autores: un creador con capacidad de "persuadir" (Geertz 1989), de recrear e inventar un mundo propio, una realidad construida en cada instancia por donde el antropólogo-autor transite: en "su campo" (18), en la relación con su "otro", y por supuesto en su texto.

El vacío más importante que está siendo dejado por los posmodernos es pensar sólo en la realidad del texto, perdiendo de vista las otras realidades que construye el etnógrafo: "el campo" y "los otros". Además enfatizar tanto en la escritura puede conducirnos a un subjetivismo extremo en donde el antropólogo quedaría aislado y encerrado en su propia escritura, olvidándose que no existen creaciones "de la nada", ni construcciones exclusivamente personales.

Afirmar que "el otro" es una construcción del investigador y reivindicar la relevancia de la individualidad en todo proceso cognoscitivo es muy distinto a desconocer las raíces sociales de una construcción e inclusive de la propia percepción.

Con la finalidad de aclarar mi idea constructivista de la realidad citemos a Varela (1990): "Es fascinante que el mundo sea así de plástico, ni subjetivo ni objetivo, ni unitario ni separable, ni dual e inseparable.(...) Demuestra que la realidad no está construida sencillamente a nuestro antojo, porque esto significaría suponer que podemos elegir un punto de salida desde adentro. Prueba además que la realidad no puede entenderse como algo objetivamente dado, como algo que recogemos, porque esto significaría suponer un punto de

entrada* externo. Demuestra de hecho una ausencia de fundamento sólido de nuestras experiencias, en las cuales nos son suministradas determinadas regularidades e interpretaciones, fruto de nuestra historia conjunta como seres biológicos y sociales." (:262-263, subrayado mío).

Volviendo a los posmodernos, tal vez quienes se hayan acercado más esta idea sean Marcus y Cushman (1982) cuando afirman que la etnografía no es una interpretación coherente del otro, sino una mezcla de múltiples realidades negociadas escritas en textos etnográficos de "autoridad dispersa."(19) . En este planteo, no exento de la hipervaloración posmoderna de la escritura, al menos se da cuenta de la existencia de esas "otras realidades" que yo señalaba más arriba y aparece como novedosa la idea de "realidad negociada" - entre el antropólogo y su "otro" - que redunda en una autoridad dispersa : o para decirlo en mis propios términos una construcción conjunta de esas múltiples realidades: "...construimos a partir de un actuar, actuando conjuntamente, nuestra realidad". (Von Foerster 1990 :55)

* Se ha corregido un matiz de traducción en el original, dónde decía "punto de partida".

Reconsideración de la antropología posmoderna: "Adiós a la inocencia...Adiós a la verdad".

Más allá de las críticas, cuestiones aún no definidas y vacilaciones recién señaladas, entiendo que los aportes de los posmodernos son constitutivos de mi postura y, por cierto, de la disciplina en general.

Por lo pronto, han conseguido movilizar a toda la antropología, provocando a nuestro "inquieto filósofo" como nunca nadie lo había hecho. Resumamos entonces estas "provocativas" contribuciones:

- * Discusión crítica de los supuestos epistémicos de la disciplina, exponiéndose en esta deconstrucción los compromisos más trascendentales de la antropología que habían permanecido ocultos durante su desarrollo histórico.
- * Revalorización de las virtudes creativas del etnógrafo, quien pasó a ser un sujeto activo, con gran inventiva personal y capacidad autorreflexiva.
- * Inversión del tradicional eje "nosotros/ otros", ubicando como otredad a la propia antropología y por ende a los antropólogos.

Esta concepción de "sujeto activo", escritor de textos, se opone al antropólogo "omnisciente" y "develador de realidades", a la vez que abre el camino para empezar a entendernos como creadores y "constructores de realidades". Ni

siquiera las versiones más refinadas del simbolismo (Geertz 1987) llegaron a insinuar ésto, ya que al "interpretar", el antropólogo se reservaba la última palabra, la verdadera. Como afirma con afán crítico Reynoso (1991 :57-58) "del carácter construido de una teoría, que nadie discute, se ha deducido que es posible y quizás legítimo construir lo que se quiera. Da lo mismo demostrar una afirmación que tejer una fantasía, señalar un hecho incontestable que insinuar una evocación imaginaria.(...) A menudo los posmodernos hablan de la realidad como si esta no fuese más que una fantasía realista (...) todas las afirmaciones de esa naturaleza tienen por consecuencia que se dejen de intentar búsquedas para averiguar qué es lo que verdaderamente sucede en una sociedad..."

Pero ¿quién necesita certezas? ¿Quién determina los límites entre lo válido y lo no válido? ¿Acaso algún "tribunal supremo" o "extraterrenal"? (Gellner 1989). ¿Qué es lo que verdaderamente sucede en una sociedad?.

Son interrogantes que dejo abiertos, respetando que puedan tener diversas respuestas, ya que "vivimos en un mundo en que nadie puede pretender comprender las cosas, en sentido amplio, de mejor manera que otros.(...) La ética, la tolerancia y el pluralismo, nos liberan de nuestros propios valores y percepciones, para respetar las percepciones y los valores de los demás, constituye en definitiva el conocimiento y al mismo tiempo su punto final".(Varela 1990 :263).

Creo que la antropología se divide en antes y después del posmodernismo. No puedo, ni pretendo predecir cómo se va a desarrollar el conocimiento antropológico de aquí en más.

De lo que sí estoy seguro es que los antropólogos posmodernos han abdicado a las pretensiones de alcanzar la verdad pero han propulsado un conocimiento más honesto y menos ingenuo.

A partir de ahora nuestro "inquieto filósofo" no va a permanecer en esos dilatados letargos de monotonía. Estará más tenso, menos seguro y quizás más dubitativo. Se encontrará en pleno proceso de ingreso a la madurez.

4-LA CONSTRUCCION ANTROPOLOGICA DE LA REALIDAD.

Los dioses poseen la certeza,
pero a nosotros como hombres
nos ha sido dado sólo
conjeturas.

Alcmeón

Acerca del constructivismo radical: Supuestos y definiciones.

A partir de ejemplos de la práctica del conocimiento antropológico argumentaré, en este capítulo, sobre las maneras en que la realidad es construida.

Pero antes quisiera reseñar, apelando a dos exponentes de esta corriente de pensamiento constructivista que constituye el marco teórico de este trabajo, los supuestos que subyacen a la noción de realidad construida.

Si bien en capítulos anteriores ya hice referencia a estos autores, nuestro "inquieto filósofo" - principal personaje de esta tesis - está cada vez más intranquilo. Su "ingenuidad" está puesta ahora seriamente en entredicho.

Dice Ernst von Glasersfeld (1990: 21): "...El mundo que experimentamos lo construimos automáticamente nosotros mismos por qué no reparamos - y ciertamente no sabemos - en cómo

realizamos ese acto de construcción.(...) Nuestro conocimiento ha de interpretarse, no como imagen del mundo real, sino tan sólo como una llave que nos abre caminos posibles."

¿Acaso el antropólogo inocente piensa que en su conocimiento refleja a un mundo real y externo a sus percepciones?

¿Se trata entonces de "inocencia" o de soberbia?, o bien, siguiendo la frase de Alcmeón, ¿Humanos o Dioses?

Lamentablemente para algunos, los antropólogos sólo somos hombres y eso nos otorga virtudes, potencialidades y también limitaciones : "No podemos salir del mundo determinado por nuestro cuerpo y nuestro sistema nervioso. No existe otro mundo excepto el que experimentamos por medio de estos procesos, procesos que son premisas para nosotros y hacen de nosotros lo que somos. Nos encontramos dentro de un dominio cognoscitivo del cual no podemos salir, o decidir dónde comienza o cómo se crea.(...) No podemos retrotraer una experiencia dada de una manera única e irrepetible a sus orígenes. Cada vez que intentamos rastrear los orígenes de una percepción o de una idea (...) permanentemente retrocede(n) ante nosotros.(...) En todos los casos se trata de la percepción de una percepción de una percepción, etc., o de la descripción de la descripción de la descripción." (Varela 1990:261)

Propongo entonces introducirnos en el fascinante mundo de la antropología para seguir construyendo este relato acerca de cómo los antropólogos construyen sus mundos o sus realidades.

El análisis que se expone a continuación de algunos trabajos antropológicos que se exponen a continuación tiene por objetivo mostrar, con ejemplos concretos, los modos en que se llevan a cabo estos procesos constructivistas.

No discutiré la pertinencia de los contenidos, ni mucho menos la capacidad de sus autores, sino que sólo me interesan a los efectos de señalar en qué consiste la práctica - de lo que yo he denominado - una antropología "inocente".

Como todo recorte, el aquí propuesto es arbitrario y en los criterios para su selección he priorizado aquellos estudios considerados relevantes dentro de cada especialidad: he elegido un trabajo etnohistórico, un relato etnográfico, un estudio teórico, una confesión biográfica basada en el diario de campo y una reflexión experiencial en un trabajo etnográfico; procurando de que se trate de escritos contemporáneos.

Este último criterio temporal de selección persigue la finalidad de evitar una errónea y exclusiva vinculación de mi caracterización crítica sobre la "ingenuidad antropológica" con los autores clásicos de la disciplina.

"Develando la realidad".

En un trabajo sobre las luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, la antropóloga Silvia Rivera Cusicanqui nos ofrece un claro ejemplo sobre la manera en que los

antropólogos construyen su realidad.

En la introducción del trabajo nos dice su autora:

"Hablaré de `campesino indio`, `campesino aymara` o `campesino qheohwa` en aquellas situaciones y contextos donde esta doble relación sea más evidente, o relevarla sea más pertinente para el análisis.(...) Es evidente que el uso de estos términos está en estrecha relación con la percepción que tienen los propios actores respecto a su propia situación y al sistema de relaciones de poder en el que se desenvuelven".(1986 :2, negrillas mías)

¿Cómo puede conocer la autora que es evidente la correspondencia entre su terminología analítica y la percepción de los actores? ¿Cómo puede conocer la percepción de los actores?

Suponiendo que fuese posible llegar a conocer las percepciones de otra persona preguntando, observando y participando en sus prácticas cotidianas - cuestión sobre la que albergo serias dudas - ¿sería evidente la vinculación con sus categorías conceptuales? Me parece pretencioso, más aún teniendo en cuenta que más adelante la antropóloga boliviana expresa que "...tratándose de un trabajo de síntesis, he debido sustentarme casi exclusivamente en fuentes secundarias..." (1986 :6, negrillas mías).

Sería por demás interesante conocer cómo se pueden inferir percepciones evidentes de fuentes secundarias.

Unas líneas más adelante Rivera Cusicanqui parece dar cuenta de esta limitación cuando expresa: "Escrito fundamentalmente en el exilio, a base de informaciones y experiencias

fragmentarias, el presente es un texto abierto a la discusión, un conjunto de hipótesis interpretativas que esperan ser corregidas por nuevos aportes desde la esfera de la investigación social..." (1986 :6, negrillas mías)

Pero si sus hipótesis pueden ser corregidas, ¿se trata de un renunciamento o de una reafirmación de que existe una realidad más verdadera a la cual acceder en estudios posteriores?

También en este trabajo la autora pretende reflexionar sobre el "papel de la memoria colectiva". Al respecto "...He identificado dos horizontes de memoria colectiva y de pertenencia ideológica..." (1986 :5, negrillas mías).

Insidia del inquieto filósofo: ¿Cómo se identificarán los horizontes de memoria colectiva? ¿Se trata de conceptos o de "entes" observables?

Pareciera que de lo que se trata es de una "ontologización", o sea, que se construye un concepto - "horizonte de memoria colectiva" - luego se le da una entidad, y finalmente llega el antropólogo omnisciente y lo identifica.

Por si alguien tiene dudas, en las conclusiones del trabajo se nos expone con claridad dicha idea: "En este proceso, surgen dos temáticas que revelan la percepción cíclica de la historia, propia de la mentalidad andina..." (Rivera Cusicanqui 1986 :155, negrillas mías).

Esta noción de revelación de la realidad es la que subyace en una antropología ¿inocente o soberbia? ¿Extraña combinación de ambas cualidades?

Rivera Cusicanqui (1986) está construyendo su realidad para después sugerir, con ingenuidad y poca modestia, que ha encontrado evidencias y realizado identificaciones o revelaciones.

Creo que "perder la inocencia" implica ser un poco más modestos en nuestro discurso, acaso para ser - aunque resulte paradójico - más realistas.

La construcción de la realidad en el relato etnográfico.

No creo exagerar si afirmo que Clifford Geertz es uno de los más importantes y polémicos etnógrafos contemporáneos. Además de sus virtudes como antropólogo ha demostrado poseer una estilística literaria digna de admiración.

El trabajo "Ritual y cambio social: Un ejemplo javanés"(20) constituye una notable muestra de las mencionadas virtudes, así como también ejemplifica los procesos constructivistas del conocimiento antropológico que estoy analizando en esta tesis.

"La atmósfera de un funeral javanés no es una atmósfera de histérica aflicción, de incontenibles sollozos y llantos, y ni siquiera de lamentos por la desaparición del muerto. Es más bien una ceremonia serena, sin demostraciones, casi lánguida, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con el muerto ya no son posibles.(...) Los javaneses piensan que los daños emocionales resultan no de la gravedad de una adversidad sino de su carácter súbito, del grado en que el hecho

'sorprende' a una persona no preparada para aceptarlo." (Geertz 1987 :139-140, negrillas mías)

Aquí los javaneses han perdido su individualidad para convertirse en una especie de entidad cognoscitiva colectiva, o como señala Clifford (1988) en un "sujeto absoluto". Percibimos una homogeneización y reificación de la "cultura javanesa", sobre la cual Geertz interpreta que piensa de determinada manera - en singular porque es ya la sociedad y no los individuos la que piensa - (21).

El relato continúa a partir del análisis de determinados personajes que participan en el funeral, entre los cuales Geertz consigue identificar estados de ánimo y sentimientos: "Karman se encolerizó vivamente y se precipitó fuera de la casa, una conducta realmente inusitada para un javanés. Al regresar a su hogar sin saber qué hacer comprobó con desaliento que la noticia de la muerte del muchacho se había difundido (...) Pero a pesar de esta falta de estrechos vínculos sociales, ambos grupos sentían aún que la demostración de unidad territorial en un funeral era un inevitable deber.(...) Teniendo en cuenta estas circunstancias, no fue sorprendente que, cuando llegué a la casa de Karman a las ocho de la mañana, encontrara a dos grupos separados de hombres sentados en cuclillas a uno y otro extremo del patio, a un nervioso grupo de mujeres que susurraban en el interior de la casa cerca del aún no desnudado cuerpo del difunto y una atmósfera general de duda y desasosiego, en lugar de la habitual serenidad..." (Geertz

1987 : 141, negrillas mías).

¿Es posible describir en un mismo plano cognoscitivo la identificación de "un hombre sentado" y "una atmósfera general de duda"? ¿No sería pertinente ser más cuidadosos cuando nos referimos a algo tan abstracto como la "duda" o el "desasosiego"?

Por otra parte ¿se puede dar cuenta de manera tan certera - como se propone en el relato - de algo tan íntimo e impredecible como son los sentimientos de otras personas?. Si en más de una oportunidad no encontramos respuestas para nuestros propios estados anímicos, ¿cómo podemos pretender hacerlo con aquellos afectos de otras subjetividades sin recurrir a un reduccionismo?.

En todo caso resultaría menos ingenuo plantear que a partir de nuestras percepciones inferimos tal o cual interpretación.

Sobre el final de su relato Geertz transcribe la actuación de uno de los participantes del funeral: " Y entonces se lanzó a un prolongado y resonante discurso. Dijo que todos debían conocer las bases filosóficas y religiosas del país. Supongamos que este norteamericano (y me señaló a mí; realmente no estaba del todo contento con mi presencia) viniera y os preguntara: ¿Cuál es la base espiritual del país? y vosotros no lo supierais. ¿No os avergonzaríais?". (Geertz 1987 :144, negrillas mías).

El propio autor nos ha respondido en parte los interrogantes señalados. Más allá de la incertidumbre de saber si el javanés estaba o no realmente contento con la presencia del

antropólogo - ¿es posible o pertinente hacerse esa pregunta? - es a partir de sus propias percepciones que Geertz caracteriza a los estados de ánimo y conductas de los "otros", como no podía ser de otra manera. El límite está dado por reconocerlo o no.

De modo tal que "los javaneses" actúan y sienten de determinada manera por y para el antropólogo que escribe sobre ellos. Más aún: son "otros" para Geertz, quien al construir su realidad está construyendo a sus javaneses como aparecen en su relato etnográfico -¿Tal vez "inventándolos" en términos de Watzlawick (1990)?- .

Relato del cual un Geertz (1989) más "realista" y menos "inocente" no dudaría en afirmar que él es su "autor", porque "estuvo allí" y nos persuade de ello tificando con un efecto de realidad al propio texto.

Una construcción en la teoría antropológica: "La cultura de la pobreza". Del "modelo conceptual" al "ente".

El concepto de cultura, en las diversas acepciones que le ha otorgado la antropología a través de su historia, es uno de los más paradigmáticos ejemplos del proceso de "naturalización" y "ontologización", señalados en la introducción de esta tesis, que los antropólogos han realizado sobre su propio aparato conceptual.

Olvidando este carácter conceptual de la "cultura" se la ha

reificado, de modo tal de transformarla en un "observable". Nadie pareciera tener dudas de que las culturas existen, se las puede identificar y circunscribir a un determinado contexto*.

Como uno de mis objetivos aquí es "desconstruir" el propio conocimiento, retrocediendo en este proceso de "ontologización de la realidad" he seleccionado para ilustrar esta idea un trabajo de Oscar Lewis escrito por primera vez en 1966, en el cual este antropólogo norteamericano expone el concepto de "cultura de la pobreza".

Al comienzo de su ensayo dice Lewis refiriéndose al mencionado concepto: "...intentaré definirlo en forma más precisa como un modelo conceptual, subrayando en particular la diferencia entre la pobreza y la cultura de la pobreza." (Lewis 1982 :107, negrillas mías).

Y más adelante: "...la cultura de la pobreza no es sólo un adaptación a un conjunto de condiciones objetivas en una sociedad dada, sino que, una vez que existe, tiende a perpetuarse de una generación a otra en virtud de los efectos que ejerce sobre los niños.(...) Es muy frecuente que la cultura de la pobreza aparezca cuando tiene lugar la desintegración de un sistema socioeconómico..." (Lewis 1982 : 109, negrillas mías).

* Esta ontologización conceptual no es exclusiva de la antropología y se la puede generalizar a otras disciplinas - podemos citar el concepto de "campo gravitatorio" para la física o el de "inconsciente" para el psicoanálisis -. Entiendo que para la operativa disciplinar es mucho más práctico tratar estos conceptos como si fueran observables porque resultaría muy costoso replantear fundamentos todo el tiempo. Pero es bueno que este límite sea conocido.

El "inquieto filósofo" vuelve a aparecer en la escena. ¿Se trata de un "modelo conceptual" o un "ente observable"?

¿Acaso los conceptos aparecen y cobran un grado de existencia objetual?

Lo hasta aquí expuesto indica un desplazamiento poco elegante desde un concepto a una "cosa".

Unas líneas más adelante Lewis hace referencia a "las personas que forman parte de la cultura de la pobreza"(1982 :110) - o sea de esa especie de "ente" - asignándoles ciertas características psicológicas bastante peculiares: "Las personas que forman parte de la cultura de la pobreza(...) muestran aversión a la policía, desconfían del gobierno y de las personas acomodadas, y tienen una actitud de cinismo que engloba aún a la iglesia.(1982 :111, negrillas mías).

"Las características principales en el nivel individual son: intensas sensaciones de marginalidad, impotencia, dependencia e inferioridad.(...) la débil estructura del ego, la identidad sexual confusa, la falta de control de impulsos y una fuerte orientación a vivir el presente." (1982 :113-114, negrillas mías).

No discutiré la pertinencia - patética y fascinante - con que Lewis ha elaborado su caracterización psicosocial de estos anónimos miembros de "la cultura de la pobreza"(22). Sí me interesaría desentrañar cómo identificó con semejante seguridad y certeza categorías conceptuales tales como "intensas sensaciones", "actitudes de cinismo" o "inferioridad".

Mientras Geertz (1987) ontologizaba estados de ánimo, podríamos decir que Lewis(1982) hace lo propio con conductas o manifestaciones psicológicas. Si bien no repetiré los argumentos del párrafo anterior quisiera llamar la atención sobre estas ontologizaciones, dejando a la libre interpretación del lector la reflexión sobre las virtudes imaginativas de este antropólogo norteamericano.

Volviendo a nuestra cuestión central, o sea la reificación de un modelo conceptual, para terminar de aclarar algunas dudas propongo volver a citar a Lewis: "Es el bajo nivel de organización el que da a la cultura de la pobreza su carácter marginal y anacrónico en la sociedad actual..."(1982 :112, negrillas mías).

"...he llamado la atención acerca de algunos mecanismos de adaptación en la cultura de la pobreza; por ejemplo, el bajo nivel de aspiración permite disminuir la frustración, y la legitimación del hedonismo a corto plazo posibilita la espontaneidad y el gozo. Sin embargo, considerada en conjunto, me parece una cultura no muy honda, que conlleva en gran medida "pathos", sufrimiento y sensación de vacío entre sus miembros. Además, no aporta mucho apoyo o satisfacción y, al estimular la desconfianza, tiende a aumentar la desesperanza y el aislamiento. De hecho la pobreza de la cultura es uno de los aspectos fundamentales de la cultura de la pobreza."(1982 :120, negrillas mías).

"La cultura de la pobreza" es para Lewis(1982) un "ente

observable" con niveles de organización y una serie de características propias. Lo relevante es que si el concepto de cultura es una construcción, esta noción de "cultura de la pobreza" resultaría una construcción de una construcción, o una "metaconstrucción". Su creador ha partido de un modelo conceptual, luego le ha dado una ontología y como corolario final ha identificado determinadas características, que ya estaban en la intención y conceptualización de Lewis antes de la enunciación de esta "subcultura". Otra prueba más de que las percepciones se construyen. (Bowly 1983)

Esta es otra de las "inocentes y omniscientes" maneras en que los antropólogos construyen su propia realidad, y creo que es un ejemplo pertinente para estimular la reflexión de nuestro "inquieto filósofo" quizás provocando ansiedades y dudas acerca de cómo opera nuestro sistema cognitivo, que tan pocas veces ponemos en tela de juicio.

"El antropólogo inocente": ¿ Anti-etnografía o etnografía "realista"?

En 1983, el antropólogo británico Nigel Barley publicó una etnografía como producto de su trabajo de campo - realizado entre 1978 y 1980 - en una poco conocida tribu africana de Camerún: los Dowayos.

La particularidad de este trabajo radica en que su autor decidió violentar la escritura de las monografías clásicas

incluyendo en él a un pormenorizado relato de sus experiencias personales y vivenciales. Expresa al respecto Barley (1989 :21) : "...me propongo escribir el relato de mis propias experiencias. Aquéllos que han pasado por los mismos trances no encontrarán aquí nada nuevo, pero haré precisamente hincapié en los aspectos que las monografías etnográficas normales suelen tildar de `no antropológicos`, `no pertinentes` o `fútiles`".

El autor reconstruye (23) entonces, a partir de sus notas y diario de campo, una serie de cuestiones biográficas que incluyen la explicitación de estados de ánimo, dificultades para comunicarse con sus informantes y "recolectar datos" y desventuras coyunturales sufridas durante su estadía en Camerún, tales como el haber contraído varias enfermedades de importancia, la pérdida de pertenencias personales o los recurrentes fracasos en sus intentos por "comprender" - según sus términos - a la cultura dowaya.

Ilustremos con algunas citas: "Estoy convencido de que mis intentos por dominar la lengua, aún siendo deficientes y estando infravalorados, contribuyeron grandemente a que me `aceptaran`. Pero todo ésto puedo decirlo mirando retrospectivamente. Aquellas tres primeras semanas lo único que sabía era que me había propuesto aprender una lengua imposible, que no había dowayos en la aldea, que llovía a cántaros y que me encontraba débil y terriblemente solo." (Barley 1989 :75).

"Hubieron de transcurrir meses antes de que tuviera la

sensación de haber avanzado algo en el conocimiento de la lengua, aunque en el fondo estaba convencido de que regresaría sin aprender ni comprender nada. Lo peor era que los dowayos raramente parecían hacer nada, tener ninguna creencia ni llevar a cabo actividad simbólica alguna. Simplemente existían"(1989 :87).

Y más adelante, habiendo contraído una hepatitis virósica además de perder sus dos incisivos a manos de un mecánico vestido de dentista en un hospital, dice el antropólogo inglés:"El siguiente período de mi estadía fue sin duda el más desagradable que he pasado jamás en ningún sitio, un tiempo en el que sucumbí al pecado de la desesperación" (1989 :126).

Nos interroga "el inquieto filósofo":¿es ésto una "etnografía" o se trata de confesiones biográficas de un diario de viaje?. ¿Dónde están las reflexiones teóricas?

Comencemos por este segundo interrogante, señalando que el autor elabora sistematizaciones teóricas respecto a la organización política, económica y simbólica de los dowayos, permitiéndose también reflexionar sobre aspectos metodológicos del trabajo de campo: "Las más sencillas preguntas sobre pájaros o monos llevaban aparejada una respuesta de la más pasmosa complejidad que poco tenía que ver con las declaraciones del tipo `Los dowayos creen que...` que solemos leer en las monografías. Qué creían los dowayos era una cuestión difícil de esclarecer por el sencillo método de preguntárselo. Si se pretendía hacer honor a la verdad, a cada paso aparecía un abanico de interpretaciones posibles. (...)

He calculado que durante la temporada que estuve en Africa quizá pasé un uno por ciento del tiempo haciendo lo que había ido a hacer. El resto lo invertí en logística, enfermedades, relacionarme con la gente, disponer cosas, trasladarme de un lado al otro y, sobre todo, esperar." (1989 :125,negrillas mías)

Sin dar cuenta de influencias de la antropología posmoderna, este doctor de Oxford sustenta una concepción clásica de lo que es "hacer etnografía": o sea irse a una tribu "salvaje" de Africa para comprender, siguiendo las reglas metodológicas del trabajo de campo y de la observación participante, de qué manera dicha tribu está organizada en diversos aspectos: cosmovisionales, religiosos y económicos.

Su etnografía puede resultar irritante porque desnuda el lado oculto del trabajo de campo, todas aquellas vivencias personales, sentimientos y fracasos que quedan marginadas al "diario íntimo del investigador".

¿Acaso es un pecado procurar "ser honesto"? ¿No es "antropológico" exponer en una monografía las vías de acceso al propio conocimiento?

Dejemos que nos responda Levi-Strauss (1986 :39): "Cuanta vez está en el terreno de su labor, el etnólogo se ve entregado a un mundo donde todo le es ajeno, a menudo hostil. No tiene más que ese yo, del que dispone todavía, que le permita sobrevivir y realizar su investigación; pero es un yo física y moralmente dañado por la fatiga, el hambre, la incomodidad, la pérdida de los hábitos adquiridos, el surgimiento de prejuicios de los

que no tenía ni sospechas; y que se descubre a sí mismo, en esta coyuntura extraña, tullido y estropeado por todas las sacudidas de una historia personal responsable en un principio de su vocación pero que, además, afectará en adelante a su curso.(...) Toda certeza etnográfica tiene su principio en `confesiones` escritas o calladas. (negrillas mías)

El pensamiento del maestro francés se ajusta a la experiencia de Barley, a la vez que en ambos autores subyace esa idea de certeza.

Ocurre que el citado antropólogo británico, al exponer sus confesiones, está explicitando de qué manera construyó su realidad. Una realidad que es sugestivamente negada por la academia, ya que además de este trabajo, Barley escribió una etnografía "formal" de los dowayos - sin circulación comercial - respetando allí el modo de escritura prescrito para una etnografía ocultando toda referencia a las vivencias y experiencias afectivas durante su trabajo de campo.

Si hay dos etnografías, ¿hay para la antropología ingenua dos realidades? ¿ Es una de ellas más plausible, más etnográfica o, porque no, más verdadera que la otra?.

Estando convencido de que las verdades y las realidades son construcciones - de lo que la etnografía de Barley (1989) es un claro ejemplo - creo que un buen camino para comenzar a "perder la inocencia" es poner en juego en nuestros trabajos esa práctica reflexiva que "el inocente" y astuto antropólogo inglés llevó a cabo en la mencionada monografía, exponiendo el proceso por el cual llegamos a conocer lo que conocemos o,

para decirlo en otros términos ¿cómo construimos nuestras realidades?

La "fuerza de los sentimientos" y la construcción del "campo".

Uno de los conceptos que ha sufrido el proceso de ontologización que estoy procurando desconstruir es la noción de "campo" ("field"). Este - al igual que la idea de "cultura" - es entendido como un observable: es un espacio geográfico que pareciera tener una existencia propia y externa al investigador; se puede ir al campo.

Para cuestionar esta idea decidí terminar este capítulo con un trabajo de Renato Rosaldo (1989) sobre los Ilongot, un grupo de "cazadores de cabeza" de las Filipinas.

El citado antropólogo norteamericano señala que, a pesar de haber permanecido entre esa tribu junto con su esposa Michelle durante más de dos años, no podía comprender las razones que los Ilongot le daban respecto a las causas que motivaban la "caza de cabezas". Ellos mencionaban que el sufrimiento o el dolor se transformaba en ira, y esa rabia era la que conducía a los hombres a matar.

Rosaldo (1989) rescata la idea de "la fuerza de los sentimientos" en el sentido de que ningún tipo de preparación profesional puede reemplazar a la propia experiencia de vida: "Uno no puede predecir de antemano lo que encontrará en su

trabajo de campo.(...)¿ Hasta qué punto puede la gente decir que ha completado el aprendizaje de su experiencia de vida? (...) Toda interpretación es siempre provisional.(...) los buenos etnógrafos también tienen sus límites, y sus análisis son siempre incompletos. Entonces yo comencé a comprender la fuerza que los Ilongot me han contado sobre sus pérdidas, a partir de mi propia pérdida y no a través de ninguna preparación sistemática para el trabajo de campo".(1989 :8, negrillas y traducción mías).

Su propia pérdida es la muerte de su esposa quien falleció en presencia de su marido, en las Filipinas en 1981 al caer en un precipicio- siete años más tarde de su primera experiencia de campo con los Ilongot-. "Inmediatamente después de haber encontrado su cuerpo yo me enfurecí. ¿Cómo pudo ella abandonarme?.¿Cómo pudo haber sido tan estúpida para caerse?. Traté de llorar. Sollocé pero la ira bloqueó las lágrimas. Algo menos de un mes después yo describí ese momento en mi diario: 'Me sentía como' en una pesadilla, todo el mundo a mi alrededor expandiéndose y contrayéndose.(...) Al bajar encontré un grupo de siete u ocho hombres que permanecían de pie, en silencio, y yo suspiré hondo y sollocé pero sin lágrimas." (1989: 9, traducción y negrillas mías).

Quince meses más tarde, Rosaldo escribió la primera versión de su trabajo "Grief and Headhunter's rage" - que podría traducirse como "el dolor y la ira de los cazadores de cabezas" - y su trágica experiencia biográfica actuó como disparador para intentar comprender en otro nivel de análisis la ira que sentían los Ilongot al decapitar a alguien.

Pregunta del "inquieto filósofo": ¿cuál es el "campo" del trabajo de Rosaldo? ¿Las Filipinas o sus vivencias?

Creo que ambas cosas. Puede entenderse al "campo" como una construcción del antropólogo donde se conjugan su preparación profesional, su experiencia biográfica, su relación con "los otros" y los sentimientos.

En este trabajo, Rosaldo pretende devolver a la antropología la dimensión afectiva y humana. Las construcciones subjetivas que él hace de "sus otros" están mediatizadas por la construcción de su propia realidad y sus vivencias personales que Rosaldo (1989) denomina "posicionamiento social".

"El etnógrafo, como un sujeto posicionado, entiende algunos fenómenos humanos mejor que otros. El o ella ocupan una posición o ubicación estructural y observan con un particular ángulo de visión.(...) La noción de posicionamiento también se refiere a cómo las experiencias de la vida permiten e inhiben simultáneamente modos específicos de percepción. En mi caso, nada de mi propia experiencia me preparó para imaginar la ira posible en la desgracia hasta después de la muerte de Michelle Rosaldo en 1981. Sólo entonces estuve en situación de entender la fuerza de lo que los Ilongot me habían dicho repetidamente acerca del dolor, la ira y la caza de cabezas." (Rosaldo 1989 :19, traducción mía)

No hay un método específicamente antropológico de construir realidades, aunque como he ilustrado con estos ejemplos, en tanto seres humanos los antropólogos construyen sus realidades

de diferente forma, porque cada antropólogo posee una subjetividad distintiva y tiene una historia biográfica única e irrepetible.

Esta experiencia no es controlable por ninguna "vigilancia epistemológica" (Bachelard 1972) o regla metodológica alguna, ya que ni siquiera somos conscientes de este proceso constructivista (Von Glasersfeld 1990). Sólo podemos dar cuenta de que, para ser menos inocentes y más honestos, no develamos ni descubrimos realidades.

Le propongo así a nuestro "inquieto filósofo" reflexionar, en función de las experiencias analizadas, sobre su propio trabajo. Es cuestión de vencer prejuicios y superar dudas. Algunos, como Barley (1989) y Rosaldo (1989), han señalado diversas vías de acceso a esa reflexión que por supuesto no son las únicas. Se trata de que cada uno encuentre la suya.

5-LA CONSTRUCCION DE MI REALIDAD - Parte I - : AUTOETNOGRAFIA DEL CONOCIMIENTO.

"Quien se ha adentrado por el peligroso sendero del conocimiento de sí mismo y de sus confesiones, tiene también que cargar con las consecuencias aunque algunas veces sean inesperadas y molestas."

Hermann Hesse (1978)

Sobre la necesidad de una autoetnografía.

Recorrer los propios pasos, la trayectoria personal y las rutas cognoscitivas transitadas es una tarea insoslayable en este trabajo. En él yo procuro dar cuenta de los diversos modos en que los antropólogos han construido - y construyen - su realidad.

Pero ¿acaso no es este trabajo una realidad, más precisamente mi realidad?. Y ésta ¿ha sido "develada" o construida?

Mi "inquieto filósofo" conoce el carácter retórico de estas preguntas, como así también la necesidad de que yo explicito

mie vías de acceso a la construcción de mi propia realidad. Un camino en donde es imposible disociar los aspectos cognoscitivos de los afectivos; en todo caso, sólo puede tratarse de una distinción, de enfatizar más o menos ciertos matices. Más aún: mientras uno ama o detesta sus realidades cognoscitivas parece dificultoso e inútil procurar el conocimiento de sus propias motivaciones afectivas.

Margaret Mead (1983 y 1989), Claude Levi-Strauss (1976 y 1990), Jean Monod (1975), George Condominas (1991), Nigel Barley (1989), Marc Augé (1987) y Renato Rosaldo (1989), entre otros, han practicado esta reflexividad sobre su conocimiento, de muy diversas maneras, a través de autobiografías, recopilación de cartas, diálogos biográficos o "confesiones" incluidas en sus propias etnografías.

Entiendo que en todo trabajo antropológico subyace esta idea rousseaniana de "confesión" (Levi-Strauss 1986) ya que aunque trate de ocultarse, nuestra subjetividad está siempre ahí, acosándonos, más allá de los obstáculos, paréntesis o "comillas" (Frias e.p.)(24) que le pretendamos oponer.

Esta reconstrucción del proceso de construcción de mi realidad es necesariamente incompleta. Como toda búsqueda en los recovecos de nuestra memoria será parcial, inacabada e incluso incontrolable, tal cual es nuestro conocimiento.

Explicitar nuestras verdades es también hacerse cargo de ellas, aún cuando nos resulten contradictorias y dolorosas. Afortunadamente, la contradicción es parte de nuestros

endebles saberes y sentimientos nacidos de la propias imperfecciones e incertidumbres.

De ellas, nuestras "frágiles felicidades" (Rousseau 1979), procuraré dar cuenta en este capítulo.

En la búsqueda de la certeza perdida: Mi "idilio" con la epistemología.

Después de tres años de formación académica, me encontraba confundido en lo que hacía a mis motivaciones vocacionales. La antropología era para mí un difuso océano de conocimientos entremezclados y de acertijos irresolubles. Había perdido la certidumbre de mi vocación, esa que supe construir a los trece años cuando descubrí en mis clases de prehistoria del colegio secundario una fascinación irresistible por la arqueología.

Recuerdo las vívidas exposiciones de mi profesor - un abogado aficionado a la Egiptología - de sus viajes al "pasado de la humanidad" que yo vivía con una cándida sensación de realidad y proyectaba hacia mi futuro. Yo sería uno de esos "elegantes" arqueólogos vestidos con la tradicional indumentaria - conjuntos safari de pantalones cortos, el clásico sombrerito y los infaltables lentes - que descubriría restos fósiles en las lejanas tierras de Medio Oriente y Africa.

Luego de desencantarme de la arqueología, acaso por el impacto que me causó descubrir que ésta no tenía nada que ver con la que había soñado en mi temprana adolescencia, había perdido la

convicción respecto a mi perfil antropológico. Necesitaba reencontrarme con la certeza, y ésta llegó de la mano de la epistemología.

Nuevamente, recuperé mi capacidad de asombro retornando a aquella vieja pasión por el conocimiento humano. Fue además el momento en que nació mi "inquieto filósofo" quien comenzó a deambular frenéticamente por los textos de la filosofía de la ciencia anglosajona, desde Popper hasta Feyerabend.

Estudiar antropología había cobrado un nuevo sentido: ni más ni menos que ser un científico social. Este era mi desafío, tal como reza el título de mi primer trabajo escrito en 1990.

"La propuesta de este trabajo se centra en tratar de caracterizar y reivindicar el status científico de la antropología social (...). Coincidiré con Nagel (1978) en que `...es el deseo de hallar explicaciones sistemáticas y controlables por elementos de juicio fácticos lo que da origen a la ciencia`." (Pérez e.p.(A))

Estaba entonces muy preocupado por la distinción entre antropología y literatura y vislumbraba como "temible" la propuesta de la antropología posmoderna - que recién empezaba a descubrir - al respecto de confundir arte y ciencia: "Estimo que caracterizar a la antropología como ciencia abarca mucho más que dejar librado a las virtudes narrativas y creativas del antropólogo, la posibilidad de elaborar un discurso.(...) esta extremada `conciencia crítica` dentro de la antropología, puede conducirnos a una autoexclusión del campo del conocimiento científico. Estimo que persistiendo este

cuestionamiento extremista de la legitimidad del propio conocimiento, nos marginamos peligrosamente del lugar que la antropología tiene y debe tener como parte de la ciencia institucionalizada para estudiar, investigar y escribir." (Pérez e.p.(A))

Mi "inquieto filósofo" actual sufre violentas convulsiones cada vez que recorre estas páginas que parecieran pertenecer a una etapa prehistórica de mi pasado, y que sin embargo cuentan con apenas dos años de "antigüedad". No es sencillo esquivar el terror al eclecticismo, sobre todo, por los atributos mefistofélicos con el cual éste es considerado en nuestra disciplina.

Tampoco se trata de excusarse por el pasado. La construcción de la realidad es un proceso continuo pero sinuoso en donde la experiencia personal está expuesta a los avatares vivenciales y biográficos.

Tal vez de no haber sido por mis "coqueteos idílicos" con la epistemología clásica no hubiese escrito una tesis con estas características. Sin aquellas certezas, ¿cómo podría experimentar la actual incertidumbre?. Para hoy hablar de desengaños, ¿no debería ayer haber sentido profundas pasiones? Nueva pregunta de mi "inquieto filósofo": ¿entonces antes eras más inocente que ahora?. Probablemente, aunque preferiría pensar que construí mi realidad de diferentes maneras, apenas dos o tres dentro de la infinita variedad de formas que puede cobrar este proceso constructivista: equivalente a las infinitas y diferentes subjetividades, por suerte, cada una con

su "humana" peculiaridad.

¿Antropología o ficción?: Entre la certeza y el sinceramiento.

En 1991 escribí mi segundo trabajo, a propósito de una problemática que me continúa preocupando y que es el carácter ficcional del conocimiento antropológico. Entonces inventé - influenciado por la propuesta de la antropología dialógica (Tedlock 1987) - una conversación con un interlocutor ficticio que cuestionaba en forma crítica mis supuestos. Los personajes en el diálogo estaban diferencialmente caracterizados: por un lado, el autor - que asumía mis posicionamientos "realistas" - y por el otro, un atrevido interlocutor que jugaba un rol "deconstructivista", retomando los planteos de la antropología posmoderna.

Si bien en ese trabajo (Pérez e.p.(B)) había atenuado ciertas consideraciones sustentadas en el anterior, lejos estaba de sugerir una idea constructivista como la expuesta en esta tesis. Recreemos un ilustrativo párrafo de dicho diálogo:

"Interlocutor-...¿ Crees posible predicar un conocimiento objetivo para la antropología?

Autor- Sí. Pero quisiera hacerte al respecto algunas aclaraciones. Cuando remito al concepto de objetividad lo estoy diferenciando del de neutralidad, con el cual muchas veces es confundido; implica la aceptación de una realidad objetiva o de existencia ontológica independiente de nuestra

subjetividad." (Pérez e.p.(B))

En ese momento estaba discutiendo (25) a partir de la idea popperiana (Popper 1989) de "intersubjetividad" contra los planteos del subjetivismo radical.

Cuando escribí la primera versión de este trabajo, mi objetivo no explícito - "el lado oscuro del conocimiento" - era, defendiendo la noción popperiana de "conocimiento objetivo", denostar al subjetivismo antropológico. ¿Y qué mejor manera para hacerlo que en "sus propios términos" o sea en una escritura dialógica? El interlocutor crítico terminaría el debate ridiculizado, emergiendo el autor como una especie de "héroe triunfante" del diálogo. - Visto retrospectivamente diría que se trataba de una no muy elegante pero efectiva estrategia de construir una realidad -

De lo que no me había percatado era que el diálogo en sí mismo era una ficcionalización, una invención propia.

¿Se trataba entonces de "un burlador burlado"?

Por otro lado, ¿cómo podían convivir en mi conocimiento dos visiones contrapuestas como las presentadas en el diálogo?

¿Se trataba de la existencia simultánea de múltiples realidades construidas?

Cuando escribí la versión definitiva del trabajo renuncié a los objetivos primigenios, dejando planteados una serie de interrogantes abiertos que sacudieron "positivamente" al "inquieto filósofo". Las certezas volvieron a ceder ante una nueva confusión, una verdadera desestructuración del propio saber. La crisis se generalizó en todos los aspectos. Es

patético relatar el estado anímico en el que uno se sumerge cuando siente desvanecerse a sus "anclajes seguros" (Hernández, Pérez, Procupez, Stagnaro y Kalinsky e.p.), y sus más sagradas convicciones.

Una de las posibilidades para salir de esta confusión era volver a la búsqueda de certidumbres, pero mi experiencia biográfica no daba en este sentido señales demasiado alentadoras.

La otra posibilidad, quizás más ardua, era permanecer y asumir el estado de crisis como mi nueva realidad.

Pero la elección por una u otra alternativa, ¿era acaso posible de realizar sólo desde un plano estrictamente cognoscitivo? ¿No sería un simplismo ingenuo pensar en variables controlables por el posicionamiento teórico?

Entonces me sentía desengañado y desilusionado. Mi "inquieto filósofo" reclamaba a gritos un sinceramiento.

Revisando las motivaciones de mis trabajos anteriores empecé a percibir que los elementos primordiales en la construcción de mis textos habían sido la imaginación, la inspiración y el azar. Sólo era cuestión de encontrar una cita o una idea, recordar una discusión y "armar" un argumento.

Ya no "develaba" ni descubría nada sino que, a partir de factores supuestamente tan poco relevantes como los referidos, construía una argumentación, luego un texto, luego una realidad.

También con bastante injerencias del azar comencé a leer a los "constructivistas radicales" (Watzlawick 1989 y 1990) y los

referidos desengaños y sinceramiento contribuyeron a que empezara a pensar en "la pérdida de la inocencia". En mi experiencia y en aquélla constituida por el "corpus cognoscitivo" de la antropología.

Incisivo, como siempre, me interpela el "inquieto filósofo": a partir de esta vivencia narrada ¿has perdido la inocencia?. Si así fuera ¿no te estarías erigiendo en el poseedor de una realidad más verdadera que la de los "antropólogos ingenuos"? Creo que mi planteo actual es menos "inocente" y más "honesto", porque no postulo la posibilidad de alcanzar certezas más verdaderas. El propio concepto de verdad está enunciado como una construcción.

Además no existen construcciones más verdaderas que otras. O al menos los criterios para dirimir cuáles están más autorizadas que otras no son epistemológicos sino políticos. (Kalinsky y Pérez e.p.)

Al exponer mis procesos cognoscitivos y mis motivaciones afectivas que dieron origen a la construcción de esta realidad pretendí dar cuenta a partir de mi experiencia personal de qué modo el antropólogo conoce aquéllo que cree "conocer"(26), o sea, las vías de acceso a su propio conocimiento, a su construcción de la realidad.

No hubiese resultado honesto explicitar esta idea sólo tomando como punto de partida trabajos de otros. En dicho caso, me hubiese posicionado como "un ingenuo develador de verdades", tan "inocente" cual aquéllos que no dan cuenta de esos

recorridos cognoscitivos y afectivos a través de los que construyen su realidad.

6-LA CONSTRUCCION DE MI REALIDAD - Parte II - : POSTALES DE
SAN MARTIN DE LOS ANDES.

"Los 'Allí' y los 'Aquí' están hoy
mucho menos aislados, mucho menos
bien definidos, mucho menos
espectacularmente contrastados."

Clifford Geertz (1989)

Obertura: La historia de esta "hoja de ruta".

Durante el mes de marzo de 1992 practiqué una nueva y desafiante tarea en mi recorrido por los caminos del conocimiento antropológico: hice mi primer trabajo de campo. Se podría decir que esa experiencia de trabajo fue bastante "tradicional". Estuve un mes en San Martín de los Andes y otras localidades del sur del Neuquén en el marco de un programa de "rotaciones" que lleva adelante el Hospital "Ramón Carrillo" de San Martín de los Andes - en donde me alojé - en el área de Atención Primaria y Salud Mental.(27)

En el lapso de ese mes desarrollé todas las actividades que el Equipo local de Atención Primaria y un grupo interdisciplinario de investigación sobre saber popular llevan

a cabo en la zona: recorridas en áreas suburbanas y rurales con los agentes sanitarios, grupos de alcoholismo, grupos de detenidos y visitas a otras localidades del sur y centro de la provincia -Junín de los Andes, Las Coloradas, Villa la Angostura y Zapala -. Mi objetivo fue trabajar aspectos antropológicos y epistemológicos de la articulación sociocultural de conocimientos en el área de la salud.

La recepción a los antropólogos es siempre buena ya que la índole de la perspectiva con que los equipos locales trabajan es marcadamente "antropológica", en el sentido del interés y respeto mostrado por la diversidad sociocultural. - para una referencia más amplia ver Arrúe y Kalinsky (1991) -

Los resultados de mi experiencia se encuentran en un trabajo (Pérez e.p.(C)) que escribí como devolución a los equipos locales. (28)

Pero aquí me interesa referirme centralmente a otra cuestión que tiene que ver con la manera en que construí mi realidad durante mi trabajo de campo. Para ello he considerado pertinente exponer en esta tesis, uno de los tantos "tabúes" de la escritura etnográfica: reproducir algunas notas del "diario" de campo.

Pregunta del inquieto filósofo: ¿no se tratará entonces, al igual que el capítulo anterior, de una "autoetnografía"?

La respuesta es sí. Aunque se reconozca la distinción hecha entre la etnografía de mis textos y de mi trabajo de campo, ambas forman parte de mi realidad, así como ambas son construcciones. La diferencia más importante es el tiempo:

mientras en el capítulo anterior deambulé por mi recorrido intelectual en un largo período, ahora se trata de una experiencia breve y fulminante.

¿Qué siente y vivencia el antropólogo cuando está en el "campo"? Imagino que el número de vivencias debe ser proporcional al número de antropólogos. Las situaciones son distintas, los hombres son distintos. No pretendo aquí establecer ninguna normativa; sólo recorrer - no exento de los riesgos de introducirme por los laberintos de mi memoria - mi "diario" de campo. Una de las tantas "zonas oscuras" del conocimiento antropológico que aún permanece.

Primer acto: Volver, partir, llegar.

Cuando partí para San Martín de los Andes, hacía apenas cinco días que había regresado de un largo viaje de dos meses, de modo que mis ánimos no eran los mejores: iba a estar otro mes más lejos de mi cotidianeidad.

4/3- Estoy viajando hacia San Martín: ¿Mi campo? ¿El lugar dónde construir mi campo? ¿Otro tema de investigación? ¿Un rito de pasaje?. Estoy ansioso por empezar a practicar "el oficio" de antropólogo, aunque no tenga idea de qué se trata ni cómo se hace...Es curioso pero es la primera vez en mi vida que escribo un diario. También es la primera vez en mi vida que voy a estar más

de tres meses fuera de mi casa, lejos de mi familia, de mis amigos - que hoy me vinieron a despedir a Retiro -, de la facultad. No sé cómo va a resultar, pero siento que mañana empiezo a intentar ser un antropólogo "en serio".

5/3- ¡Mi entrada al campo!! Después de un viaje agotador de veintitrés horas llegué a San Martín. La entrada al pueblo ofrece una imagen imponente. Un impresionante cerro, poblado de pinos y araucarias y a su pie el pintoresco pueblo a orillas del lago Lácar...

Estoy preocupado porque un médico - que me recibió muy cordialmente - me ofreció mate, y después me contó que tenía una terrible faringitis: "Espero que no te contagies". ¡Qué horror!. Se despertó mi "fiera hipocondríaca" y me fui a tomar una aspirina y un caramelo graneodín, además de elevar un rezo para no contagiarme y maldecirme por haber aceptado el mate. ¡Si a mi no me gusta el mate!. Ocurre que lo acepté para demostrar confianza. Dicen que el mate es un símbolo de sociabilidad. Espero que se socialicen ideas y afectos, no faringitis!!

Segundo acto: "Estando allí".

6/3- ¡Demasiadas cosas, demasiadas actividades y vivencias para estampar en mi diario!. Son tantas las experiencias que se tiene en el campo que me parece

imposible "construir" aquí ninguna realidad. Mientras se siente no se piensa, no se reflexiona. Es cierto que tenemos percepciones, pero posiblemente éstas se transformen en "construcciones" cuando uno se ponga a escribir sobre esas situaciones perceptivas...

Si el trabajo de campo es ésto, una abrumadora ola de percepciones y vivencias que sólo dejan tiempo para estas "metareflexiones afectivas", los metodólogos estuvieron "vendiendo buzones" y los antropólogos también, incluso aquellos más "radicales" que no hablamos ni de datos ni de textos, sino de construcciones...

7/3- Una sorpresa: hasta ahora anduve con mi cuaderno y mi birrome por todo el hospital, y los médicos y enfermeros no dan señas de darse por enterados. ¿No se sienten observados? ¿Disimulan? ¿Estarán acostumbrados a ver tantos antropólogos? ¿Se habrán mimetizado con la regla metodológica de la antropología de "pasar inadvertido"? ¿Mi percepción será errónea? ¿Hay percepciones falsas?

12/3- Hoy tuve mi primera salida con los agentes sanitarios a un barrio suburbano. La pobreza, la marginación, el sufrimiento por momentos repulsivos son las sensaciones que me produjeron la recorrida. Conocí algunos personajes pintorescos, como una anciana cuyo padre participó de la Campaña del Desierto, o una artesana tejedora mapuche. El agente me acompañó a ver el telar: "Esto vos lo ves en fotos nomás", me dijo.

Me sentí un poco como "el especialista en indios" que

nunca vio uno. Tanto hablar, leer... y reflexionar... sobre "otras culturas", otros modos de conocimiento, el relativismo cultural, y nunca había visto a una mapuche en un telar más que por fotos. Esta tejedora es una "mapuche peronista", y tiene un enorme retrato de Evita. ¡Qué increíble!: yo esperando hablar con ella sobre otros "modos de conocimiento", y ella hablándome del General Perón, de la actual intendenta de San Martín, de los vecinos chilenos que cobran pensiones por estar acomodados en la municipalidad... ¿Dónde están los "otros"? Ayer, cuando hablé por teléfono a Buenos Aires, mi mamá me preguntó: "¿Estuviste ya con los mapuches?", y yo me pregunto ¿Quiénes son los mapuches? ¿Quiénes son los "huincas"? El exotismo es "placentero", la cotidianeidad es demoledora...

21/3- Hoy tuve mi primer entrevista formal - ya que mantuve varias charlas informales- con una curandera. Preparé el grabador - por primera vez en mi estadía iba a usar el grabador!! Qué emoción!! - y menos mal que lo revisé porque las pilas se habían sulfatado (antropólogo prevenido vale por dos).

La charla resultó muy interesante y extensa - también presencié la curación de una bebida, así que mejor no pudo ir -. Vamos a ver qué sale de todo esto - ¿Qué invento? o ¿qué construyo? - cuando lo desgrabe.

Hablamos del conocimiento, de la fe, de sus experiencias, intercambiamos direcciones y establecí un vínculo.

Tercer acto: Etnografía de los afectos.

10/3- Me fui a las seis de la mañana para Villa la Angostura y regresé a las diez y media de la noche. Llovió, me empapé y estoy muy cansado aún. Aparte mañana tengo que viajar a Junín todo el día así que voy a estar más cansado. La satisfacción más grande del día fue haber encontrado un plato de comida caliente en el comedor del hospital con un cartel que decía "el rotante - o sea yo - llega más tarde. No comer la comida". Gracias a las chicas de la cocina recuperé algo de fuerzas para escribir estas líneas, que ya termino porque **estoy cansado** y no tengo ganas de escribir más nada. Pregunta: el cansancio o el mal humor, ¿estarán contemplados por los manuales de metodología para el trabajo de campo?

11/3- ...No me siento anímicamente bien. Estoy algo depresivo. Por un lado extraño mi casa. Por el otro, me dan vuelta en la cabeza un montón de preguntas sin respuesta sobre para qué ser antropólogo...Además me siento un poco superado por las actividades y escribir y pensar todo ésto me produce angustia...Es mi peor momento desde que llegué...

19/3- Mi salida a un barrio suburbano me resultó insoportable. Mi fastidio va incrementándose. Hoy detesté a todo el mundo: mapuches, huincas, "indefinidos",

migrantes, marginados, no tan marginados... me tienen
harto. No sé para qué estoy acá, cuento el tiempo que me
faltan para irme diez veces por día, tengo un apetito
inusual y estoy muy ansioso. Además llueve
torrencialmente y mañana voy a recorrer el área rural.
Por favor que pare!! Estoy comiendo demasiado para no
fumar tanto, fumo para no comer tantas pastillas y
chiclets...y viceversa!! Tengo pesadillas que no
recuerdo, pero sé que tienen que ver con la antropología.
¡Todo el día pensando en esta detestable antropología!...

21/3-...Hoy fue un buen día, desde todo punto de vista. A
pesar del frío el sol estuvo bárbaro...

22/3- Domingo: Bienvenido descanso y prolongada siesta.
Estuve leyendo un diario de Buenos Aires y "haciendo
nada"...

23/3- Zapala. reunión con los residentes de medicina
general. ¡¡Excelente!! Uno de los días más fantásticos y
constructivos de mi trabajo de campo...Conté lo que
estaba haciendo, me divertí muchísimo y si bien estuve
muy nervioso - hablar ante quince médicos no es cosa de
todos los días - me sentí muy a gusto.

24/3- Las Coloradas. Un pueblito deprimente, en una zona
muy desértica y con un hospital que parece - por sus
dimensiones - un centro periférico rural...Recibimos
malas noticias desde Buenos Aires que multiplicaron la
angustia que me producía la desolación en este lugar.

Intervalo: Las "miserias de la metodología" (Parte II).

A lo largo de mi formación académica siempre mantuve una cierta desconfianza hacia los textos de metodología de la investigación. Tenía la intuición de que en el trabajo de campo se improvisaba, que no existían reglas ni métodos para ser un "buen etnógrafo". Después de mi experiencia en San Martín de los Andes esas dudas se transformaron en certezas.

Un ejemplo paradigmático de esa rigidez metodológica es el "manual" de Taylor y Bogdan (1986). En este texto, sus autores no tienen ningún reparo en prescribir normas para establecer "rapport" con los informantes (29), entre las que se enumeran: (1986 :57-58) "reverenciar sus rutinas", "establecer lo que se tiene en común con la gente", "ayudar a la gente" y "ser humilde". Después de haber establecido el "rapport" con la gente - siempre y cuando hayamos respetado cuidadosamente las instrucciones sugeridas - Taylor y Bogdan (1986: 66-68) nos entregan "tácticas de campo" para mantener ese "rapport", como ser: "Actuar como ingenuo" - ¿Todavía más de lo que somos? -, "Estar en el lugar adecuado en el momento oportuno" - ¿llamado de alerta para el cazador de datos? -, "Los informantes no deben saber exactamente qué es lo que estudiamos" - ¿Lo sabremos nosotros? - y "Emplear tácticas de campo agresivas después de haberse llegado a comprender el escenario" - o sea entrar en confianza con nuestra presa y luego jalar el gatillo -.

Hay además una muy exhaustiva normativa respecto a cómo formular preguntas, la mejor manera de aprender el lenguaje de los nativos, cómo tomar notas de campo, "sugerencias para recordar palabras y acciones", cómo grabar, la forma de las notas de campo - escritas por triplicado - y la mejor manera para describir escenarios, personas y actividades.

"Después de haber tomado sus notas de campo, recoja los fragmentos de datos perdidos. Los observadores con frecuencia recuerdan cosas, días e incluso semanas después de haberlas observado.(...) Estos fragmentos de datos deben ser incorporados a las notas de campo." (Taylor y Bogdan 1986 :78-79). Si en el capítulo 2 discutíamos la pertinencia del concepto de "dato", ¿Qué serán los fragmentos de datos?.

En un punto ya extremo y hasta insólito, Taylor y Bogdan nos sugieren cómo y cuándo "retirarse del campo" : "Los observadores participantes casi nunca llegan a un punto en que sienten que han completado sus estudios. Siempre queda una persona más por entrevistar, una hebra suelta por atar, un área más por abordar. Pero la mayor parte de los investigadores llegan a una etapa en que las muchas horas pasadas en el campo les procuran resultados decrecientes.(...) Es el momento de dejar el campo."(1986: 90, negrillas mías). Pregunta del "inquieto filósofo": ¿Cómo se puede "dejar" una construcción propia?. La respuesta es como nuestro conocimiento, incierta. Sólo puedo afirmar que no la encontraremos en estos manuales de metodología, entre los cuales Taylor y Bogdan(1986) no son una excepción. Para una

ilustración más gráfica de estas "miserias" de la metodología podemos consultar a Cicourel (1982), Mayntz, Holm y Hübner (1985) y Guber (1991), entre otros, quienes a pesar de tener disímiles filiaciones teóricas y epistemológicas comparten la concepción normativa - estilo "receta" - de la metodología. Claro que existen otras versiones "no oficiales" - no son comúnmente mencionadas en la enseñanza académica - de una metodología más flexible, dinámica y que contempla las subjetividades y las incertidumbres en el trabajo de campo. Entre éstas podemos mencionar a Benedict (1985), Rossi y Kalinsky (e.p.), Favret-Saada (1990) y Bell (1985).

Me temo no haber cumplido estrictamente con las abstractas normas de los metodólogos. El lector podrá percibir el contraste entre mi trabajo de campo y dichas normas, así como los modos en que construí mi realidad. Volvamos entonces a la transcripción de las notas de mi diario de campo.

Cuarto acto: "La verdad de las mentiras" y el regreso.

25/3- Junín de los Andes. Reunión con detenidos. Percibí estas actividades como rutinarias y hasta aburridas. Ya tengo mi mente puesta en el regreso. - ¡¡Hoy saqué el pasaje!! -.

26/3- ...A pesar de que estuve desgrabando y revisando mi informe de devolución me siento más turista que

antropólogo. Mis pensamientos vuelven a la rutina, se alojan cada vez más en mi casa, en recuperar las cosas cotidianas que perdí: el cine, el fútbol, mis amigos, la soledad de mi departamento, que es muy distinta a la absoluta soledad e incomunicación de la pieza en el hospital. Dicen los metodólogos que hay que saber cuándo irse del campo. Pero si el campo es una construcción, ¿cómo hacer para escaparse de nuestra propia obra?...Quizás algún día no tan lejano, estas notas me resulten graciosas o me sirvan para "mentir" y escribir algo, porque después de todo, ¿la antropología no guarda en su seno algo de "mentira"?. Creo que en parte la antropología es...casi como la fama, "puro cuento".

28/3- Ayer estuve reflexionando sobre la memoria. ¡Cuántas vivencias que tuve aquí de las que ya no tengo un recuerdo claro!. Me pregunto ¿cómo harán los antropólogos esas monumentales etnografías después de varios años de trabajo de campo?. Aunque tomen y registren notas de campo, o un diario, en meses - más aún en años - pasan muchas cosas, se cambia una vida!!. A menos que todo lo que les pase sea monótono y se repita sistemáticamente. No creo que así sea. ¿Mentirán?. Congelar la imagen de una vida en una fotografía textual es imposible. ¡Cuánto de arte y de bellas mentiras hay en una etnografía!, pero como las novelas tiene su verdad: la de que los lectores se reflejen en lo que el antropólogo escribe, participando de su invención y disfrutando. "La verdad de las mentiras" como diría mi

querido "varguitas"*

31/3- Y llegó el día del viaje. Escribo estas líneas en el micro, camino a Junín de los Andes. Destino final: Buenos Aires...Siento como si tuviera un "nudo" en el estómago desde que subí al micro producto de una inexplicable angustia.

Me conmovió que me hayan venido a despedir a la terminal. Fue muy emotivo para mí. Traté de disimular la emoción, pero sentí una sensación de vacío y aún la siento. ¿Nostalgia quizás? ¿Incertidumbre de no saber si voy a volver? ¿Establecimiento de un fuerte vínculo afectivo con la gente, mis creaciones o personajes? ¿Pero eran ellos mis personajes? ¿O eran personas de carne y hueso a quienes aprendí a estimar?. Recuerdo que en una oportunidad uno de los médicos me dijo que quizás yo lo haya idealizado. ¡¡Seguro!! Lo idealicé y lo hice una creación propia, un "otro" muy querido.

Nuestros otros son queridos, odiados, indiferentes, pero yo los siento como propios. Ocupan un espacio dentro de mis sentimientos.

Iba a escribir sobre mi "salida del campo". ¿Qué se yo si salí de "mi campo" o si éste está en mi mente?. En mi corazón: **seguro**. "Lamento profundamente" esta debilidad debida a mi condición humana. Quiero volver a Buenos Aires mas siento deasosiego por la partida... ¿La

*"Varguitas" es un sobrenombre afectuoso con el que se conoce al escritor peruano Mario Vargas Llosa, y la obra citada es un ensayo que él ha titulado : "La verdad de las mentiras"(1990).

evaluación de mi trabajo?. Quizás no haya resultado metodológicamente muy prolijo ni ortodoxo. Pero cuán pequeñas resultan estas consideraciones ante las palabras afectuosas con las que me despidieron, ante ese último abrazo que estreché con la gente cuando subía al micro en esta gris y lluviosa tarde. O ante el saludo de Fernando, un joven poblador de uno de los barrios de San Martín, a quien reconocí mirando por la ventanilla cuando el micro tomaba ya la ruta, en la salida del pueblo. Nos reconocimos, fueron tres segundos y él se paró bajo la lluvia a saludarme agitando sus manos. En realidad lo conocí poco. Sería como un personaje secundario de esta ficción tan "real" que aún me sigue angustiando aunque acaba de terminar. ¿O sigue?.

Esto es casi un punto final a esta "formalidad" que fue escribir un diario de campo. Pero mis "otros" siguen su vida, yo también, y esta eterna ficción que es la vida real - en donde se incluye el trabajo antropológico, porque ¿no somos extraterrestres, no? - sigue y sigue...

Entiendo que un análisis personal de mis notas de campo sería redundante y hasta sin pertinencia. La reflexividad sobre lo expuesto, con total honestidad y si se quiere ingenuidad, la dejo para el lector.

Mi intención no ha sido otra que exponer una de las tantas vías posibles de acceso a nuestro "inocente" conocimiento, enfatizando aquellas facetas más descuidadas, y que tienen que

ver con la subjetividad, los afectos y la condición humana de los antropólogos.

Interrogante agónico de nuestro "inquieto filósofo": ¿qué conocimiento surge de esos afectos?. ¿Hay en el trabajo de campo dos conocimientos: el de las notas del diario de campo y el del texto producido a partir de ese trabajo?

Si bien es cierto que en el informe producido como resultado de mi trabajo en San Martín de los Andes (Pérez e.p.(C)) no hice referencia a mi diario, las conclusiones extraídas en ese informe están muy impregnadas de mis estados anímicos. Los vínculos que establecí con la gente del hospital, mis afectos para con ellos y el excelente "feeling" que se manifestó en todo momento están presentes en cada una de mis afirmaciones teóricas o metodológicas sobre el funcionamiento del equipo de investigación que trabaja en el hospital.

Explicitar o no estas cuestiones obedece a estrategias de construcción textual y a intereses cognoscitivos que se relacionan con el público lector al cual va dirigido el texto. Pero no existen dos conocimientos divisibles sino que se trata de las maneras de construir nuestras realidades y por ende nuestro conocimiento.

En este capítulo he expuesto, apenas, una de esas maneras que consiste en poner por escrito instancias consideradas impertinentes en la escritura etnográfica como son las notas y el diario de campo. Alguien podrá considerar irrelevante o peligroso exponer con tanta amplitud nuestras vacilaciones, dudas y temores. Yo creo, sin embargo, que es una forma de

sincerarnos y de reconciliarnos con esa dimensión personal y humana del conocimiento sobre "los otros" pero también sobre "nosotros".

7- COMENTARIOS FINALES: LAS CONSTRUCCIONES DE UNA ANTROPOLOGIA
CREACIONISTA.

"Nosotros creamos el mundo que percibimos, no porque no exista una realidad fuera de nuestras cabezas..., sino porque nosotros seleccionamos y remodelamos la realidad que vemos para conformarla a nuestras creencias acerca de la clase de mundo en que vivimos".

Mark Engel (1991)

Me propongo cerrar este breve comentario final sin ninguna conclusión definitiva. Nuestro conocimiento es inacabado casi por definición. Lo aquí propuesto es apenas un punto de partida abierto a futuras reflexiones, aportes y críticas. Los objetivos de esta tesis son señalar los diversos modos en que los antropólogos construimos nuestra realidad, cuestión que creo haber planteado, y que además posee una veta propositiva muy amplia. Resultaría un facilismo evocar visiones apocalípticas y, denostando toda la tradición disciplinar, proclamar que ya no es posible ningún conocimiento antropológico de lo social, tal

como -acorde con el convulsionado fin de siglo que vivimos- parece estar poniéndose sobre el tapete. En todo caso esa es una tarea que dejo en manos de los profetas y "visionarios" quienes por su propia condición se erigen en detentadores de "la verdad", no la verdad construida sino "la suprema y única verdad".

Volvamos a nuestras parciales e "inconclusas" conclusiones: la realidad antropológica - como toda realidad - es construida. "Nuestros otros" son creaciones propias, existen como tales por y para los antropólogos.

El conocimiento no es un proceso puramente racional y teóricamente controlable sino que también es producto de afectos y odios, de dudas e incertidumbres, de la imaginación y el azar; en fin de nuestra subjetividad.

Nuestro "inquieto filósofo" atina apenas a una última y desesperada pregunta: ¿qué le queda entonces al conocimiento antropológico?

Muchísimo más de lo que podríamos imaginar : un conocimiento con una enorme potencialidad creadora, a punto tal que, en términos de Watzlawick (1990), inventamos y damos cuenta de otros mundos, y los mundos de los otros. Partiendo de esta premisa y asumiendo con modestia nuestra "inocencia perdida", podemos saber sobre esos "otros" poniendo entre paréntesis esas interdicciones metodológicas que llevaron a una situación extrema e impertinente la máxima popperiana "prohibir es decir más". A menos que consideremos que conocer es "descubrir" o "develar". A lo largo de este trabajo he argumentado que creo que no es el caso de la antropología, pero cada uno es libre

de construirse sus propios obstáculos epistemológicos.

Perder la inocencia es desencantarnos de nuestras obviedades, conocer cómo sabemos lo que creemos saber y también exponernos. Ejercitar, de diferentes maneras, una autorreflexividad crítica sobre nuestro conocimiento, recorriendo los laberínticos y dolorosos caminos de nuestra memoria y de la diversidad de vías de acceso a la construcción de la realidad.

No hay invenciones surgidas de la nada. Por allí pasa el límite del subjetivismo radical - en extremo arbitrario y solipsista -. Estas construcciones son personales pero no "caprichosamente subjetivas". En su invención intervinieron múltiples factores incluidas otras subjetividades, de modo que es posible hacerlas públicas. Para que nuestros "otros" - sean o no antropólogos - puedan acceder no sólo a la brillantez de la obra terminada sino, también, a los accesos intermedios exentos del fulgor de nuestras "sabias" conclusiones y poblados de temores y vacilaciones.

Este lado oculto también es conocimiento y, ha permanecido así porque las normas de la metodología disciplinar no consideraron pertinente exponerlo si aspirábamos a ser "descubridores" de realidades objetivas. Justamente, ese lado oculto es el costado humano del conocimiento que en esta tesis he tratado de recuperar de un ¿inocente o soberbio? olvido.

Marcus y Cushman (1982) desde una perspectiva posmoderna creen que la etnografía está atravesando un fase experimental, y que

ya no es tan ingenuamente realista como la etnografía clásica. Probablemente así sea. Pero la noción de construcción no es un descubrimiento de esta corriente "metaetnográfica". Todos los antropólogos, a su manera y con las consabidas restricciones contextuales y temporales, han construido textos, teorías, métodos y realidades, siempre plurales y múltiples. Perder la inocencia es apenas dar cuenta de esa construcción, no para hacerla más controlable sino para reconocernos como subjetivos, arbitrarios, multivocales y paradójicamente más realistas.

NOTAS

(1) La forma de probar que la gravedad sea un concepto o una forma de organizar la realidad de determinada manera no es justamente reclamando una prueba empírica.

Si un constructivista y un empirista se arrojaran del piso veinte de una torre ambos correrían la misma suerte. Aún así no se habrá puesto a prueba la idea de una realidad construida. Una aguda reflexión sobre la idea de "experimentación" en la historia de la ciencia se encuentra en los estudios de Koyré (1987).

(2) En principio esta tesis está formulada para un público antropológico, lo cual no excluye una mayor generalidad en los potenciales lectores, ya que no se puede controlar los usos de los productos (en este caso textos) del conocimiento.

(3) Haciendo un muy rápido recorrido entre las diversas escuelas antropológicas, desde el evolucionismo de fin de siglo hasta la actualidad, es posible identificar las reformulaciones que cada corriente ha realizado de los ítems referidos.

Al respecto sólo mencionaré, como ejemplo paradigmático, la conocida investigación llevada a cabo por Kroeber y Kluckhohn en 1952, quienes rastreando las definiciones de "cultura" dadas por diferentes autores han encontrado más de cien. Si

tenemos en cuenta la relevancia excluyente de la noción de "cultura" para el conocimiento antropológico se muestra la magnitud de las discrepancias disciplinarias.

(4) Me interesa señalar que la construcción de la otredad no es unilateral, de modo que también nuestros "otros" se construyen a sí mismos como tales en la relación con el antropólogo. No profundizaré en esta cuestión porque ello desviaría los objetivos propuestos en este trabajo.

(5) Aquí estoy asimilando esta pertenencia a la antropología. El "nosotros" remite a los antropólogos.

(6) Esta cuestión es retomada y ampliada en el capítulo 5.

(7) No debe incluirse en este grupo sólo a aquéllos considerados tradicionalmente como "clásicos" sino que también esta caracterización abarca a la antropología de los años 70.

(8) Desarrollaré esta cuestión cuando remita a la construcción de mi realidad, enfatizando en mi experiencia biográfica (capítulo 5).

(9) Nuestro "inquieto filósofo" se encontró sumido en un dilatado aburrimiento, ya que la idea de que "el objeto se construye" fue consagrada como "la sagrada escritura de la metodología contemporánea", anulándose toda capacidad de reflexión crítica sobre ella.

(10) Una segunda parte complementaria a este párrafo se desarrollará en el capítulo 6 al analizar la construcción de mi realidad en mi trabajo de campo.

(11) Dejo las "recetas" y prescripciones para las disciplinas que persiguen un fin terapéutico. No creo que el conocimiento antropológico se encuadre en ellas aunque algunos metodólogos no coincidan con mi postura.

Claro que no todos los métodos adquieren esa monótona y aburrida forma de "receta". Ya que se encuadra dentro de su propio marco teórico entiendo que esta "metodología racionalista" debería aprender del maestro fundador del racionalismo occidental. "El discurso del método" de René Descartes debe ser uno de los libros más imaginativos y movilizantes que leí en mi vida y no es más que la presentación de un "método" filosófico.

(12) Esta noción de la realidad como socialmente construida fue desarrollada antes por Berger y Luckmann (1986).

(13) Citemos al desafiante antropólogo norteamericano: "Una etnografía posmoderna es un texto cooperativamente desenvuelto, consistente de fragmentos de discurso que pretenden evocar en las mentes del lector una fantasía emergente de un mundo posible de realidad de sentido común, y provocar así una integración estética que poseerá un efecto terapéutico. Es, en una palabra, poesía." (Tyler 1986: 125, traducción mía)

(14) No comparto con Reynoso (1991) que sólo se desconstruya a la antropología previa al posmodernismo. Entiendo que sus representantes incluyen a sus propios trabajos a este proceso de "crítica desconstruccionista".

(15) Los "metatextos" son aquellos textos en donde se analizan los textos de la etnografía. No se trata de una etnografía de los etnógrafos, sino de una crítica literaria de la escritura etnográfica.

(16) Al respecto quisiera permitirme aludir en forma metafórica a esta desconstrucción posmoderna del conocimiento antropológico, con una conocida frase de Marx del "Manifiesto comunista" citado por Berman (1989 :83), a propósito de lo que este sociólogo norteamericano llama "la experiencia de la modernidad" : "Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".

(17) Si bien Clifford (1988) no toma partido por ninguno de los modos que distingue de escritura etnográfica, no disimula su simpatía por la escritura dialógica y más aún por la polifonía, en tanto que permitirían una mayor apertura a la "voz del otro".

Al respecto resulta conveniente señalar la crítica de Caplan (1988) en lo que hace a las dificultades de lectura de este tipo de etnografías. Esta antropóloga norteamericana cuestiona

el planteo de Marcus y Cushman (1982) quienes proponen la conveniencia de incluir en los textos etnográficos tanto las versiones intermedias como la definitiva de dicho texto.

(18) Aquí estoy entendiendo al "campo" como una construcción que el investigador hace, en contraposición a la noción de "campo" como un espacio geográfico delimitado y externo al antropólogo.

(19) Cabe señalar que Marcus y Cushman (1982) están pensando en las "etnografías experimentales". Relacionado con la cuestión de la inocencia antropológica, estos autores hacen una interesante distinción entre "etnografías realistas" y "etnografías experimentales", en donde se encontrarían elementos potencialmente superadores del "realismo ingenuo" de la etnografía clásica.

Un pertinente y pormenorizado detalle de estas "etnografías experimentales" se encuentra en el trabajo de Reynoso (1991).

(20) Este trabajo fue escrito originariamente en 1959 y compilado luego en "La interpretación de las culturas" (1973), que es la fuente que citaré aquí.

De la totalidad del trabajo sólo tomaré en cuenta la descripción e interpretación que Geertz hace de un funeral. Resultaría interesante analizar en forma comparativa estos trabajos etnográficos del antropólogo norteamericano a la luz de sus últimos estudios (Geertz 1989), indagando de qué modo han variado sus filiaciones epistemológicas y cómo el propio

Geertz se convierte en un "autor" con una escritura etnográfica pasible de ser enfocada desde los metarrelatos posmodernos, incluido el suyo (cfr Clifford 1988).

(21) No me interesa discutir aquí la conceptualización geertziana de cultura como "trama de significados compartidos", criticada por otros autores (Keesing 1987). Entender a la cultura como un "sistema de significación" o "de interpretación" no modifica los objetivos de mi análisis en este punto.

(22) Quisiera remarcar que no cuestionaré los contenidos del planteo de Lewis respecto a la categoría tan criticada ideológica y metodológicamente de "la cultura de la pobreza". En este sentido quisiera señalar que los trabajos de este antropólogo norteamericano, como apunta Ferraroti (1990), han resultado interesantes y metodológicamente innovadores.

(23) Todo proceso de escritura etnográfica implica una reconstrucción.

(24) Es muy sugerente el planteo de Frías (e.p.) al respecto de cómo el uso de las comillas en la escritura antropológica implica una "falta de compromiso" o "toma de distancia" del autor con relación a sus aseveraciones.

(25) El citado "paper" fue escrito en el marco del seminario de antropología social: "Ser antropólogo: La práctica del

conocimiento", que cursé en el primer cuatrimestre de 1991, dictado por Claudia Briones y Beatriz Kalinsky. A ellas, así como a mis compañeros del seminario - Ana Alvarez, Mario Blaser, Mariana Caram, Miguel A.García, Gabriela Ini, Axel Lazzari, Hector Melguin, Laura Piaggio, Isabel Puente, Diana Rossi, Gonzalo Saraví y Lea Vaccari - debo la posibilidad de haber podido discutir tan en profundidad estas ideas y repensar mis planteos, incertidumbres y vacilaciones.

(26) Aquí estoy utilizando como recurso estilístico un juego de palabras: "Conocer lo que creemos `conocer`". El segundo "conocer" remite a una noción "fuerte" del término, o sea, conocimiento como certeza.

(27) La gestión para que yo pudiera realizar mi rotación fue realizada por Beatriz Kalinsky y Wille Arrúe - médico generalista del hospital - a quienes agradezco la magnífica posibilidad que me brindaron. También quiero mencionar al Dr. Arrúe y a toda la gente de San Martín de los Andes por la calidez afectiva con la que me recibieron.

(28) Dicho trabajo es un análisis teórico, epistemológico y metodológico de la práctica de "investigación participativa" (Arrúe y Kalinsky ms.) llevada a cabo por el equipo de Atención Primaria y Salud Mental y un grupo de investigación sobre Saber Popular que se desenvuelven en el hospital. En mi análisis realizo una caracterización comparativa de esta práctica de investigación con respecto a algunos modelos

tradicionales y contemporáneos de investigación antropológica, procurando señalar la concepción de conocimiento que se desprende de cada uno de ellos.

(29) La propia noción de "informante" como sujeto poseedor de información a ser extraída por el antropólogo resulta cuestionable. Para una visión crítica de esta concepción de informante que subyace en las metodologías que prescriben la observación participante ver Rabey y Kalinsky (1991).

BIBLIOGRAFIA CITADA

ARRUE,W. y KALINSKY,B.: "Sobre los modos de la participación social en salud: algunas ideas preliminares sobre un estilo local". San Martín de los Andes. Neuquén. Abril de 1988. ms.

ARRUE,W. y KALINSKY,B.: De la médica y el terapeuta. La gestión intercultural de la salud en el sur de la provincia del Neuquén. Buenos Aires. CEAL. 1991.

AUGE,M.: El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro. Buenos Aires. Gedisa. 1987.

BACHELARD,G.: La formación del espíritu científico. Buenos Aires. Siglo XXI. 1972.

BARLEY,N.: El antropólogo inocente. Barcelona. Anagrama. 1989.

BATESON,G.: Metálogos. Barcelona. Ediciones Buenos Aires. 1982.

BELL,D.: Daughters of the dreaming. Melbourne. Mc Phee, Gribbie/George Allen and Unwin. 1985.

BENEDICT,M.: "Facts versus fiction. An ethnographic paradox set in the Seychelles." *Anthropology Today*. Vol 1 n95. 1985

BERGER,P. y LUCKMANN,T.: La construcción social de la realidad. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1986.

BERMAN,M.: Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Buenos Aires. Siglo XXI. 1989.

BOURDIEU,P., CHAMBOREDON,J.C. y PASSERON,J.C.: El oficio de sociólogo. México. Siglo XXI. 1988.

BOURDIEU,P.: Cosas dichas. Barcelona. Gedisa. 1987.

BOWLEY,J.: La pérdida afectiva. Tristeza y Depresión. Buenos Aires. Paidós. 1983.

CAPLAN,P.: "Engendering knowledge. The politics of ethnography." Parte 1. Anthropology Today. Vol 4 nº5. 1988.

CICOUREL,A.: El método y la medida en sociología. Madrid. Ed.Nacional. 1982.

CLIFFORD,J.: The predicament of culture. Twentieth-Century ethnography, literature and art. Massachusetts. Harvard University Press. 1988.

CLIFFORD,J. y MARCUS,G. (eds.): Writing culture. The poetics and politics of ethnography. Berkeley. University of California Press. 1986.

- CONDOMINAS,G.: **Lo exótico es cotidiano**. Madrid. Júcar. 1991.
- ENGEL,M.: Prefacio. En: BATESON,G: **Pasos hacia una ecología de la mente**. Buenos Aires. Planeta. 1991.
- FAVRET-SAADA,J.: "On participation". **Culture, Medicine and Psychiatry**. 14 (2). 1990
- FERRAROTI,F.: **La historia y lo cotidiano**. Buenos Aires. CEAL. 1990.
- FRIAS,P.: "Sobre críticas y autocríticas". En KALINSKY,B. (Comp.): **Ser antropólogo. Dilemas y desafíos**. Depto. de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. e.p.
- GELLNER,E.: **Cultura, identidad y política**. Barcelona. Gedisa. 1989.
- GEERTZ,C.: "Blurred genres". In **American Scholar**. Vol.49. n22. 1980.
- GEERTZ,C.: **La interpretación de las culturas**. México. Gedisa. 1987.
- GEERTZ,C.: **El antropólogo como autor**. Barcelona. Paidós. 1989.

GOFFMAN, E.: **La presentación de la persona en la vida cotidiana.** Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1989.

GOULDNER, A.: **La crisis de la sociología occidental.** Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1979.

GUBER, R.: **El salvaje metropolitano.** Buenos Aires. Legasa. 1991.

HANSON, N.R.: **Patrones de descubrimiento. Observación y explicación.** Madrid. Alianza editorial. 1977.

HASTRUP, K.: "The reality of anthropology." **Ethnos.** Vol 52: III-IV. 1987.

HERNANDEZ, V., PEREZ, G., PROCUPEZ, V., STAGNARO, A. y KALINSKY, B.: "Mundos, postulados y conocimiento". En KALINSKY, B. (Comp.): "Racionalidad, objetividad y antropología: Replanteos críticos." **Epistemología de las ciencias sociales.** Cuaderno n°2. Depto. de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. e.p.

HESSE, H.: **Hermann Lauscher.** Barcelona. Plaza & Janes. 1978.

INI, G.: "Acerca de la construcción del dato etnográfico y su incidencia en la escritura de textos". En KALINSKY, B (comp.): **Epistemología de las ciencias sociales.** op.cit. e.p.

KALINSKY, B. y PEREZ, G.: "Antropólogos, 'otros' y contextos de autorización del conocimiento". En *Revista de Antropología*. e.p.

KEESING, R.: "Anthropology as interpretive quest". *Current Anthropology*. vol 28. n.º2. 1987.

KOYRE, A.: *Estudios de historia del pensamiento científico*. México. Siglo XXI. 1987.

KROEBER, A.L. Y KLUCKHOHN, C.: "Culture: A Critical Review of concepts and definitions". *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. vol. 47. Harvard University. 1952.

LEVI-STRAUSS, C.: *Tristes trópicos*. Buenos Aires. EUDEBA. 1976.

LEVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*. México. Siglo XXI. 1986.

LEVI-STRAUSS, C. y ERIBON, D.: *De cerca y de lejos*. Madrid. Alianza editorial. 1990.

LEWIS, O.: *Ensayos antropológicos*. México. Grijalbo. 1982.

LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid. Cátedra. 1989.

MARCUS,G. y CUSHMAN,D.: "Ethnographies as text". In **Annual Review of Anthropology**. Vol 11. 1982.

MAYNTZ,R., HOLM,K. y HUBNER,P.: **Introducción a los métodos de la sociología empírica**. Madrid. Alianza editorial. 1985.

MEAD,M.: **Cartas de una antropóloga**. Barcelona. Bruguera. 1983.

MEAD,M.: **Experiencias personales y científicas de una antropóloga**. Barcelona. Paidós. 1989.

MONOD,J.: **Un rico canibal**. México. Siglo XXI. 1975.

NAGEL,E.: **La estructura de la ciencia**. Barcelona. Paidós. 1978.

PEREZ,G.: "La antropología como ciencia social: Un desafío". En KALINSKY,B. (Comp): **Ser Antropólogo: Dilemas y desafíos**. op. cit. e.p.(A)

PEREZ,G.: "Antropología y Ficción -Reflexiones dialógicas-". En: KALINSKY,B.(Comp.): **Epistemología de las ciencias sociales**. op.cit. e.p. (B)

PEREZ,G.: "Entre el escepticismo y el `ser parte`: La propia colisión. -Reflexiones acerca de una práctica participativa en investigación sociosanitaria-". En: MR. -**Organo de la Sociedad de Medicina Rural**-. Neuquén. e.p. (C)

POPPER,K.: **La sociedad abierta y sus enemigos.** Barcelona. Paidós. 1989.

RABEY,M. y KALINSKY,B.: "El contrato cognoscitivo". En: **Epistemología de las Ciencias Sociales.** Depto. de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Cuaderno n21. 1991.

RABINOW,P.: "Representations are social facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology". In CLIFFORD,J. & MARCUS,G.: **op.cit.** 1986.

REYNOSO,C.(Comp.): **El surgimiento de la Antropología Posmoderna.** México. Gedisa. 1991.

RIVERA CUSICANQUI,S.: **Oprimidos pero no vencidos.** Ginebra. UNRISD. 1986.

ROSALDO,R.: **Culture & Truth: The remaking of social analysis.** Boston. Beacon Press. 1989.

ROSSI,D. Y KALINSKY,B.: "Entrevistas en-el-campo. Anti-entrevista: ¿La única posible?". En: KALINSKY,B.(Comp.): **Epistemología de las ciencias sociales. op.cit. e.p.**

ROUSSEAU,J.J.: **Emilio o la educación.** Barcelona. Bruguera. 1979.

SANGREN, S.: "Rethoric and the authority of ethnography: 'posmodernism' and the social reproduction of texts". *Current Anthropology*. vol 29. 1988.

SCHUTZ, A.: *El problema de la realidad social*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1974.

SPENCER, J.: "Anthropology as a kind of writing". *Man*. 24. 1989.

TAYLOR, S. Y BOGDAN, R.: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires. Paidós. 1986.

TEDLOCK, D.: "Questions concerning dialogical Anthropology". *Journal of anthropological Research*. 43. (4). 1987.

TYLER, S.: "Post-modern Ethnography: From document of the occult to occult document". In CLIFFORD, J. & MARCUS, G.: *op. cit.* 1986.

VARELA, F.: "El círculo creativo. Esbozo histórico-natural de la reflexividad". En: WATZLAWICK, P. (comp.): *La realidad inventada*. Barcelona. Gedisa. 1990.

VARGAS LLOSA, M.: *La verdad de las mentiras*. Buenos Aires. Seix Barral. 1990.

VON FOERSTER,H.: "Construyendo una realidad". En:
WATZLAWICK,P.(comp.): op. cit. 1990.

VON GLASERSFELD,E.: "Introducción al constructivismo radical".
En: WATZLAWICK,P.(comp.): op.cit. 1990.

WATZLAWICK,P.: ¿Es real la realidad?. Barcelona. Herder. 1989.

WATZLAWICK,P. (comp.): La realidad inventada. Barcelona.
Gedisa. 1990.

RESUMEN.

Este trabajo aborda las diversas maneras en que los antropólogos, en el desarrollo de su propio conocimiento, construyen sus realidades.

En la introducción se plantean los objetivos, la metodología que se utilizará, así como también se expone el marco teórico en donde se sitúa el trabajo: el constructivismo radical, desarrollándose la noción de "construcción antropológica de la realidad".

En el capítulo 2 se procura diferenciar la idea central de esta tesis de la concepción de "construcción del dato" que se encuentra en gran parte de las corrientes contemporáneas en metodología de las ciencias sociales.

Una diferenciación similar a la anterior se propone en el capítulo 3 pero con respecto a la "construcción de textos", noción fundamental en algunas vertientes de la antropología de los años 80 comúnmente conocidas como "posmodernas".

En el capítulo 4 se exponen, a partir del análisis de textos antropológicos, las diversas estrategias constructivistas a las que la antropología ha recurrido en su desarrollo histórico. En este capítulo central también se amplía el concepto teórico de "construcción de la realidad" que ya había sido adelantado en la introducción y que constituye la noción fundamental que abarcará la tesis en su totalidad.

En los dos capítulos siguientes (5 y 6) se practica un análisis semejante al del capítulo 4 pero sobre los trabajos

del propio autor. En el capítulo 5 las fuentes son los artículos escritos con anterioridad a esta tesis, mientras que en el capítulo 6 se transcriben y analizan algunos párrafos del "diario de campo" escrito durante un trabajo que el autor realizó en San Martín de Los Andes, provincia del Neuquén. Finalmente en el capítulo 7 se exponen breves comentarios finales que pretenden, además de redondear las ideas más importantes que se plantearon, recuperar la pertinencia del ya reformulado conocimiento antropológico.