

Nigel Barley y la investigación etnográfica ¹

M.^a Isabel Jociles Rubio

I

El antropólogo inocente, de Nigel Barley, salió a la luz por primera vez en inglés en 1983, si bien en castellano no nos llegó hasta 6 años después, en 1989, a través de Anagrama, y desde entonces se ha vuelto a editar al menos dos veces más: una en 1990 y otra en 1991. Del éxito de público (no estrictamente antropológico) que ha tenido en España esta obra (netamente antropológica) nos dan idea no sólo estas sucesivas ediciones, sino las estrategias de marketing (poco frecuentes en el magro mercado literario de la antropología social) que han acompañado a la publicación en 1993, por la misma empresa editorial, de otro libro del autor, *Una plaga de orugas*: por un lado, ha sido rebautizado con el significativo subtítulo de «El antropólogo inocente regresa a la aldea africana» (muy al estilo de «las segundas partes» de los best-sellers literarios o cinematográficos que, como ocurre en este caso, «nunca son buenas») y, por otro lado, han aparecido múltiples reseñas del mismo «en periódicos que se leen» ² (por ejemplo, las dos de *El País* del 20 de noviembre de 1993 o la de *El Mundo* del mismo año ³).

Se trata de una obra con indudables cualidades literarias; no en vano la ágil pluma de Barley salpica todas sus descripciones y reflexiones de un chispeante y agudo sentido del humor, y esto explica quizá su éxito en ambientes «profanos», entre los «no iniciados» en la antropología social; sin embargo, ello no da razón por sí sólo de la buena acogida de la que, en general, ha gozado también entre los «iniciados». Por supuesto, el tono irreverente con que enfrenta ciertas convenciones de la profesión consigue «engancha» no sólo a los antropólogos que, debido sobre todo a su débil posición en el campo de la antropología, se ven atraído por cualquier estrategia de subversión del «statu quo» (y Barley se atreve a dirigir sus dardos irónicos, incluso, hacia las sacrosantas reglas malinowskianas de la observación participante o hacia la omisión que las monografías suelen hacer de un tema tabú como es el de los «encuentros sexuales del investigador» ⁴), sino aun por aquéllos otros que, ocupen la posición que ocupen, conciben la investigación como algo vivo, como algo que —sin duda— implica un arduo trabajo de producción de material etnográfico y de reflexión epistemológica, pero

que no deja de entrañar asimismo una prolongada relación humana entre etnógrafo y «nativos», nunca ajena a todo tipo de situaciones equívocas, de variopintos malentendidos y siempre expuesta a una enfermedad, más común de lo que algunos se atreven a reconocer, a la que cada uno suele poner un nombre distinto (aunque responda a la misma etiología y tenga parecidos síntomas), y que Evans-Pritchard calificó ingeniosamente de «nueritis».

Con todo, considero que el mayor mérito de la obra consiste en haber descrito con todo lujo de detalles los sentimientos y tribulaciones que embargan al etnógrafo a lo largo de todo el proceso de investigación, de suerte que el investigador de campo puede fácilmente reconocerse en casi todas las situaciones presentadas por Barley. Es más, queda con la indeleble sensación de que, con sólo cambiar algunos nombres de cerveza, ciertos elementos del escenario, y de ser visitado por las musas de la ironía, él mismo podría ser el autor.

II

El antropólogo inocente nace en un momento de la historia de la antropología (la primera mitad de los 80) y dentro de un clima intelectual que nos permite entender algunas de sus claves. Estamos en la época de los denominados —por Geertz (1989b: 83 y ss.)— «hijos de Malinowski», y no tanto porque nos encontremos con seguidores de sus planteamientos teóricos o metodológicos, sino principalmente ante las reacciones tardías y, en algunos casos, paroxísticas que se suscitaron frente a su *A diary in the strict sense of the terme*, editado póstumamente en 1967⁵ por uno de sus discípulos, Firth. Se trata de un diario privado, escrito en polaco durante los años 1914-15 y 1917-18, es decir, mientras estaba realizando su más conocido trabajo de campo en Nueva Guinea y las Islas Trobiand. Acostumbrado a pensar este acontecimiento casi mítico como la frontera que marca los límites entre «la antropología precientífica y la científica», el mundo antropológico se vio profundamente conmovido por la publicación del diario, no sólo porque, en él, Malinowski se retrata a sí mismo con todas las debilidades humanas (sus obsesiones sexuales, sus sentimientos, a veces, de odio y antipatía hacia los trobiandeses, sus

deseos de «volver a casa»...), sino sobre todo porque muestra bien a las claras que las relaciones entre el antropólogo y los miembros de la cultura estudiada no son tan idílicas como algunos han querido ver en las monografías etnográficas⁶.

Así, el *Diario* parece poner en entredicho que Malinowski, o cualquier otro etnógrafo, pueda acercarse a la figura del perfecto investigador, figura que el propio Malinowski diseñó en sus obras: con capacidad ilimitada de adaptación y de relaciones humanas, capaz de ver y pensar como lo hacen los «nativos», y a la vez rigurosamente objetivo, exacto y disciplinado, dedicado a desentrañar la verdad, etc. Y no sólo eso, sino que ha surgido la duda de si puede derivarse una descripción mínimamente ajustada a la realidad de un modo de vida ajeno a partir de un estado anímico salpicado de constantes depresiones o de los sentimientos vehementes y encontrados que Malinowski mostraba hacia sus «nativos». Es decir, ha servido para cuestionarse la propia posibilidad de la existencia de «objetividad» en los estudios antropológicos⁷: el trabajo de campo no deja de ser más que una experiencia personal del mismo calibre que —como propone Geertz (1989: 88)— «un pensativo paseo por una playa umbrosa».

Ante el libro de Malinowski se han producido, en mi opinión, tres reacciones o posturas distintas y, a veces, encontradas:

1. Una de ellas, contraria a la publicación de este tipo de obras, sería la que habría mostrado su indignación hacia la salida a la luz del *Diario* por cuanto, al parecer, «son contraproducentes para la ciencia», y provocan faltas de respeto hacia las grandes figuras de la historia académica. He de confesar que no conozco a ningún antropólogo que haya escrito con una actitud contraria a esta clase de literatura o que, personalmente, me lo haya manifestado. Presupongo su existencia por afirmaciones como las de Barley, que la califica de «intolerable hipocresía propia de los representantes de la disciplina», así como por las de algunos postmodernos, que la presentan como propia de quienes quieren seguir sosteniendo las mentiras de la antropología, de quienes piensan que se pondría en entredicho «la científicidad» de la misma. Pero, sorprendentemente, no dan el nombre de ninguno de ellos, de suerte que una se siente tentada a pensar que se trata de una

actitud «de ficción» que algunos han creado con el propósito de dar relevancia a sus propias posturas, es decir, que se recurre al uso de un tropo conocido desde antiguo como la creación de un fondo de contraste.

De hecho, hay bastantes antropólogos que cabría calificar de «cientificistas», si con eso se quiere decir que son partidarios de que la Antropología tenga como horizonte la formulación de teorías con un mínimo alcance general, que admiten la utilidad del tipo de confesiones que estamos analizando. Y ahí está, por ejemplo, el caso de Aurora González Echevarría (1991) —para traer a colación a una española—, quien reconoce la importancia de los factores subjetivos, su influencia en la investigación y el importante papel metodológico que su puesta a la luz conlleva, sin que ello suponga necesariamente tener que renunciar a las aspiraciones teóricas de la disciplina. Renunciar a éstas entrañaría una canibalización de sí misma, más que un ejercicio de autorreflexividad ⁸.

2. Otra de las reacciones frente a la divulgación del *Diario* es la de ciertos postmodernos que, convencidos de que a través de experiencias biográficas como la que supone el trabajo de campo (¿qué investigación no es una experiencia biográfica?) no pueden extraerse conclusiones «objetivas» ni generalizables sobre la realidad sociocultural, renuncian a esta ambición declarando de camino «la muerte de la ciencia», no sólo antropológica, sino de cualquiera que desee así calificarse. Sin embargo, no deja de resultar chocante que siendo tan sensibles al etnocentrismo que, según ellos, caracteriza a los antropólogos que presentan a los nativos como «meros objetos de estudio», y a la dominación colonialista de los países occidentales sobre «los pueblos primitivos», proclamen el fin de la ciencia y de la historia, sin tener en cuenta que tres cuartas partes de la humanidad no ha iniciado siquiera el trayecto que lleva hasta ellas.

El caso es que los antropólogos postmodernos han adoptado, al menos, dos posicionamientos frente a la investigación etnográfica ⁹:

— Algunos han renunciado a hacerla (si no sirve para conocer la realidad, ¿para qué molestarse en intentarlo?), y se han decidido por fagocitar las obras de los etnógrafos clásicos ¹⁰. Su esfuerzo se ha centrado en poner de manifiesto que la capacidad de convencer que éstas poseen

proviene, no de las teorías expuestas ni de su fuerza empírica, sino de las convenciones literarias empleadas, muchas de las cuales están dirigidas a mostrar que «se ha estado allí». Un «haber estado allí» que constituiría, en último término, la única fuente de autoridad para poder hablar sobre algo ¹¹. Esta idea queda patente en el siguiente texto de Marcus y Cushman (1991: 175 y ss.):

«Otros aspectos de la escritura realista son una cuidadosa atención hacia los detalles y demostraciones redundantes de que el escritor compartió y experimentó ese mundo. De hecho, lo que otorga autoridad al etnógrafo y un sentido penetrante de realidad concreta al texto, es la afirmación del escritor de que él está representando un mundo como sólo puede hacerlo alguien que lo conoce de primera mano; de esta forma se establece un nexo íntimo entre la escritura etnográfica y el trabajo de campo».

— Y otros plantean un nuevo tipo de etnografía, cuyas novedades no provienen tanto de originales modos de hacer (a no ser, que negada la posibilidad de conocer la realidad, dé igual cómo se investigue), sino de inéditos modos de escribir. La etnografía no va más allá de la experiencia personal, de suerte que lo que hay que expresar en los soportes de la investigación (léase monografías) son justamente los problemas, sentimientos, malentendidos... que se producen entre el investigador y los investigados. ¿El resultado? Que la antropología no sólo pierde todo su sentido nomotético o —incluso— ideográfico, sino que, como dice Llobera (1990: 43), se convierte en la narración de unas vacaciones en un lugar exótico o en el relato del «infierno» que supone el encuentro con el otro ¹².

3. Una tercera forma de reaccionar frente a la publicación del *Diario* es la que creo que adopta Barley. Como trataré de probar seguidamente, Barley rechaza la mojigatería de los antropólogos que, supuestamente, forman parte del primer grupo, pero en modo alguno se identifica con los del segundo. En mi opinión, él no presenta *El antropólogo inocente* como una forma de escritura alternativa de las monografías académicas ¹³ y, a pesar de ser muy crítico con los hábitos intelectuales de «la academia», no ve en

el trabajo de campo una simple experiencia de «encuentro con el otro», aunque considere que la forma en que ésta se produce tiene incidencias relevantes en los resultados de la investigación y, por consiguiente, que es necesario y conveniente narrarla.

Por otro lado, no sólo no se desprende precipitadamente de las aspiraciones generalizadoras o teóricas de la antropología, sino que, además, ironiza sobre la poca importancia que algunos conceden a las mismas.

«La primera vez supuse que lo que debía hacer era demostrarle al organismo otorgador de becas por qué el proyecto de investigación propuesto era interesante/nuevo/importante. Nada más lejos de la realidad. Cuando un etnógrafo inexperto hace hincapié en esta faceta de su trabajo, el comité que ha de concederle la beca, quizá amparándose en fundadas experiencias, comienza a preguntarse si el proyecto en cuestión podrá ser considerado una continuación normal/estándar de trabajos anteriores. Al resaltar las vastas implicaciones teóricas de mi pequeño proyecto para el futuro de la antropología, me colocaba en la situación de un hombre que ensalza las bondades del rosbif ante un grupo de vegetarianos» (1991: 25)

En este sentido, Barley restituye a las obras del estilo del *Diario*, dentro de cuyo género sitúa la suya, el papel que les corresponde: el de exponer las vivencias tenidas durante el trabajo de campo y, en general, durante todo el proceso de la investigación etnográfica, el de relatar los obstáculos que se le presentan al antropólogo —en tanto que investigador pero también en cuanto persona— para alcanzar sus metas. Ello no sólo no es «contraproducente para la constitución de una ciencia social» (de ahí que tache de hipocresía a los pretendidos detractores de estas obras), sino que —como él mismo dice— (pág. 21) «puede servir para reequilibrar la balanza y demostrar a los estudiantes, y ojalá también a los no antropólogos, que la monografía acabada guarda relación con los sangrantes pedazos de la cruda realidad en que se basa». En otro lugar escribe su «monografía acabada» (ver nota 13), en *El antropólogo inocente* narra «los sangrantes pedazos de la cruda realidad en que se basa».

III

Como he indicado hace un momento, la temática de la obra de Barley gira en torno al proceso de la investigación etnográfica, y no de sus resultados; pues éstos son fruto de un esfuerzo analítico y exegético del que sólo nos habla incidentalmente, de una manera inconexa y únicamente en la medida en que le sirve para expresar sus aventuras y desventuras en el mundo dowayo: las dificultades y sinsabores de saber que faltan elementos claves para dar coherencia a ese mundo o la rebosante alegría tras creer haberlos encontrado.

Ahora bien, si —utilizando de nuevo la expresión de Barley— *El antropólogo inocente* no es una monografía acabada, el hecho de que su hilo narrativo sea el proceso de trabajo de campo tampoco significa que pretenda proporcionarnos un manual de metodología de la investigación etnográfica. En ningún momento nos habla de forma exhaustiva y detallada de cómo formuló sus hipótesis de trabajo, ni de cómo aplicaba sus técnicas de producción de información, ni de qué estrategias utilizaba para analizarla e interpretarla o de cómo se las componía para contrastar sus teorías. Es más, a pesar de que nos confiesa que estuvo haciendo esto último, sólo nos menciona alguna hipótesis específica y la manera en que los datos se le resistían a través del relato de algún que otro caso anecdótico, tal como sucede cuando nos refiere que aprovechó una ocasión en que se iba a castrar un animal para intentar descubrir si los herreros dowayos tenían o no fama de homosexuales (ver cita de pág. 104), o cuando nos narra la satisfacción que sintió en el momento en que una de sus «informantes favoritas», Mariyó, le ratificó su teoría sobre las relaciones entre las fases del desarrollo del mijo y la fertilidad femenina.

«La información que pude obtener sobre las embarazadas y las eras se la había sacado a sacacorchos a otras informantes y sentía curiosidad por lo que me iba a decir Mariyó. Gradualmente me fui acercando al tema. ¿Cómo se hacía la era? ¿Qué ocurría allí? ¿Hay algo que no se deba hacer en una era? ¿Hay alguien que no deba entrar? Una vez más, repuso que

las embarazadas. *Por lo menos* —añadió—, *hasta que el niño no esté totalmente formado y a punto de nacer*. Esto arrojó una luz totalmente nueva sobre el tema. Continuó diciendo que si una embarazada entraba en la era daría a luz demasiado pronto. De esta forma quedaba salvada mi teoría.. Resulta imposible explicar a un lego la profunda satisfacción que puede producir una información tan simple como ésta. Quedan así validados años de enseñar perogrulladas, meses de enfermedad, soledad y aburrimiento, y horas y más horas de preguntas tontas. En antropología, las ratificaciones son pocas y ésta me vino muy bien para recuperar la moral» (págs. 164-165).

Lo que Barley trata de poner de manifiesto es, principalmente, que las monografías antropológicas se construyen mediante un complejo proceso de interrelación entre el etnógrafo y los miembros del pueblo estudiado, proceso que está mediado no sólo por cuestiones metodológicas o tecnológicas (en cuya consideración, como he dicho, se detiene poco), sino también por cuestiones relativas al temperamento del etnógrafo, a los roles que le asignan los nativos, a las preconcepciones que aquél tiene sobre éstos o a la habilidad para lidiar con financiadores, burócratas.. o con incidentes inesperados. En este sentido, podemos considerar que *El antropólogo inocente* tiene dos objetos de estudio, íntimamente ligados entre sí:

a) «El mismo Barley», en su patética figura de etnógrafo occidental que halla perdido en un mundo muy lejano y diferente al propio; de manera que nos relata cómo se ve a sí mismo (o como lo ven los demás) en sus relaciones con los dowayos y otras figuras con las que se encuentra en su primigenia experiencia de campo. Tratándose, desde esta perspectiva, de una etnografía del etnógrafo.

b) Y «los otros». Así, se expresa en contarlos, con el tono humorístico e irónico que lo caracteriza, cómo son los antropólogos académicos, los fulani, los dowayos o los funcionarios cameruneses. Como consecuencia, sólo de pasada y muy superficialmente, llegamos a saber que los aspectos de la cultura dowaya que le interesan son la estructura social (y nos nombra, por ejemplo, el especial estatus ocupado por los jefes, hechiceros o magos), los procedi-

mientos autóctonos para la aplicación de la justicia (él mismo tuvo que apelar a ellos para dirimir sus diferentes con los cultivadores de «sus huertos»: págs. 184 y ss.), el parentesco (v.g., la consideración del adulterio) y, sobre todo, los rituales y los sistemas de creencias.

Puesto que el trabajo de campo entraña forzosamente una interrelación entre ambos tipos de agentes sociales, y puesto que Barley nos expone profusamente las distintas trabas que se interponen para una perfecta interrelación entre ellos (para la financiación del proyecto, para solventar cuestiones administrativas, para tener a punto los preparativos, para entenderse con los nativos, para encontrar informantes, etc.), su obra sí llega a convertirse en «una buena guía» para etnógrafos noveles. Y para quienes no lo son tanto, constituye una especie de espejo retrovisor donde uno mismo ve reflejado su pasado, donde puede comprobar que los desesperos, la euforia de los descubrimientos.... y un largo etcétera de infortunios por los que ha pasado no son algo tan exclusivo y único como se tiende a pensar cuando se está inmerso en «el fragor de la batalla».

La misma progresión narrativa de la obra remeda, *grosso modo*, las diferentes etapas sucesivas de cualquier investigación etnográfica. Así, en el primer capítulo, como indica su mismo título («Las razones»), se comentan los motivos que llevan a Barley a hacer trabajo de campo y, en concreto, a realizarlo entre los dowayos. Dado que en este capítulo expresa opiniones y puntos de vista en los que algunos han creído descubrir un cuestionamiento por su parte de la utilidad y conveniencia de la investigación etnográfica, voy a dejar su comentario para más adelante.

«No me fue fácil decidir si hacer trabajo de campo era una de esas tareas desagradables, como el servicio militar, que había que sufrir en silencio, o si por el contrario se trataba de uno de los *privilegios* de la profesión por el cual había que estar agradecido... (pág. 18)/ En honor a la verdad, también cabía la posibilidad —por remota que fuera— de que el trabajo de campo hiciera alguna contribución de importancia al conocimiento humano. Aunque, a primera vista, parecía bastante improbable. No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más

bien algo inteligente que hacer con ellos. El concepto de *coleccionar mariposas* es corriente en la disciplina, y caracteriza con propiedad las actividades de muchos etnógrafos e intérpretes fracasados que se limitan a acumular bonitos ejemplos de costumbres curiosas clasificadas geográfica, alfabéticamente, o en términos evolutivos, según la moda de la época» (pág. 20).

En el segundo capítulo («Los preparativos») y, en parte, también en el primero, emprende una descripción de la llamada etapa preparatoria de cualquier investigación etnográfica, y lo hace de un modo sincero, enfrentándose primero con los inconvenientes con los que se encuentra cualquier investigador a la hora de conseguir financiación para su proyecto y el permiso para llevarlo a cabo. Deja claro que existen condicionamientos «extracientíficos» que hay que tener en cuenta cuando se trata de elaborar y dar forma a una idea, y la necesidad de adaptarse a las preferencias, ideología y estilos del organismo financiador.

«Todo lo que hacía no contribuía sino a empeorar las cosas. Andando el tiempo recibí una carta diciéndome que al comité le interesaba la etnografía básica de la zona, la pura recogida de datos. Volví a redactar el proyecto con todo lujo de pormenores. En la siguiente ocasión el comité expresó su inquietud por el hecho de que me proponía investigar un grupo desconocido. Nueva redacción. Esta vez le dieron el visto bueno y recibí el dinero» (pág. 25).

Pocos antropólogos españoles, al menos de mi generación, han podido dedicar su primera investigación al tema que, en principio, les interesaba; y pocos, también, han dejado de tener que vender su proyecto resaltando exageradamente las novedades y el interés del mismo. Recuerdo con relativa nitidez mi entrevista con el director del equipo de investigación del que formé parte en mi primera incursión en este terreno. Estaba pensando hacer un trabajo sobre los inmigrantes marroquíes en Madrid, esto en el año 1981, cuando dos de mis profesoras de antropología se brindaron a presentarme con el objeto de que pudiera conseguir apoyo institucional para mi proyecto. Tras hablarle de éste, me contestó, más o menos, con las siguientes

palabras: «Señorita, si está dispuesta a olvidarse de los marroquíes y pensar a fondo en los catalanes, tendrá cabida en un programa de investigación sobre el regionalismo en España». Por supuesto (y no me arrepiento de ello)¹⁴ olvidé a los marroquíes y diseñé un proyecto en el que intenté convencer de la relevancia que tendría el estudio de la identidad catalana. Esto, y bastante ayuda del director del equipo, facilitó que el MEC me concediera una beca de F.P.I.

Otros preparativos que el etnógrafo debe dejar listos son proveerse de material (tanto de trabajo como de uso personal) que le resultaría costoso conseguir en la zona, y la difícil consecución de permisos para llevar a cabo la investigación. Aquí Barley se enfrenta a un problema que embarga a cualquier investigador: justificar ante las autoridades, la propia población estudiada e, incluso, ante sí mismo una investigación pura.

«La principal dificultad reside aquí, igual que en otras áreas, en explicar por qué el gobierno británico considera provechoso pagar a sus súbditos jóvenes cantidades bastante importantes de dinero para que se vayan a zonas desoladas del mundo con el supuesto cometido de estudiar pueblos que en el país son famosos por su ignorancia y atraso. ¿Cómo era posible que semejantes estudios fueran rentables? Evidentemente, había algún tipo de propósito oculto. El espionaje, la búsqueda de yacimientos minerales o el contrabando habían de ser el verdadero motivo. La única esperanza que le queda a uno es hacerse pasar por un idiota inofensivo que no sabe nada de nada. Y lo logré» (pág. 28).

Resulta tan incomprensible la mayoría de las veces que alguien se desplace lejos de su casa, dedique bastante tiempo, dinero y esfuerzo a un estudio que simplemente busca el aumento de conocimiento (¿de quién?), que se tiende a ver móviles secretos detrás de sus intenciones explícitas, tal como le ocurrió a Barley en la embajada de Camerún. Raro es el antropólogo que haya investigado en España, por ejemplo, del que no hayan sospechado que era inspector de Hacienda, un espía de cualquier organismo o, incluso, cuando se trata de una mujer, que «busca plan». A este respecto, el antropólogo recién licenciado y joven tiene una ventaja sobre los demás, al menos en este país, y es que

la gente (acostumbrada a que, a ella misma o a sus hijos, les hayan mandado tareas de ese tenor en su época de estudiantes y a que haya que hacer cosas «extrañas» para conseguir un título académico) entiende la excusa de que, en la Facultad, le exijan hacer una tesina o una tesis doctoral. Bastante más incomprensible es que, con 30 y pico de años, se siga haciendo lo mismo.

En otras ocasiones, el escollo de la autodisciplina se presenta frente a ciertos agentes de desarrollo. Estos suelen rechazar la investigación pura por cuanto, en su opinión, no aporta nada a las comunidades estudiadas, mientras que ellos llevan adelante importantes programas para el progreso de las mismas. Barley, que se siente acusado por estos especialistas de «parásito de la vida africana» (pág. 39), asegura que, en realidad, éstos consiguen resultados mínimos y que, por cada problema que resuelven, crean dos, causando grandes trastornos en la vida de los demás. Y se exculpa del siguiente modo:

«Aunque sólo sea por eso, del antropólogo se puede decir que es un trabajador inocuo, pues el oficio tiene como uno de sus principios éticos interferir lo menos posible en lo que uno observa» (pág. 39).

Se trata de una justificación que nos asalta a todos. Me vienen a la memoria las relaciones que mantuve con agentes de desarrollo de dos zonas de Aragón. En el Maestrazgo, el asistente social, un chico levantino «muy progre» (se calificaba a sí mismo de ecologista y antimilitarista), que alardeaba de ello, me reprochaba constantemente que me interesara por las fiestas de quintos y por el *toro embolao*, cuando — a su parecer— tendría que dedicarme, como él mismo, a tratar de acabar con esas manifestaciones de la barbarie colectiva. Sus ataques contra las fiestas de quintos, expresados muchas veces delante de los habitantes de la comarca, eran especialmente virulentos, porque —según él— constituían una exaltación flagrante y evidente del militarismo. Nunca realizó el más mínimo esfuerzo por comprender el sentido que los turolenses les daban. Afortunadamente nadie le hacía mucho caso a este respecto, y las fiestas de quintos se siguen celebrando en el Maestrazgo, y no puedo presumir de que sea debido a que mi interés por ellas contribuyera a arraigarlas aún más en la población. El otro caso que recuerdo aconteció en la sierra de

Albarracín, donde se estaba desarrollando un programa que buscaba rentabilizar los recursos culturales existentes en aras del desarrollo socioeconómico de la zona. Si el equipo encargado de implementarlo creó más problemas de los que resolvió, es algo que ignoro, porque no me paré en averiguarlo, pero lo que sí consiguieron algunos de sus componentes fue granjearse la antipatía y el rechazo de buena parte de la población. En primer lugar, la gente con mayor nivel académico no se explicaba cómo se había puesto al frente del mismo a una persona que poseía una titulación universitaria que, en principio, no capacitaba para dirigir una tarea de esa índole. Además, y debido a que acudía con frecuencia a los restaurantes del lugar y a montar a caballo, se pensaba que los intereses de la comarca «le venían al fresco» y que dilapidaba el dinero público en asuntos privados. Desde luego, la imagen que contribuyó a proyectar sobre el equipo no era la más adecuada para atraer a la gente hacia el programa y, por tanto, tampoco para conseguir lo que pretendidamente perseguía.

Este tipo de prácticas sirven, al menos, para que el antropólogo piense que no lo está haciendo, al fin y al cabo, tan mal como a veces sospecha: hay quien lo hace peor y derrochando, además, un dinero público muy superior a la escasas ayudas que se le conceden (al menos en España) a una investigación antropológica.

En los siguientes capítulos, del tercero al duodécimo¹⁵, es donde Barley expone su experiencia de trabajo de campo entre los dowayos. Después de presentarnos la variada fauna que puebla una ciudad africana, nos cuenta sus andanzas en una misión, intentando poner en entredicho algunos prejuicios que, según sus palabras, «desempeñan un importante papel en la demonología de la disciplina» (pág. 42), entre ellos la atribución a los misioneros de excesos evangelizadores y de cortedad de miras. Prejuicio que llevó a Malinowski a conminar al etnógrafo a que abandonase «la veranda de la misión», de suerte que Barley, según él mismo confiesa, tenía la impresión de estar traicionando los principios antropológicos por el solo hecho de hablar con ellos. Y dice acto seguido:

«Para sorpresa mía, me recibieron calurosamente. En lugar de ser agresivos imperialistas culturales, los misioneros me parecieron... extremadamente reacios a imponer sus puntos de vista...» (pág. 43).

Sin embargo, y a pesar de este imprevisto hallazgo, sí abandona «la veranda de la misión». Su trabajo de campo no se realiza desde la misma, sino en el país de Kongle, en las aldeas dowayas, donde ubica su lugar de residencia. Utilizará la misión únicamente como «un sistema de apoyo al que podía recurrir en casos de apuro» y como «un importantísimo santuario donde, cuando simplemente las cosas se ponían demasiado duras, uno podía refugiarse, comer carne, hablar en inglés y estar con personas para las cuales la más sencilla declaración no debía ser precedida de largas explicaciones»; es decir, se refugia en ella para curarse de lo que cabe llamar «la borrachera etnográfica». Otros etnógrafos, acuciados por las mismas necesidades, en lugar de acudir a «la veranda de la misión», han invitado a sus amigos a que les visitaran de vez en cuando, sobre todo cuando estaban «más saturados de nativos», o se han ideado un fingido horario laboral que les permitiera abandonar, un fin de semana sí y otro no, la zona de estudio para cambiar de aires y «poder hablar de otros temas».

En cualquier caso, unos comentarios que Barley vierte casi al final de su obra hacen pensar que o bien muda de opinión sobre los misioneros en lo que atañe, al menos, a su capacidad para aproximarse a los puntos de vista de los pueblos que pretenden cristianizar, o bien que sólo les concede el beneficio de la duda a los misioneros de habla inglesa con los que puede «disfrutar de una verdadera conversación» (pág. 77):

«Finalmente opté por lo último [por marchar de día a 'ver su cosecha'] y tuve la suerte de encontrarme con uno de los sacerdotes católicos franceses, que se trasladaba de una misión a otra. Nos recogió amablemente y disfrutamos de un viaje agradabilísimo amenizado por su teoría de la cultura dowaya, en la que todo giraba alrededor de la represión sexual... Los tenedores de madera que se clavan en el suelo cuando muere un hombre representan por un lado un pene y por el otro una vagina; la importancia que se da a la circuncisión es muestra de una preocupación todavía mayor por la castración; las mentiras sobre la circuncisión referentes al sellado del recto son un signo inequívoco de que los dowayos, como raza, están obsesionados con el ano... Reflexionando sobre lo que contaba adiviné que había leído un poco sobre los dogon... Aun

habiendo leído que los dogon no eran exactamente como los franceses, no podía asimilar la idea de que los dowayos no eran exactamente como los dogon./ El relativismo cultural se les hace ciertamente más cuesta arriba a los poseedores de una fe firme, ya sean misioneros, satisfechos colonizadores o el voluntario alemán que me confió la conclusión a que había llegado después de pasar tres años en Camerún: *Si los nativos no pueden come-glo, jodeglo o vendeglo al blanco, no les interesa*» (págs. 170-171).

Tras cumplir otro de los preceptos de la profesión (presentarse a las autoridades locales: el prefecto de la ciudad de Poli y el jefe Zuuldi-bo)¹⁶, y ya instalado en la aldea, los primeros problemas que se le presentan, aparte de los apuros pasados hasta encontrar un ayudante, consisten, por una parte, en lograr «hacerse ver», en conseguir que los dowayos se acostumbraran a su «extraño e inexplicable comportamiento» (pág. 75) y, por otra, en conocer y conseguir utilizar adecuadamente sus códigos lingüísticos y culturales, algo ineludible e indispensable no sólo para comprender lo que ocurría a su alrededor, sino para entablar una mínima relación con ellos, para empezar a ser aceptado. Y Barley cuenta sus intentos de integrarse en la aldea relatando mil anécdotas que fueron causa de embrollos con sus anfitriones.

En relación con lo primero, nos confiesa que «cada día salía a recorrer los campos armado con mi tabaco y mis cuadernos, calculaba las cosechas y contaba las cabras en un arranque de actividad superflua» (pág. 75). ¿Quién no ha acudido a estratagemas parecidas para que «los potenciales informantes» se den cuenta de su presencia? En Caseres, la primera población tarraconenses en que estuve, recorría todas las mañanas los huertos de los alrededores con la excusa de conocer los cultivos y, para ello, recogía toda muestra de hojas que hallaba en mi camino. A estos paseos matutinos atribuyo no sólo que los caseranos terminaran por admitirme, sino incluso el aprendizaje de lo que constituye una de mis mayores habilidades botánicas: distinguir sin riesgo a equivocarme un melocotonero de cualquier otra especie vegetal. En posteriores ocasiones utilicé la estrategia de frecuentar los bares, cafeterías y tabernas, hábito que disminuyó drásticamente cuando en Miravet, donde residían las muchachas que

ofrecían sus servicios en las barras americanas de Mora d'Ebre, «este extraño comportamiento» fue mal interpretado (lo advertí de repente cuando un parroquiano me preguntó, con modales groseros, cuánto cobraba).

Una de las principales dificultades que se levantan entre Barley y la cultura dowaya es su escaso conocimiento del idioma. Aunque el etnógrafo se haya esforzado en aprender la lengua (o crea conocerla porque es la suya), no llega a tener más que un dominio vacilante de la misma y, sobre todo al comienzo, este conocimiento imperfecto es fuente de múltiples situaciones embarazosas¹⁷. Cuando leí por primera vez *El antropólogo inocente*, no hubo pasajes de la obra que me provocaran tanto regocijo como los enredos en que Barley se vio envuelto como consecuencia de su escaso dominio de la lengua tonal de los dowayos, principalmente porque veía reflejada mi propia inhabilidad con la lengua catalana. Con frecuencia, mis amigos tarraconenses me decían que, aunque se notaba que no era catalana, hablaba el catalán «con cierta gracia». Cumplido que yo entendí inicialmente como un reconocimiento de que me expresaba con cierta desenvoltura, pero un lance que me ocurrió en Gandesa me reveló otra posible exégesis de sus palabras. Me encontraba en una cafetería, a la que solía acudir por las tardes, cuando pedí al dueño un refresco de limón: «Joaquím, dona'm una Sweppes de llimona que tinc set». Bueno, esto es lo que creí haber dicho hasta que, después de reírse estrepitosamente, me contestó: «¿Es que fas col·lecció?». Quedé tan desconcertada por su respuesta, que no tuvo más remedio que aclarármela: como soy incapaz de marcar la distinción entre es abiertas y cerradas, le había pedido el refresco por «tener siete», en vez de hacerlo «por tener sed».

Así y todo, estoy convencida, como Barley, de que «mis esfuerzos por dominar la lengua, aun siendo deficientes y siendo infravalorados, contribuyeron grandemente a que me aceptaran» (pág. 75). Pero el antropólogo debe tratar de adquirir una mínima soltura no sólo en el manejo de los códigos lingüísticos, sino también de los otros códigos simbólicos de la población: comprender las formas de pensar y de vivir, de suerte que sepa cómo comportarse en la comunidad. Así, poco a poco Barley va aprendiendo y adaptándose a las rutinas y convenciones sociales de los dowayos. Empieza por levantarse temprano para saludar a la gente

antes de que se marche a los campos, tal como es tradición entre ellos (pág. 78); adopta la costumbre de fumar tabaco, a pesar de que antes no era fumador; y empieza a responder a las demandas de ayuda que le hacen en función de su estatus: su coche hace las veces de taxi y ambulancia, las mujeres acuden a su choza para pedirle alimentos, se presta a hacer recados cuando va a la ciudad y emplea «su medicina» para curar algunas enfermedades.

«A veces se sugiere que un pueblo extraño puede considerar al visitante de distinta raza y cultura muy similar a sus propios miembros en todos los aspectos. Ello, por desgracia, es poco probable. Seguramente lo más que uno puede aspirar es ser tenido por un idiota inofensivo que aporta ciertos beneficios a la aldea: es una fuente de ingresos y crea empleo... [Naturalmente] los perros del pueblo sabían que yo era un blandengue y se congregaban delante de mi choza, para desespero de mi ayudante; los alfareros y herreros no habían trabajado tanto en su vida; mi presencia otorgaba categoría al jefe, que se aseguraba que estuviera enterado de todos los festivales para que lo llevara en coche. Además, servía de banco para los que no tenían dinero pero sí grandes aspiraciones, se esperaba de mí que actuara como enviado comercial de aquellos que necesitaban piezas de recambio para su bicicleta o su lámpara, y a mí acudían los enfermos en busca de medicamentos. / También era cierto que mi presencia tenía ciertos inconvenientes: atraía a extraños a la aldea, cosa que era mala; fatigaba a mis anfitriones con preguntas aburridas y luego me negaba a comprender sus respuestas; y existía el peligro de que contara las cosas que había visto y oído. Además era una fuente constante de embarazo social.» (págs. 76-77).

A este respecto, la actitud que Barley adopta ante el «toma y daca» de favores que se establece entre él mismo y los nativos contrasta con la que Rabinow expresa en *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Mientras el primero parece aceptar de buena gana las demandas de ayuda que se le hacen y, aunque bromea sobre ellas (como sobre todos los demás aspectos de su trabajo), es consciente de que la

comunidad se las formularía a cualquier individuo que estuviera en su posición y tuviera sus medios; Rabinow, por el contrario, da la impresión de que las interpreta de una forma muy diferente, como una especie de impuesto revolucionario que la población de un país del Tercer Mundo, en esta oportunidad la marroquí, impone a un representante de los países imperialistas (el etnógrafo) en compensación por los males infligidos. Sin duda, su versión se modificaría notablemente si se hubiera encontrado alguna vez en el caso de tener que servirse de los automóviles de los informantes para desplazarse, en lugar de que éstos se sirvan del suyo, como ocurre frecuentemente con los etnógrafos no-norteamericanos que se inician en la profesión y no reciben suficiente dotación económica como para adquirir uno.

Entre enredo y enredo, Barley va conociendo el mosaico de relaciones que se establecen entre las diferentes posiciones que ocupan los individuos en la comunidad, así como las que le asignan a él mismo, que muchas veces ignora hasta que «mete la pata». Así, aprende a no sacar determinados temas de conversación delante de las mujeres, puesto que culturalmente se supone, por ejemplo, que éstas no están al tanto de asuntos relacionados con la circuncisión masculina (pág. 98); a interrumpir continuamente a sus informantes para poder sacarles más de tres palabras seguidas (pág. 88); y cuida de situar sus actividades médicas dentro del sistema cognitivo dowayo sobre las enfermedades, de suerte que no supongan entrar en competencia con las de los brujos (págs. 134 y ss.), que monopolizan la curación de las dolencias causadas por brujería, por interferencias de los antepasados o por contaminación. En definitiva, Barley va adquiriendo el saber suficiente para integrarse en su aldea, no parecer una amenaza para los dowayos y conseguir la información que necesitaba para su investigación.

Otro aspecto del trabajo de campo sobre el que se explaya ampliamente, son los problemas para contactar y relacionarse con los informantes: problemas para conseguir que te concedan una entrevista o permiso para presenciar sus actividades, para establecer una comunicación cómoda y provechosa, para amoldarse a cada uno de ellos, para entender e interpretar bien sus respuestas y comportamientos, para no dejar que controlen tu investigación, etc., etc. Como declara Barley, acceder a los informantes no se consigue así como así:

«La mayoría tiene otras cosas que hacer, se aburren fácilmente, les molesta la ignorancia de su interlocutor o les preocupa más quedar bien que ser sinceros» (pág. 172).

Ciertamente, «lo ideal sería —como sigue afirmando Barley— que durante un estudio de campo no hubiera que tratar con informantes de este tipo, sino que los contactos estuvieran restringidos a los que mostraran una disposición cortés, amable y generosa, a aquéllos para quienes responder a las despiadadas y absurdas preguntas de un antropólogo resultara divertido y gratificante» (pág. 172). Haberlos haylos, pero desafortunadamente también los hay de los otros, y a veces son éstos los que, para determinados temas, virtualmente nos pueden proporcionar la información que más nos interesa.

Para hacer frente a esa falta de predisposición a informar de acuerdo con los deseos y necesidades del etnógrafo, Barley debe concentrar todas sus energías en ganarse a los dowayos para «su causa», creando un progresivo clima de confianza, haciéndoles los favores que señalé antes, sabiendo qué debe preguntar y qué no... Por ejemplo, así logra llegar hasta Zuuldibo, Mayo o Mariyó¹⁸. Es cierto que, en ocasiones, nada de esto funciona y hay que acudir a otras tácticas. Barley recomienda «el soborno» con los más renuentes. Sin embargo, no es la única que utiliza para hacerse con información relativamente inaccesible; otras —éticamente reprobables pero prácticamente muy efectivas— consisten en hacer como si supiera más de lo que realidad sabe sobre un asunto concreto o en aprovecharse de la rivalidad entre diferentes informantes.

«Esto señaló el inicio de mi campaña para ganarme a los jefes de la lluvia y vencerlos de que compartieran sus secretos conmigo. Todos los *expertos* —misioneros, administradores, etc.— estaban convencidos de que no sacaría nada de los irracionales y testarudos dowayos... / No obstante, inicié la política de visitarlos a todos, uno a uno, pidiéndoles que me vinieran a ver cuando pasaran por Kongle y enfrentándolos descaradamente entre sí. Ante el jefe de Mango fingí que sólo había acudido a él en la esperanza de que me pudiera decir algo del verdadero jefe de la lluvia, el de Kpan. Cuando volví a ver al Viejo de Kpan, confesé que erróneamente le había

considerado jefe de lluvia pero que me había enterado de que, en realidad, sabía poco del tema. Sin embargo, quizá podría contarme lo que ocurría en Mango. Puesto que estos dos personajes eran grandes rivales, conseguí mi objetivo» (pág. 191).

En cuanto a las respuestas de los informantes, Barley señala al menos tres cosas que se presentan en cualquier investigación etnográfica:

1. Que, en concordancia con 'las leyes de Murphy', suelen pasar por alto el detalle más esencial para comprender un aspecto de la realidad:

«Pero era comprensible; algunas cosas son demasiado evidentes para explicarlas. Si nosotros enseñáramos a un dowayo a conducir un coche, le hablaríamos de las marchas y de las señales de tráfico antes de indicarle que había que intentar no chocar con otros vehículos» (pág. 107).

Dado que «lo evidente», «lo obvio», «lo que se da por sabido» rara vez se refiere en las entrevistas, y dado que los informantes tienden a mezclar lo ideal con lo real, el antropólogo debe estar contrastando continuamente lo que le dicen con lo que observa directamente mediante otras técnicas etnográficas. Barley alcanza a «conocer lo evidente» en la cima de un monte: lo que allí ve y lo que allí le explica el viejo brujo Kpan (pág. 207) le proporcionan la clave para llegar hasta la estructura profunda de ciertas creencias, ritos y ceremonias dwayos.

2. Otra cosa que nos encontramos en cualquier investigación es las denominadas «explicaciones o proposiciones absolutas», es decir, las explicaciones en círculo más allá de las cuales no hay nada, puesto que lo que se trata de explicar contiene en sí su propia explicación, de modo que no cabe seguir preguntando:

«¿Por qué hacéis esto? —preguntaba yo—.

— Porque es bueno.

— ¿Por qué es bueno?

— Porque nuestros antepasados nos lo dijeron.

Entonces, insistía yo astutamente.

— ¿Por qué os lo dijeron vuestros antepasados?

— Porque es bueno.

No pude jamás sacarlos de los «antepasados», con los cuales empezaban y terminaban todas las explicaciones» (pág. 107).

3. Y, finalmente, siempre ocurre que una misma persona tiene puntos de vista y creencias contradictorias entre sí. Barley no nos da pistas sobre cómo se encaró, a nivel del análisis, con esta cuestión, que suele desconcertar sobre todo a los etnógrafos noveles. Pero un error muy frecuente en estas circunstancias consiste en desechar u obviar alguno de los puntos de vista, con el fin de dar una imagen de falsa coherencia a la acción o al discurso de los informantes, en lugar de intentar detectar las condiciones estructurales e interaccionales que explican que surja uno y no otro. Omitiéndose de esta forma, además, que una de las principales cualidades de las prácticas sociales, verbales y no verbales, estriba precisamente en que varían en función de los distintos contextos en que se producen, porque responden a unas situaciones, a unos objetivos y/o a unos interlocutores también cambiantes¹⁹.

Al mismo tiempo, Barley nos insinúa algunas recomendaciones metodológicas: el saber aplicar las técnicas de recogida de datos adecuadas a las características del objeto de estudio²⁰ y de la población estudiada (con los dwayos no le servía de nada enseñarles fotografías o imágenes bidimensionales), el no formular preguntas demasiado directivas o la virtual utilización de material gráfico como fuente de datos, para no cargar a los informantes con preguntas cuyas respuestas se pueden extraer a partir de él. Sin dejar de hablarnos tampoco (aunque sea someramente, como he indicado más atrás) de los problemas ligados al análisis del material etnográfico, de las dificultades que encierra el estructurarlo y darle sentido. Como cualquier etnógrafo, él va clasificando, analizando y adelantando interpretaciones sobre el terreno, a medida que va accediendo a los datos. Ello, entre otras cosas, le posibilita llevar a cabo una revisión del avance de su proyecto, darse cuenta de las lagunas que aún le quedan por rellenar, de la información contradictoria... Todo lo cual, transformado en nuevas preguntas, le servirá para ir ajustando poco a poco «todas las piezas de la cultura dwayo» y amoldar sus hipótesis: mediante un continuo proceso de prueba y error, se va abriendo paso por «el mar de los datos confusos».

«Por ejemplo, ya he explicado que los herreros constituyen una clase aparte dentro de la sociedad dowayo y que esta distinción se manifiesta en unas reglas que exigen que cultiven la tierra, coman, tengan relaciones sexuales y extraigan agua separadamente. Es lógico que el antropólogo sospeche que la separación de los herreros también puede ponerse de manifiesto en otras formas de comunicación; podrían existir normas sobre la lengua, por ejemplo, y descubrí que los herreros debían hablar con un acento peculiar, distinto del de los demás dowayos. Su aislamiento sexual podía explicarse mediante creencias sobre el incesto o la homosexualidad. Este último tema me resultó especialmente oscuro. La oportunidad de introducirlo se me presentó con ocasión de la castración de un toro al que se le habían comido los testículos unos gusanos parásitos... Mientras se recogían todas las reses para poder apresar a la enferma, dos jóvenes machos trataban de montarse mutuamente. Lo hice notar con la esperanza de que imputaran prácticas similares a algún grupo, con suerte, a los herreros. Cuanto más insistía en mi interrogatorio, más tenso y embarazoso se volvía. La verdad es que las prácticas homosexuales son virtualmente desconocidas en África occidental, excepto allí donde las han difundido los blancos. A los dowayo les costaba creer que tales cosas pudieran producirse. En los animales ese comportamiento se interpretaba como una lucha por las mujeres... Así pues, mi esperanza de que los herreros tuvieran fama de homosexuales era infundada; no obstante, comían perros y monos, que son rechazados por la mayoría de los dowayos» (págs. 159-160).

Sin embargo, Barley deja la revisión definitiva de sus notas para después de haber acabado el trabajo de campo, porque —para ello— considera necesario un cierto distanciamiento temporal con respecto a su experiencia en África ²¹. Y finalmente le llega la hora de abandonar Camerún. A pesar de que, gracias a su diario personal, es consciente de que en aquellos momentos experimentaba una «histórica alegría por haber terminado con el país dowayo», no deja de reconocer sentimientos encontrados: «(t)oda separación te deja un vacío, un ligero regusto de soledad

cósmica. Resulta difícil no empezar a olvidar de inmediato que el estudio de campo consiste fundamentalmente en un aburrimiento, una soledad y una desintegración mental y física intensos» (pág. 223). Ya de vuelta en su país, por un lado, le ocurre que su propio mundo —el de la sociedad británica— se le torna raro, ya no lo ve tan «natural y normal» como antes (pág. 231): «(s)er inglés se le vuelve a uno igual de ficticio que ser dowayo». Se da cuenta de que sus presupuestos occidentales son los que le hacen dudar de la eficacia de la brujería dowayo, de que los europeos tienen de los africanos prejuicios parecidos a los de éstos respecto a aquéllos. Nota su falta de integración en la sociedad británica cuando las cosas más nimias, como el agua caliente y la electricidad, le parecen «increíbles», o cuando es incapaz de elegir algo en un supermercado, mareado por la abrumante oferta de productos, o cuando sale de su casa dando gritos y agarrado a la solapa del lechero al dejarle éste unas botellas que no había pedido. Además, tiene dificultades para mantener una conversación mínimamente educada. Habitado a las entrevistas de campo, en las que preguntaba y los demás contestaban, empieza a ver que sus largos silencios se entienden como muestras de disgusto disimulado (pág. 231).

Por otro lado, el trabajo de campo en Camerún no sólo provoca cambios profundos en su persona, en su forma de comportarse y de percibir las cosas, sino en su concepción de la investigación etnográfica. Con respecto a esto último, resultan reveladoras las siguientes palabras:

«Desde luego, había aprendido mucho sobre un pueblo pequeño y relativamente poco importante de África occidental.. Pero por debajo de lo particular siempre hay fuerzas más generales. Desde entonces veo bajo una luz distinta las monografías que forman la base de la antropología como disciplina. Distingo qué pasajes resultan deliberadamente vagos, evasivos o forzados, y qué datos son insuficientes o impertinentes, cosa que me hubiera resultado imposible antes de ir al país Dowayo. Todo esto hace el trabajo de otros antropólogos más próximo que antes. También consideraba que al intentar comprender la visión del mundo que tenían los dowayos había puesto a prueba ciertos modelos muy generales de interpretación y del simbolismo cultural.» (pág. 233).

Lo que entraña una metamorfosis radical en su valoración de la investigación etnográfica, si tenemos en cuenta que, tal como manifiesta al principio de su libro (sobre todo en el capítulo que más atrás dejamos sin comentar), pensaba que «era bastante improbable» que ésta contribuyera en algo al conocimiento humano, en parte porque la concebía como un empeño dirigido únicamente a la recopilación de datos (pág. 20), sin tener en cuenta que el avance teórico de una disciplina (por el que manifiesta sentirse fuertemente atraído), depende en buena medida de la constante puesta a prueba de las teorías. El haber realizado trabajo de campo transforma su concepción del mismo; ahora bien, esta «conversión» se produce no —o no solamente— porque, tras pasar «por el rito de iniciación», Barley tiende a defender la propia experiencia, sino porque descubre que sirve para algo más que para «coleccionar mariposas»: entre otras cosas, para poder valorar mejor las monografías clásicas, esa «etnografía realista» que algunos postmodernos diseccionan en busca de tropos y retóricas literarias.

IV

El antropólogo inocente no es la única ni siquiera la primera obra de su género. Bastante tiempo antes, en la década de los 50, Laura Bohanan había sacado a la luz su *Return to Laughter* —tal como recuerdan tanto María Cátedra (1993) como Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994)—, un relato casi de ficción firmado bajo el seudónimo de Eleonore Bowen (1954) y presentado de forma novelada y autobiográfica, en el que la autora narra —entre otras cosas— la sensación de «ser incompetente» que asalta a todo etnógrafo que se toma mínimamente en serio su trabajo. Entonces, ¿dónde radica la novedad y/o el relieve que pueda tener el libro de Barley? Aparte de su jovialidad corrosiva, de la que dan suficientes muestras las citas expuestas más atrás, el mayor interés del mismo deriva de su aparición en un contexto de discusión intelectual (el ya mencionado período de los años 80), dentro del cual se está debatiendo ampliamente la necesidad de explicitar las condiciones en que el investigador investiga y se relaciona con los investigados. Por otra parte, en el seno específico de la antropología social, se está poniendo en solfa incluso el papel de la etnografía, tanto en su vertiente de

estrategia de investigación como en la de estilo de escritura etnográfica.

Sin embargo, este cuestionamiento se ha llevado a cabo no sólo a partir de planteamientos teóricos, metodológicos y epistemológicos distintos (¿no podía ser de otro modo!), sino que además ha dado lugar a propuestas radicalmente diferentes e, incluso, contradictorias: desde las de quienes propugnan reducir las aspiraciones de la antropología social a las necesidades de la etnografía, entendida ésta como mera «descripción densa» de la cultura (léase el Clifford Geertz de *La interpretación de las culturas*); hasta las de quienes son partidarios de dejar de lado el trabajo de campo²² para pasar, por fin, a «comparar y teorizar» sobre la base del cúmulo de datos ya existentes en la disciplina (Josep Ramón Llobera: 1990); o las de quienes —como Paul Rabinow (1990)— invitan a analizar el proceso de comunicación o de «negociación interpretativa» que se establece entre el etnógrafo y sus (pocos) informantes, en un intento de descifrar cómo se va constituyendo el conocimiento antropológico²³; las de quienes —como Vincent Crapranzano (1980)— no sólo instan a abordar esa «negociación», sino que aseguran que hacer etnografía consiste precisamente en eso, y no en describir la realidad de otra cultura; o las de quienes —como Kevin Dwyer (1982)²⁴ o Dennis Tedlock (1979)— proponen convertir la obra etnográfica en una transcripción casi literal de los diálogos con los nativos, en un generoso alarde de reconocerles «la coautoría» de la misma²⁵ o con la pretensión de poner en evidencia que el estudio cultural se apoya necesariamente en una relación de intersubjetividad humana y, como el encuentro dialógico, es algo siempre inacabado. Y no podemos olvidar, por supuesto, las insinuaciones de aquéllos —George Marcus, Dick Cushman (1991), James Clifford (1991) o el Clifford Geertz de *El antropólogo como autor*— que han abandonado, *de facto*, toda investigación empírica o minimizan la importancia actual de ésta, pero esta vez con el objeto de emplear sus entendederas en despiezar las monografías del «realismo etnográfico» (vocablo que se ha convertido, al igual que el de «positivismo» o «funcionalismo», en un simple etiqueta despreciativa destinada a estigmatizar todo lo que no sea «la manera de hacer postmoderna») en busca de tropos literarios y/o de signos de autoritarismo etnográfico (el uso del «se» o del «nosotros», en lugar del «yo»; el monologismo; la hegemonía de lo visual, etc.).

Entre todas estas tentativas de poner patas arriba las bases epistemológicas de la etnografía, no pueden dejar de apreciarse, junto con propuestas que realmente permiten «objetivar el sujeto objetivante» (condición *sine qua non* para controlar el modo en que se construye el objeto de conocimiento: ver Bourdieu, 1993), otras que, por el contrario, suponen echar por la borda cualquier anhelo de dar un impulso al avance teórico de la antropología o que únicamente se pueden sostener en virtud de establecer implícitamente equivalencias conceptuales confusas, cuando no encierran simple y llanamente el propósito de sustituir unas ortodoxias por otras. Dentro de este último grupo se halla, en mi opinión, la actitud adoptada por Llobera. Si bien es cierto —como he manifestado en otro lugar (Jociles: 1995)— que participo del espíritu general de la obra del antropólogo anglocatalán, y me congratula encontrar en esta aciaga era postmoderna a alguien que no ha claudicado ante la fiebre de «hacer poesía o crítica literaria²⁶», no comparto —sin embargo— su desdén hacia la investigación etnográfica, como tampoco su tesis de que ésta es la responsable del débil desarrollo de la antropología social, por cuanto significase «per se» un freno para los estudios de carácter comparativo y generalizador. De hecho, tal imagen la puede defender tan sólo a costa, en primer lugar, de identificar ilegítima y tácitamente la etnografía con el trabajo de campo, el trabajo de campo con la observación participante, y la observación participante con la mera recogida de datos sobre una cultura determinada. En segundo lugar, obviando aclarar que las consecuencias de determinadas concepciones y prácticas de la etnografía (que evidentemente se han dado en la historia de la profesión) no tienen por qué asemejarse a las de otras concepciones y prácticas que orientan la investigación empírica hacia horizontes de más amplio alcance teórico. Y, en tercer lugar, mediante un uso acrítico de la distinción que Claude Lévi-Strauss estableció en 1954 entre etnografía y antropología²⁷, según la cual únicamente en esta «última fase» de la investigación, y sobre la base de datos aportados por otros investigadores, se puede acariciar la idea de comparar y generalizar²⁸.

En cuanto a la primera cuestión, es incontrovertible que las expresiones «observación participante», «trabajo de campo» y «etnografía» son utilizadas muy a menudo de forma indistinta en el argot antropológico. Ahora bien —si se me

permite el recurso a una metáfora espacial— cabe decir que las equivalencias conceptuales suelen establecerse habitualmente en una dirección ascendente, de abajo arriba (observación participante = trabajo de campo = etnografía), y no en una dirección descendente (de arriba abajo: etnografía = trabajo de campo = observación participante), tal como se detecta en las alocuciones de Llobera (1990: 23-52); lo cual —aunque parezca un asunto baladí a simple vista— no deja de tener importantes incidencias en la significación y, por consiguiente, en la trascendencia que se le atribuyen finalmente a la investigación etnográfica, puesto que aquí —al contrario de lo que sucede en matemáticas— el orden de los factores sí altera el producto. Me explicaré con un poco más de detalle. En antropología social, el vocablo «observación participante» se emplea, al menos, con dos acepciones. Por una parte, designa una técnica de observación —*strictu sensu*— consistente en la construcción de material empírico a través de lo que el antropólogo capta mediante sus sentidos (vista y oído, primordialmente), sin utilizar directamente otros instrumentos mediadores en sus relaciones con los sujetos o con la realidad²⁹, así como participando en las actividades y en la vida cotidiana del grupo o de los grupos estudiados. Pero, por otra parte, se llama también así al conjunto de técnicas de investigación (ya sea la observación documental, la entrevista en profundidad, el grupo de discusión, la confección de genealogías o redes sociales, la fotografía, etc.) que, junto con la propia observación directa, se instrumentalizan durante el trabajo de campo, pues no en vano la participación con los colectivos humanos da unas modulaciones y una peculiaridad especiales a esta clase de indagaciones. Cuando adquiere esta segunda acepción es, por tanto, cuando se origina la asimilación de la «observación participante» con el «trabajo de campo». Por lo que se refiere a este último, es una voz que, por lo común, admite igualmente dos significados: el expuesto hace un momento (combinación de procedimientos de investigación a los que se recurre durante una fase concreta, la de producción de datos sobre el terreno), y otro mucho más amplio que viene a ser sinónimo de etnografía, entendida como todo el proceso que configura la investigación antropológica de carácter empírico (desde que surge el tema que se desea estudiar hasta que se tiene redactada la monografía)³⁰. De este modo, el establecimiento de equivalencias «ascendentes» entre los tres términos lleva a un

enriquecimiento y complejización conceptual de los que tienen más baja jerarquía metodológica; todo lo contrario de lo que acontece en el pensamiento lloberiano, dentro del cual la etnografía y el trabajo de campo terminan convertidos en «una técnica de recogida de información». Léase, como botón de muestra, el siguiente párrafo:

«El trabajo de campo no es tan sólo uno de aquellos 'rites de passage' de los que hablara A. Van Gennep, y que permiten al neófito ser aceptado como pleno miembro de la comunidad. El trabajo de campo, por lo menos desde Malinowski, define y constituye el objeto antropológico. En otras palabras, una técnica de investigación social concreta determina el discurso antropológico mediante la imposición de un cierto contenido y de un cierto ritmo. La antropología ha endiosado el nivel inicial de la investigación científica, es decir, la recogida de datos³¹, la descripción de una comunidad, y lo ha convertido en el 'deus ex machina' de la disciplina» (Llobera, 1990: 32).

La segunda reducción operada por Llobera (1990) proviene de identificar la etnografía con ciertas formas de practicarla³². De hecho —y, en particular, en un capítulo titulado significativamente «El trabajo de campo, ¿panacea antropológica o camisa de fuerza epistemológica?»— se centra en la crítica de la etnografía interpretativa geertziana (la del propio Geertz, pero también la de sus epígonos más cercanos, a quienes denomina sardónicamente «los tres magos de Oriente»), contra la cual lanza sus dardos más envenenados³³; todo tras haber realizado antes un recorrido rápido, pero igualmente demoledor, por las monografías británicas, norteamericanas y francesas de la antropología clásica, a las que tacha de meramente descriptivas, obsesionadas por recoger el más mínimo e insignificante pormenor sobre todos los aspectos de las culturas estudiadas y ralentizadoras, por ello, de la producción científica de la disciplina, como hemos tenido oportunidad de comentar más atrás. Un escollo a su hilo argumental lo constituye la ineludible obra de Evans-Pritchard, tanto su estudio sobre los azande (1937) —que ni siquiera menciona— como el elaborado entre los nuer (1940). No obstante, no gasta demasiado papel ni esfuerzo mental en salvarlo: se contenta con descartarlo acudiendo a los escasos logros teóri-

cos de los seguidores del antropólogo inglés, que —según Llobera— no supieron sacar gran provecho de las hipótesis evans-pritchardianas, puesto que no fueron más allá de «una especie de administración negativa de la prueba» (pág. 34) cuando las sometieron a contrastación en comunidades no-africanas. El caso es que Llobera achaca (o da a pie para que se achaque, por cuanto no se toma ningún interés en marcar la diferencia) a la naturaleza y potencialidades de una metodología de investigación, como es la etnográfica, unos resultados que son fruto sobre todo de los marcos teóricos de los que se parte y de la forma en que éstos inducen a construir el objeto de estudio³⁴.

Y, por último, Llobera sigue teniendo en mente —como se ha dicho— la partición de los estudios antropológicos en tres expedientes metodológicos o «etapas»³⁵ que, pretendidamente, habrían de llevarse a cabo de manera independiente y consecutiva: recogida de datos-descripción holística (etnografía), comparación (etnología) y generalización (antropología). Se trata de una vieja concepción cuya vigencia desde finales del XIX hasta la cuarta década de nuestro siglo, aproximadamente, tiene una explicación en la historia de la disciplina, pero que hoy en día no sólo resulta insostenible, sino que ha sido combatida desde diferentes frentes con razones de peso³⁶. En primer lugar, porque se ha puesto de manifiesto que no siempre resulta posible confrontar datos procedentes de distintas monografías o fuentes y, en segundo lugar, porque la investigación etnográfica puede incluir en su propio diseño la eventualidad de cotejar un mismo o unos mismos temas en ámbitos o culturas diferentes; lo cual constituye muchas veces la única salida para hacer comparable lo que se quiere comparar. A este respecto, conviene traer a colación, por un lado, una afirmación de Pierre Bourdieu (1976: 55) que previene contra el excesivo entusiasmo acerca de la posibilidad de realizar comparaciones a partir de cualquier material etnográfico: «basta haber intentado una vez someter al análisis secundario un material recogido en función de otra problemática, por aparentemente neutral que se muestre, para saber que los *data* más ricos no podrían nunca responder completa y adecuadamente a los interrogantes para los cuales y por los cuales no han sido construidos»; y, por otro lado, las siguientes palabras de Aurora González Echevarría (1991), que tienen la virtud de situar en su justo sitio la manida distinción lévi-straussiana:

«(L)a antropología se ocupó durante mucho tiempo de la cultura de sociedades sometidas a procesos rápidos de cambio social generados por el contacto con la cultura occidental. Se dio prioridad a la descripción del mayor número posible de sociedades con culturas distintas a la nuestra. El ideal de descripción holística hizo confiar en una recogida exhaustiva de datos que permitiese la ulterior verificación de hipótesis teóricas. De este modo, se jerarquizaba en el tiempo los tres trámites que debía seguir la ciencia de la cultura, para los que se utilizaron con frecuencia tres términos: etnografía, etnología y antropología... [Actualmente] cada vez se es más consciente en antropología de la necesidad de que la observación esté 'controlada por un diseño que especifique los datos relevantes para poner a prueba generalizaciones relativas a las relaciones entre variables' (Levine, 1970). Así, los trámites descriptivo-comparativo y teórico de la vieja antropología están siendo sustituidos por una concepción más dialéctica de la relación entre teoría y datos, y el término etnología —con el significado de comparación temática o regional— va cayendo en desuso» (pág. 186).

Si Llobera arremete contra la etnografía con la mirada puesta en trascender esta supuesta «primera etapa» de la investigación, y así enfocar el quehacer antropológico hacia tareas de mayores vuelos científicos que, desde su punto de vista, no precisan del estudio empírico por parte del antropólogo, el Geertz de *La interpretación de las culturas* (aquél que recomendaba estudiar las culturas como textos) y, con él, sus discípulos interpretativistas abogan por no ir más allá del «nivel etnográfico», pero en esta ocasión para enredar los anhelos de la antropología social en las filigranas de la *thick description*. Guardando en el baúl de los recuerdos los afanes generalizadores y explicativos de sus predecesores, el antropólogo deberá ahora enfrascarse en interpretar «las tramas de significación» que configuran la cultura o, dicho con otros términos, «el flujo efímero del discurso social» (pág. 20) ³⁷. Pero quiero hacer un alto aquí antes de seguir adelante con la glosa de la obra geertziana, para evitar que se tergiversen mis palabras. En ningún momento pretendo sugerir ³⁸ que la interpretación de los discursos

no deba tener un lugar importante en el análisis antropológico ni que, para ello, no haya que acudir al apoyo de hipótesis operativas, como la que concibe el medio sociocultural como un contexto hermenéutico. Todo lo contrario, estoy persuadida —con Schutz (1972) y Giddens (1987)— de que no sólo el investigador, sino los propios agentes sociales, están inmersos en una continua exégesis de ese medio, que les permite —entre otras cosas— adaptar a él sus conductas (incluidas las discursivas). Sin embargo, estimo también que el análisis antropológico no puede detenerse ahí, y es necesario que integre el comportamiento hermenéutico de los agentes sociales en un modelo teórico que intente explicar el proceso, las relaciones dialécticas que se entablan entre los discursos y el medio sociocultural en el que aspiran a ser efectivos; y la conducta interpretativa del investigador, dentro de un plan de vigilancia epistemológica que posibilite dar cuenta de la manera en que nuestras perspectivas distorsionan la realidad *sui generis* de las prácticas sociales. La cuestión fundamental, entonces, no estriba tanto en aceptar o no la idea de que hay que interpretar las culturas o «los encuentros con el otro», tal como aconsejan los discípulos de Geertz, sino en el lugar teórico y metodológico que es preciso otorgarle a esa interpretación. Y tanto Geertz como sus seguidores, con una visión alicorta de lo que es la investigación, la van a considerar la razón de ser de la etnografía y, de este modo, de toda la disciplina.

Como no deja de recordar Reynoso (1991), el trecho que media entre tratar «las culturas como textos» y abordar «los textos de la cultura» es pequeño, por lo que Geertz no tarda en transitarlo, concretamente en *El antropólogo como autor* (1989b). Un paso que, en honor a la verdad, no le exigía grandes cambios de cosmovisión. Ante todo, porque el desplazamiento del centro de interés desde la etnografía como proceso de investigación a la etnografía como escritura es una operación que —habiendo sido efectuada por «sus alumnos» (James Clifford, George Marcus, Dick Cushman..) antes que por Geertz ³⁹— da la impresión de conformar una «transformación natural» de la antropología interpretativa, una mutación cuyos rasgos germinales estaban ya contenidos en ella. Así, el gran «gurú» de la misma —tal como lo califica Llobera— hacía tiempo que había sacado de raíz la antropología del territorio de la ciencia para situarla en el más adecuado ámbito —según

él- de las humanidades. La única novedad, por tanto, de este nuevo giro sufrido por el interpretativismo consiste en rebajar las humanidades a la sola literatura.

La antropología, cuando ha vuelto los ojos sobre sí misma, se ha destacado por poner en cuestión no sólo su objeto de estudio y sus fronteras epistemológicas (¿dónde puede empezar a demarcarse con respecto a otras materias que comparten el campo de investigación y, a veces, incluso los enfoques y los métodos?), sino también su propia inclusión entre las ciencias. La reflexión de Geertz se ubica justamente en esta última línea de debate, y —como se ha repetido— no duda en desterrarla definitivamente de ese «duro y representacional» reino. Ahora bien, lo hace desviando capciosamente el núcleo de la discusión desde cómo se conoce a cómo se escribe, a pesar de que —en ocasiones— pretenda estar embarcado en un estudio de la posición de la disciplina en el contexto de las diversas formas de conocimiento. Bien es verdad que Geertz —siendo fiel a un estilo autorial muy personal (*vide* nota 22)— no deja de expresarse oblicuamente sobre el estatuto científico de la antropología, de suerte que —en algunas páginas del ensayo que estamos comentando— le asigna una naturaleza híbrida mediante frases como «la antropología está mucho más del lado [pero no exclusivamente, se entiende] de los discursos 'literarios' que de los 'científicos'» o «los textos etnográficos tienden a parecerse tanto a los textos de ficción⁴⁰ como a los informes de laboratorio» (pág. 18); sin embargo, luego no tendrá en cuenta estas mínimas concesiones a la ciencia en las preguntas que dirigirá a las monografías que examina. Es más, acabará sentenciando que «(e)l imperialismo en su forma clásica, metrópolis y colonias, y el cientificismo en la suya, impulsos y bolas de billar, cayeron casi al mismo tiempo» (pág. 142); de tal manera que presenta la ciencia como inseparable compañera de viaje de la dominación colonial, igualándola —de paso— con su vertiente positivista y transfiriéndole las connotaciones políticas negativas que se asocian a la segunda.

Asumiendo la separación que Foucault establece, en primer lugar, entre dos tipos de discurso (el del autor de libros y el del autor de teoremas⁴¹) y, en segundo lugar, entre dos tipos de autores de libros (los de uno solo y los fundadores de discursividad⁴²), Geertz va a analizar obras de cuatro antropólogos que él considera

«fundadores de discursividad» (*Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, *Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-1041* de Evans-Pritchard, *A diary in the strict Sense of the Term* de Malinowski y toda la producción bibliográfica de Ruth Benedict)⁴³, en un abordaje de los recursos literarios que utilizan para persuadirnos de lo que nos quieren persuadir así como de las formas en que, a pesar de sus pretensiones de objetividad, su «yo» se manifiesta en los textos. De hecho, la proposición por la que va a abogar en todo momento es la que estipula que esas grandes figuras de la antropología deben su valía no a brillantes descubrimientos teóricos o a la calidad de los datos que aportan, sino a sus estrategias narrativas; proposición que anuncia ya como primicia en el primer capítulo («Estar allí») de *El antropólogo como autor*:

«La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber de uno u otro modo, realmente 'estado allí'. Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura» (pág. 6)⁴⁴.

Claude Lévi-Strauss nos es presentado como un «mandarín francés», que acude a la selva brasileña incapaz de dejar atrás su cultura francesa y ofreciéndonos en su obra un «yo complejo, de capas superpuestas», en lugar de categorías estructuralistas útiles para capturar la realidad. Sir Edward Evans-Pritchard, el «yo seguro», sería el típico británico a quien nunca abandona su temperamento de profesor de Oxford, pues no osa mirar a su alrededor sin una cámara de fotos ni escribir una línea saliéndose de la estructura sujeto-verbo-predicado, libre de cláusulas incisivas u ornatos; cuya eficacia discursiva radicaría en su capacidad para crear representaciones visuales («diapositivas antropológicas») y para validar los marcos de percepción socialmente establecidos⁴⁵. Bronislaw Malinowski es caricaturizado como un «polaco errante» que, no pudiendo verse a sí mismo a través de los otros, acaba despreciándolos, de tal manera que es posible descubrir en él un «yo inseguro» que intenta colocarse en el punto de mira de su pro-

pio texto. Y Ruth Benedict, «la intelectual neoyorkina» de «yo reformador», escondería su mediocre obra detrás de un estilo directo y un cierto aire redentor y moralista. La antropóloga estadounidense, según Geertz, convence por «la sola fuerza de su reiteración», pues algunos asertos de su etnografía japonesa —por ejemplo— «suenan más como informes de una sociedad inventada que de una realmente investigada» (pág. 129). Pero, cabe interrogarse, ¿eso se debe solamente a ciertos «fallos retóricos» o a que, en realidad, su descripción no tiene «fuerza factual», dado que Benedict no había hecho trabajo de campo en Japón, o «fuerza teórica», tal como se extrae de la imagen benedictina difundida por Marvin Harris (1987: 348 y 384)? Lo cierto es que, por muy seductoras que sean sus repeticiones, no han tenido mucho éxito a la hora de conquistar a este último, si hemos de juzgar por las palabras que vierte sobre *El Hombre y la Cultura* o *El Crisantemo y la espada*.

El problema se encuentra en que, para defender su tesis, Geertz recurre tan sólo al examen y deconstrucción literarios de los textos de aquellos insignes antropólogos, sin parar en la cuenta de que, para demostrarla, habría tenido que preocuparse igualmente por dejar fuera de toda duda que una inspección teórica no puede dar razón de las características de los mismos, o que el material etnográfico manejado en ellos es suficiente y riguroso. Así, tiene el acierto de poner de relieve el carácter de «constructo» de la antropología social (como de cualquier otro tipo de conocimiento, añadiría yo); no obstante, parece pensar que se trata sólo de una construcción narrativa, sin concederle ningún valor a la construcción teórica, que desprecia interesadamente. Por otro lado, —tal como otros han subrayado también— limita el análisis de la escritura etnográfica a obras marginales dentro de las vastas producciones de sus autores, algunas de las cuales ni siquiera fueron escritas como monografías antropológicas⁴⁶. Es difícil no imponer «la presencia autorial» o no resaltar «el haber estado allí» en un libro de viajes, como es el caso de *Tristes trópicos*, en una crónica de la propia participación en acontecimientos bélicos, como es *Operations on the Akobo*, o en un diario personal, como lo es el de Malinowski. Lo extraño y sorprendente hubiera sido lo contrario, que no se detectara ni una cosa ni la otra⁴⁷. Pero es que, además, la tesis geertziana acaba por mostrarse irrefutable, por cuanto ningún etnógrafo puede prescindir del lenguaje

para expresarse, y resulta que —para Geertz— cualquier recurso retórico (ya sea «las imágenes visuales, sencillas y planas de E-P» o «las alambicadas y filosóficas de L-S») termina por aparecerse como revelador de un «yo» determinado o —lo que es más discutible— como vestigio de que el antropólogo intenta que se le crea por «haber sido testigo de otra forma de vida».

V



tra de las lecturas que admite no sólo *El antropólogo inocente* de Nigel Barley⁴⁸, sino también *El antropólogo como autor* de Clifford Geertz y *La identidad de la antropología* de Josep Ramón Llobera —para seguir centrándonos exclusivamente en estas tres obras embarcadas en el debate intelectual esbozado anteriormente—, consiste en contemplarlas como cuestionamientos políticos del *statu quo* imperante en la disciplina, eso sí, a través de un juicio sumario dirigido a la importancia que ésta ha asignado siempre a la investigación etnográfica. Concebida esa relevancia como «un mito» hoy en día insostenible, tanto Barley como Llobera y Geertz plantean expresamente el tema de que a la antropología académica le interesa sobremediana mantenerlo a toda costa. Pero ¿por qué los académicos (en el caso de que fueran ellos los únicos «guardianes de la tradición») se aferran tozudamente a la anticuada idea de que la investigación etnográfica siga conectada al balón de oxígeno de la antropología? Se trata de una incertidumbre que asalta enseguida al lector mínimamente despierto, incluso al menos amante de las mitomanías, a aquél a quien —pre-dispuesto a recrearse con la caída de cualquier ídolo— se ha conseguido animar gracias a la cruzada anti-etnografía, al ruido de sables que se anuncia desde las primeras páginas de las obras comentadas.

El nombre genérico del enemigo se nos muestra casi de inmediato: la Academia. Así y todo, no todas las dudas se han despejado: ¿por qué se ha convertido en enemigo?, ¿por qué se empeña en obstaculizar, con la rémora de la investigación etnográfica, la tarea de quienes bregan por hacer una antropología más adecuada a los tiempos que corren? Una respuesta clara a esta pregunta permitiría que se vieran por fin al descubierto «los intereses inconfesados e inconfesa-

bles de la perversa Academia». Sin embargo, los autores mencionados (salvo quizá Geertz) no manifiestan de manera inequívoca qué propósitos concretos permanecen agazapados detrás de esa obstinación de no acabar con el mito de la investigación etnográfica; de suerte que el lector empieza a sentir parecidos atisbos de decepción que cuando le cambian la programación televisiva sin previo aviso: cuando espera poder disfrutar de un «Objetivo Indiscreto» enfocado hacia los espacios ocultos de los pasillos universitarios, se tiene que conformar con un «Inocente, Inocente» que lo toma a él como protagonista. El caso es que si quiere saber algo sobre las razones que explican la pervivencia de la investigación etnográfica, debe recurrir más a su propia capacidad de deducción a partir de expresiones nebulosas que a afirmaciones expresas al respecto. Como he dicho hace un momento, el único meridianamente explícito es Clifford Geertz, quien parece encontrar el *quid* de la cuestión en el hecho de que la Academia se tome especial cuidado en no desvelar el engaño: el de que las monografías etnográficas fundamentan su capacidad de convencer en la «fuerza teórica» y la «sustantividad empírica» que encierran, y no — como él va a sostener — en la seducción retórica vertida mediante la escritura; de modo que la motivación última se hallaría en la ambición gremialista de los antropólogos de alinear sus productos del lado de las prestigiosas ciencias empíricas, poniendo un velo ante los ojos de quienes pudieran descubrir que, en realidad, están más cerca de los géneros de ficción que de las obras de la ciencia⁴⁹.

En cuanto a Josep Ramón Llobera y Nigel Barley, menos atraídos por el postmodernismo que el norteamericano y, por tanto, menos inclinados a separar la antropología de cualquier vinculación con la ciencia, difícilmente aceptarían una respuesta como la anterior. Llobera, en concreto, descubre una conjura anticencia en la obsesión por el trabajo de campo y, como Barley, declara que lo que precisa la antropología es teorizar, saber qué hacer con tantos datos «acumulados» hasta ahora, dejando de lado tanto la realización de investigaciones etnográficas como la escritura con esa base. Así, cabe deducir que la adhesión académica a la etnografía —conceptualizada como un mero «rito de transición» para antropólogos novatos e incautos— es o bien la manifestación de un tradicionalismo y de un conservadurismo de difícil justificación racional (ya se sabe que las burocracias tienden a esclerotizar

las organizaciones olvidando los objetivos para los que fueron creadas), o bien es un síntoma más de los morbosos sentimientos de antropólogos apoltronados que, habiendo sido sometidos en sus comienzos a terribles ordalías etnográficas, no están dispuestos a que las nuevas generaciones tengan un acceso menos doloroso a los sacrosantos templos del saber antropológico y a los sillones de los departamentos.

Hija favorita de la antropología social, por cuanto le permitía sentirse orgullosa de su estirpe y distinguirse de aquellas otras disciplinas cuyos próceres no osaban tener el más mínimo contacto directo con «la incómoda realidad» (que pretendían conocer el mundo desde su gabinete), la investigación etnográfica ha resultado ser, al fin y a la postre, el fetiche de una religión administrada por sacerdotes mixtificadores, anticuados e insanos, que velan por la tradición etnográfica únicamente por motivos indeclarables; por lo que actualmente recibe los ataques iconoclastas de redentores hiperconscientes de la más diversa índole: desde aprendices de brujo con veleidades newtonianas hasta escolásticos de resonancias foucaultianas.

Ciertamente, las invectivas contra «la antropología ortodoxa» varían dependiendo de los diferentes posicionamientos epistemológicos y teóricos de partida. No obstante, todas comparten un estilo que —contagiada por el inimitable genio de Geertz para crear «marcas de fábrica»— me atrevo a calificar de *retórica pseudo-subversiva del poder*. Digo «pseudo» por tres razones. La primera estriba en que resulta paradójico que antropólogos con una imagen tan negra de la investigación etnográfica acaben haciéndola tarde o temprano, al menos en lo que se refiere a Barley (entre los dowayos), o la hayan realizado anteriormente, como es el caso de Geertz (entre los balineses, por ejemplo). Una no se explica que empleen su tiempo en una labor tan fútil si no es para ingresar o reforzar su posición en los medios académicos, que configura la función que ellos mismos le atribuyen. Barley se incorporó al Museo Británico tras su primera estancia en Camerún; Geertz fue profesor de la universidad californiana de Stanford, y Llobera del Goldsmith's College de la Universidad de Londres, y allí seguirán si no han cambiado en este tiempo de morada. No se puede menos que intuir que más que con intento de subversión de la Academia, nos encontramos —en el mejor de los casos— con una rabietta y —en el peor de ellos— con un deseo (coro-

nado en muchos sentidos por el éxito) de instituir nuevas ortodoxias, nuevos espacios de poder. Unas nuevas ortodoxias que, poniendo en entredicho alguno de los pocos logros de las «viejas», no son capaces de proporcionar alternativas que permitan encarar los retos que se le presentan a la antropología en la sociedad actual (enclaustramiento en las aulas universitarias, desvinculación con respecto a los problemas sociales cotidianos, proyección de una imagen de exotismo...). No olvidemos que sólo la Academia valora como mérito profesional el que una disciplina se mire el ombligo hasta la saciedad, sin más aportación que exhibir su virtuosismo intelectual (y no quisiera sospechar que, con esto, estoy cayendo en algo parecido a la paradoja del cretense).

La segunda razón para pensar que, en realidad, no nos enfrentamos con auténticos cuestionamientos del *statu quo* se fundamenta en las respuestas que se vislumbran o intuyen detrás de algunas preguntas que podemos hacer a las tres obras. Preguntas como ¿por qué Barley no da un solo nombre de los supuestos «altos sacerdotes del trabajo de campo» cuando, por el contrario, se explaya a la hora de identificar a los dowayos y a otros personajes cameruneses?, ¿por qué Geertz deconstruye exclusivamente los discursos de antropólogos ya fallecidos o alejados de los foros universitarios por su avanzada edad o, más cariñosamente, los de algunos alumnos suyos que antes habían renegado de su maestro?, ¿por qué motivo Llobera publica su libro originalmente en castellano⁵⁰, cuando casi siempre había escrito en inglés, y nos tenía acostumbrados a recibir las traducciones de sus libros, salvo en lo que atañía —por ejemplo— a las introducciones de las compilaciones editadas por Anagrama o a algún que otro artículo editado en catalán?, ¿es tan sólo para mostrar su disconformidad con que aquél —«instrumento del imperialismo británico»— se haya convertido en la lengua franca de la antropología?

Y la tercera razón se encuentra en el hecho de que, en mi opinión, ninguno de estos autores consigue demostrar que hoy en día la etnografía sea una estrategia de investigación obsoleta ni para comprender cada vez mejor la realidad en la que estamos inmersos, ni para hacer creíble una monografía antropológica. A pesar de las fuertes embestidas que ha recibido, a la etnografía le siguen funcionando todos sus órganos vitales, debido quizá a que —aunque indudablemente no constituye una «panacea antropológi-

ca»— no sean muy ajustados los trajes («camisa de fuerza epistemológica» o «combinación artística») con que la han identificado. Además, si bien es innegable que la realización de estudios etnográficos no inmuniza de cometer errores, al menos vacuna frente a la aceptación irreflexiva de ciertas insensateces que se han ido divulgando sobre su naturaleza y posibilidades.

NOTAS

¹ Las ideas vertidas en este artículo deben buena parte de su forma final a las discusiones sobre la obra de Barley que mantuve en clase con los alumnos de 5º de Sociología que cursaron la asignatura de *Técnicas de Investigación Antropológica* durante el año 1993-94, quienes me sugirieron modos distintos de abordar su lectura. Quiero, además, expresar aquí mi gratitud con Pilar López, profesora de idiomas de «Ciudad Escolar», por prestarse a echarme una mano en el —para mí— difícil mundo del inglés, así como con María Cátedra y Ricardo Sanmartín por las sugerencias que me hicieron tras leer la primera versión del artículo.

² Parafraseo con esto a Jesús Ibáñez, a quien gustaba clasificar sus artículos según estuvieran publicados en «revistas fascistas», «revistas de marketing», «revistas académicas» y «revistas que se leen» (vide las páginas 26-27 del monográfico que el nº 113 de *Anthropos* dedicó a este eminente sociólogo español).

³ Esta última (titulada «Un regreso menos afortunado») se debe a una buena conocedora de las nuevas escrituras etnográficas, María Cátedra, quien —como sugiere el propio título— coincide con mi apreciación de que esta segunda obra de Barley tiene menos calidad que la primera, puesto que «la disección despiadada y lúcida del ritual de campo, la inquietante crítica satírica de la primera experiencia ha desaparecido [entre otras cosas] en la nueva entrega».

⁴ Veamos cómo lo plantea en las págs. 200-201: «La posición sexual del investigador de campo ha sufrido una revisión radical en consonancia con las transformaciones de las costumbres sexuales de Occidente. Mientras que en la era colonial no estaba bien visto tener a miembros de otras razas -lo mismo que de otra clase social o religión- como pareja sexual, hoy día los límites son mucho menos estrictos... En la actualidad... la mujer solitaria puede decirse que se ve obligada a tener relaciones sexuales con la gente objeto de estudio, como parte del nuevo concepto de *aceptación*. Cualquier mujer no acompañada que regresa sin experiencias tiende a suscitar comentarios de sorpresa y casi de reproche entre sus compañeros. Ha desaprovechado una oportunidad de investigar».

⁵ Malinowski murió en 1942. En España ha salido de la mano de la editorial Júcar en 1989, con el título *Diario de campo en Melanesia*.

⁶ Lo que ha sido alimentado, sin duda, por el hecho de que las monografías antropológicas apenas hayan hecho mención de estos aspectos personales del trabajo de campo.

⁷ Y como sucede con todo, esa existencia dependerá de lo que se entienda por «objetividad»: como una aspiración —por ejemplo— a acercarse lo más posible a las caracte-

rísticas propias de las prácticas sociales (poniendo para ello los instrumentos técnicos y metodológicos considerados más adecuados, e interpretándola como una tendencia siempre inacabada) o, por el contrario, como la falsa ilusión de reproducir miméticamente la realidad de esas prácticas, sin intervención de elementos teóricos y/o personales.

⁸ Aunque sé que a muchos de nosotros nos son odiosas las comparaciones entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, si no es para delimitarnos, creo preciso hacer aquí un cotejo. Decir, por ejemplo, que las descripciones sobre el kula de Malinowski son cuestionables por el hecho de haber tenido debilidades personales durante su trabajo de campo entre los trobriandeses se me hace tan fuera de lugar como restar importancia teórica a la ley de Gravitación Universal por el hecho reconocido de que Newton era taciturno, arrogante y misógino.

⁹ Aquí se utiliza la definición de etnografía que proporciona, por ejemplo, la *Enciclopedia de Antropología* publicada en español por Bellaterra, para la cual se denominaría así tanto el proceso de investigación que llevan a cabo los antropólogos como los resultados del mismo. De modo que el trabajo de campo sería la etapa que, dentro de aquel proceso, se dedica al estudio *in situ*, reconociéndose —por tanto— que la investigación etnográfica incluye asimismo otras fases que pueden no realizarse «en el campo» (confección del proyecto y preparación del estudio, organización del material, redacción de la monografía o informe, etc.). En este contexto, la observación participante no sería más que una técnica de investigación etnográfica, aunque imprescindible, de las múltiples que se utilizan para la recogida, organización y/o análisis de la información.

¹⁰ La única realidad que, al parecer, merece la pena estudiarse. No niego que la deconstrucción de textos sea una labor interesante como tampoco niego que pueda poner al descubierto valiosas claves de la escritura etnográfica, pero considero que hay que situarla en el lugar que le corresponde, y no en el *leitmotiv* de la disciplina.

¹¹ *Vide* las págs. 108 y ss. de este artículo, y la excelente crítica que Carlos Reynoso dirige a esta corriente antropológica en el prólogo de *El surgimiento de la antropología postmoderna* (1991). Igualmente interesante fue el análisis de la misma que Ana M^a Rivas realizó durante el acto de defensa de su proyecto docente.

¹² Bien es cierto que no dejan de hacer ciertas propuestas sobre la autorreflexibilidad y la dialógica sobre las que, al menos, merece la pena pensar.

¹³ El mismo prologuista de *El antropólogo inocente*, Alberto Cardín, afirma que Barley escribió también una monografía «al estilo clásico».

¹⁴ Entre otras razones, porque mi director de investigación mostró tener una mayor agudeza que yo a la hora de captar cuáles eran los temas de interés social y académico del momento. Si se enfoca la cuestión desde una perspectiva presentista y, por tanto, si se cae en un imperdonable anacronismo, podría pensarse que mi decisión de cambiar de objeto de investigación fue una crasa equivocación por cuanto hoy en día son los estudios sobre inmigración, y no tanto los de identidades colectivas, los que están «de moda» en nuestro campo. Algunos antropólogos —metidos a evaluadores de los trabajos de la disciplina en España y, en muchos casos, con el bienintencionado propósito de embarcarla por nuevos derroteros— aseguran que los «objetos» por los que la antropología social se ha interesado preferentemente hasta ahora constituyen asuntos margi-

nales y totalmente alejados de «las instituciones centrales» de la compleja sociedad española; como prueba mencionan, entre otros, los estudios sobre sociedades campesinas o sobre minorías culturales. La dificultad está en que, desoyendo las más elementales recomendaciones de contextualización histórica que hacen las ciencias sociales, no se preguntan si, en el marco de la España de los 70, por ejemplo, los temas campesinos eran realmente tan «marginales» como tienden a creer, o si en la actualidad lo son aquéllos que versan sobre las minorías culturales. Asimismo, tampoco suelen interrogarse sobre quiénes son los que deciden o deberían decidir acerca de cuáles son «las instituciones (o los problemas) centrales» de una sociedad, o en función de qué criterios lo hacen o deberían hacerlo (¿de que algo se conciba socialmente problemático o, por el contrario, del peso económico, demográfico, político y/o cultural del grupo o institución que deseamos investigar?).

¹⁵ Con títulos tan sugerentes como «Rumbo a los montes», «Honni soit qui Malinowski», «Llebadme ante vuestro jefe», «¿Está el cielo despejado para ti?», «¡Oh, Camerún, cuna de nuestros padres!», «Ex África semper quid immundum», «Ritos y retos», «Lo húmedo y lo seco» y «Primeros y últimos frutos».

¹⁶ Puede verse una referencia burlesca a este hecho en el capítulo que se intitula precisamente «Llebadme ante vuestro jefe». Quien haya tenido la osadía o el descuido de no seguir esta pauta en alguna ocasión, sabe de los consecuencias que se pueden derivar de ello: denegación de información, extensión de bulos sobre las intenciones del investigador, ostracismo en algunos círculos, etc. El sentimiento de «propiedad» sobre cualquier territorio no sólo afecta a las autoridades administrativas, políticas o eclesiásticas, sino también a los que han estudiado sobre él.

¹⁷ Aparte de que puede provocar errores en la interpretación de la cultura que se estudia. Por ello, es conveniente grabar y conservar todas las entrevistas que se realicen, de modo que puedan ser analizadas más a fondo cuando se conoce mejor el idioma.

¹⁸ A esta última, «se la gana» cuando cura al hermano menor del jefe, a quien ella había cuidado de pequeño.

¹⁹ Con relación a esto, no se me puede olvidar la confusión que, al principio de mi estancia en la comarca riojana de los Cameros, me causó el hecho de que una misma persona hiciera usos contradictorios de la palabra Rioja y de sus sentimientos de apego a ella. He tratado de explicar este comportamiento en otro lugar (Jociles, 1994).

²⁰ Así asegura lo siguiente en la pág. 159: «El problema de trabajar en el terrero del simbolismo reside en la dificultad para definir qué datos son susceptibles de interpretación simbólica. Lo que se pretende describir es en qué tipo de mundo viven los dowayos, cómo lo estructuran y lo interpretan. Puesto que la mayoría de datos serán inconscientes, no es posible recurrir simplemente a la encuesta... Hay que ir haciéndose una composición de lugar trocito a trocito. Posiblemente determinado giro lingüístico, creencia o la estructura de un ritual concreto serán significativos».

²¹ Ahora bien, no lo hará enseguida de llegar a Gran Bretaña, porque como asegura en otro sitio: «los cuadernos yacían desatendidos en el escritorio; sólo el tocarlos me daba una aversión que me duró varios meses» (pág. 232).

²² Bastantes antropólogos, entre ellos Llobera —como veremos— tienden a usar indistintamente los términos etnografía, trabajo de campo y observación participante; lo que —sin otras precisiones conceptuales— tiende a crear falta de claridad dentro de estos debates. Geertz (1989b:

122) sostiene que «(e)sforzarse por ser claro, como quien ha sido poeta debería saber, puede estropear una argumentación que oblicua hubiera quedado mejor». No obstante, en mi opinión, no se trata de que «una argumentación quede mejor o peor», sino de desentrañar problemas en los que está en juego la propia justificación de la supervivencia de la etnografía.

²³ En este sentido al menos, el pensamiento de Rabinow se encuentra más cercano al de Barley o al de Bourdieu (quien, por cierto, le escribe el posfacio de su obra magna) que al de los postmodernos, en cuya corriente interpretativa —sin embargo— él mismo se sitúa. Como indica acertadamente Reynoso, ha sido el postmoderno más desconfiado «acerca de la posibilidad y/o utilidad de un abordaje puramente textual de las cuestiones antropológicas», señalando —por ejemplo— que destacar que los antropólogos escriben empleando convenciones literarias no constituye en sí un «descubrimiento» de gran trascendencia. En *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Rabinow se expulsa mostrando situaciones en las que es fácil ver que los informantes nos facilitan «interpretaciones» siempre mediadas por la imagen que se forman de nosotros y por la que ellos mismos nos quieren transmitir.

²⁴ Rabinow, Crapanzano y Dwyer fueron discípulos de Geertz; los tres no sólo recibieron su influencia teórica, sino que investigaron en Marruecos.

²⁵ Prodigalidad que el mismo Tedlock pone en duda en uno de sus últimos libros. A fin de cuentas, ¿quién, si no el antropólogo, decide lo que se transcribe y lo que no merece la pena ser publicado?

²⁶ Con esto no quiero decir, por supuesto, que una obra etnográfica no deba aspirar a tener calidad literaria (o cinematográfica, si se decide utilizar un soporte fílmico). ¡Todo lo contrario! Es más, como lectora asidua del género, muestro un profundo agradecimiento hacia aquellos autores que, para hacer frente a «la falsa ilusión de transparencia y de simplicidad de la realidad social», no contagian su estilo literario y argumentativo de la opacidad y complejidad de la misma («¿acaso la descripción de la sopa tiene que saber a sopa?»). Ahora bien, también considero que los intereses que guían las indagaciones de los literatos, por un lado, y de los antropólogos por otro, así como los procesos que unos y otros emprenden, son decididamente diferentes.

²⁷ Así lo expresa Lévi-Strauss: «Una monografía dedicada a un grupo lo bastante restringido para que el autor haya podido recoger la mayor parte de la información gracias a la experiencia personal, constituye un prototipo del estudio etnográfico. (L)a etnología representa un primer paso hacia la síntesis. Sin excluir la observación directa, busca conclusiones lo bastante amplias para que resulte difícil fundarlas exclusivamente en un conocimiento de primera mano. (L)a antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica. Etnografía, etnología y antropología. (s)on, en realidad, tres etapas o momentos de una misma investigación» (págs. 318-319).

²⁸ «La idea de que la antropología progresa mediante el triple proceso de acumulación, comparación y generalización es totalmente ajena a la concepción geertziana» (Llobera, 1990: 43).

²⁹ Con la expresión «instrumentos mediadores» no me refiero, desde luego, a las categorías cognitivas con las que inevitablemente tiene que trabajar cualquier investigador, sino a los «productos» que sitúa entre esas categorías y la

realidad que pretende conocer, llámense cuestionario, test o cámara fotográfica. No se identifiquen, por tanto, mis palabras con las de una «empirista ingenua».

³⁰ El primer significado puede apreciarse en frases que se oyen con frecuencia en los ambientes de la disciplina, tales como «acabo de volver del trabajo de campo» o «el trabajo de campo termina por desconectarte de los pocos amigos que te quedan»; y el segundo, en otras como —por ejemplo— «el trabajo de campo se utiliza cada vez más para estudiar temas urbanos».

³¹ Fijémosnos, además, en que con la expresión «recogida de datos» parece apuntar a que las investigaciones etnográficas, y las monografías subsiguientes, no implican teorización.

³² Un mal que no es exclusivo de Llobera. Sorprende que ciertos sociólogos especializados en antropología y sensibilizados por la reflexibilidad, como es el caso de Juan Manuel Delgado en un artículo escrito en colaboración con Juan Gutiérrez (1994: 141-173), imputen —esta vez— a la observación participante 'poderes' como los que quedan reflejados en la frase que reproduzco a continuación: «la observación participante genera un producto (culturas, identidades) para el que reclama estatuto ontológico y una gran capacidad para orientar la acción social» (pág. 150). No acabo de entender de qué manera la observación participante puede «generar» algo o «llevar a cabo una pérdida de la complejidad del sujeto» (pág. 149) —para mentar tan sólo dos de las diversas distorsiones de la realidad que Gutiérrez y Delgado le asignan—, toda vez que ningún instrumento de investigación (ya se llame grupo de discusión, entrevista semiestructurada, encuesta estadística u observación participante) «genera» o «pierde» más que lo que el investigador le pide «generar» o «perder» en función de la posición teórica y social que asume u ocupa. Una prueba de que esto es así se puede hallar en los empleos divergentes a que son sometidos los grupos de discusión por parte de Jesús Ibáñez (1979) y de Richard Krueger (1988), o la encuesta estadística por parte de Pierre Bourdieu (1990) y de los sondeos de opinión.

³³ «Lo que interesa al autor, en estos casos, no es contribuir al progreso de la antropología, y ni siquiera al estudio de una comunidad más o menos primitiva, sino el impacto de la interacción humana que tiene lugar en el trabajo de campo entre el etnógrafo y el nativo como seres humanos. Al final del camino está, sin embargo, el hecho, como dice Rabinow, de que el encuentro etnográfico es una excusa para comprenderse a sí mismo (pág. 46).

³⁴ Esa atribución transita a lo largo de todo el capítulo que nos ocupa («El 'mot d'ordre' del etnógrafo es siempre ordenar y analizar los datos recogidos en la comunidad de referencia y dejar la teorización para un futuro que muy a menudo nunca se materializa», pág. 35), y ello a pesar de ciertas afirmaciones del autor, que no se sabe muy bien cómo tomar: «En las sociedades complejas, que en la actualidad son la mayoría de las estudiadas por la disciplina, la etnografía es una de tantas fuentes de información que el antropólogo utiliza en sus construcciones teóricas. Es una de las formas de recogida de datos; ni la única, ni necesariamente la mejor o más útil. Si esto me convierte en el antipofeta del trabajo de campo, como alguno de mis críticos han afirmado, es señal evidente de que hemos tocado un nervio descarnado» (pág. 49).

³⁵ Al igual que les ocurre a los ya nombrados Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez (1994), lo que representa una de las mayores debilidades del esbozo que trazan de la observación participante, si no nos paramos a analizar

aquí el hecho de que asuman casi al pie de la letra los posicionamientos de Marcus Y Cushman (1991) sin apelar a otros puntos de vista asimismo «autorizados».

³⁶ Vide la segunda cita reproducida a continuación, la de González Echevarría.

³⁷ Si bien comulgo con la crítica que Llobera (1990: 38 y ss.) dirige hacia este aspecto de la antropología geertziana, no ocurre lo mismo con su aseveración de que «el no poder concebir la antropología con independencia de la etnografía condena a la disciplina a no poder salir del infierno del encuentro con el Otro» (pág. 43), ya que — como he insistido — no todas las investigaciones etnográficas mariposean en torno a ese «encuentro».

³⁸ Como creo haberlo manifestado en otro lugar (Jociles: 1996: 128).

³⁹ Por esto es por lo que Reynoso (1991: 31) asegura que sus «alumnos han superado al maestro y se han apropiado del timón para fijar un rumbo que ahora todos siguen, maestro incluido».

⁴⁰ ¿«Tanto» o «más», en qué quedamos?

⁴¹ «(A)quel, especialmente en el campo de la ficción... en el que lo que él [Foucault] llama 'autor-función' sigue siendo algo... razonablemente firme, y aquel otro, especialmente en el campo de las ciencias... donde en general, no lo es tanto» (pág. 17).

⁴² «(A)quellos autores (la mayor parte) 'a quienes puede atribuirse legítimamente la producción de un texto, un libro o una obra', y aquellas otras figuras de mayor alcance que 'son autores de mucho más que un libro'; autores de '...una teoría, una tradición o una disciplina en la que otros libros y autores encuentran a su vez su lugar'» (pág. 28). Decir incidentalmente que Geertz —sólo un poco más tarde— va a traducir esta última idea foucaultiana de que hay autores 'de una teoría, una tradición o una disciplina' por la de que hay autores que producen «la posibilidad y las reglas de formación de otros textos».

⁴³ Sin dejar, no obstante, de lanzar algunos pujazos a los tres discípulos (Rabinow, Crapanzano y Dwyer) que negaron al maestro.

⁴⁴ Véase, además, en las siguientes sentencias: «El aparato teórico de Malinowski, en otro tiempo una orgullosa torre, yace hoy en gran medida en ruinas [¿también para algunos de sus discípulos, como Richards o Piddington?], a pesar de lo cual sigue siendo el etnógrafo por antonomasia» (pág. 14); «El famoso relativismo de Benedict era menos una postura filosófica... que el producto de una forma particular de describir a los otros» (pág. 33); «Cualquiera que pueda ser el futuro de la circulación del intercambio de mujeres, de los mitemas, la razón binaria, o la ciencia de lo concreto, el sentido de importancia intelectual que el estructuralismo aportó a la antropología... tardará mucho en desaparecer... Lo más asombroso de todo esto es que, usando la palabra en su sentido no peyorativo, se trata de un logro básicamente retórico» (págs. 35-36).

⁴⁵ Lo más substancioso que —a mi parecer— dice de Evans-Pritchard proviene de reproducir la caracterización que Ernest Gellner hace de él: «las preocupaciones constantes de E-P, las perplejidades sobre las que vuelve una y otra vez —el mantenimiento del orden cognitivo en ausencia de toda ciencia, el mantenimiento del orden político a pesar de la inexistencia de un Estado y (aunque Gellner no lo mencione) el mantenimiento del orden espiritual en ausencia de toda Iglesia— son aspectos de una misma y sola preocupación: cómo es posible que lo que suponemos

ser los fundamentos de la vida genuinamente humana se den sin la ayuda de nuestras instituciones» (pág. 78)

⁴⁶ Que este sesgo sea reconocido, en cierto manera, por el propio Geertz sirve menos de descargo que de hábil maniobra, de argucia para acallar previsibles objeciones. Así, nos dice lo siguiente sobre el opúsculo de Evans-Pritchard, publicado en una revista militar: «la citada obra, unas nueve páginas impresas en total, exhibe prácticamente todas las características del discurso textual de E-P, de un modo que sus escritos propiamente antropológicos, salvo fugazmente, no suelen presentar» (pág. 60). Pero, ¿no se trataba de mostrar que éstos, y no cualesquiera, rezumaban autoría? El lector termina por no saber a qué juego se está jugando.

⁴⁷ Como tampoco debería sorprender que una y otra cosa se reflejen asimismo en cualquier etnografía (incluidas esas «obras mayores» de Malinowski, Lévi-Strauss o Evans-Pritchard no directamente desstripadas en *El antropólogo como autor*); más si se tiene en cuenta que la investigación etnográfica se ha caracterizado por un rechazo expreso de la división social del trabajo entre productores y analistas de «datos», de modo que los escritores de etnografías (salvo algún que otro «fraude») casi siempre «han estado allí» y, por tanto, también se han implicado como sujetos con los individuos y grupos investigados sin que, por otro lado, les haya sido dado por los dioses el poder dejar encerrados en casa sus «yos» o personalidades específicas a la hora de investigar o de escribir. Mi examen del planteamiento de Geertz no va dirigido, por consiguiente, a refutar estos extremos, sino la idea de que el poder de convicción de esas monografías dependa única y exclusivamente de los recursos retóricos desplegados para pregonar que se ha convivido en los «mogongo», si es que existen, o que «el asalto del yo» reste objetividad a las mismas. Que ese «yo» se detecta a pesar del intento de ocultarlo tras el estilo impersonal de la mayoría de los antropólogos clásicos, constituye una cuestión que obedece tanto a convenciones literarias de la época como, en algunos casos, a una concepción de la objetividad tan trasnochada como la de los propios antropólogos postmodernos.

⁴⁸ En este caso, dicha lectura es facilitada —como he señalado al principio— si el lector se queda sobre todo con lo que Barley enuncia en los primeros capítulos de su libro.

⁴⁹ «Las raíces del miedo hay que buscarlas en otra parte... de llegar a comprender mejor el carácter literario de la antropología, determinados mitos profesionales sobre el modo en que se consigue llegar a la persuasión serían imposibles de mantener. En concreto, sería difícil poder defender la idea de que los textos etnográficos consiguen convencer, en la medida en que convencen, gracias al puro poder de su sustantividad factual... En cualquier caso la principal alternativa a esta especie de teoría factualista de cómo consiguen convencer los trabajos antropológicos, a saber, que lo consiguen mediante la fuerza de sus argumentos, ya no resulta plausible...» (Geertz, 1989b: 13-14).

⁵⁰ Eso cabe extraer del hecho de que presentara *La identidad de la antropología* al XVIII Premio Anagrama de Ensayo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

BARLEY, N. 1991 (1983): *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama.

- BARLEY, N. 1993 (1986): *Una plaga de orugas. El «antropólogo inocente» regresa a la aldea africana*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P. 1976: *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. 1990 (1973): «La opinión pública no existe». En *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo.
- BOURDIEU, P. 1993 (1987): *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- CÁTEDRA, M. 1993: «Un regreso menos afortunado», *Diario El mundo*.
- CÁTEDRA, M. 1993b: «El 'passage' del campo a la ciudad: andanzas y mudanzas de una antropóloga», Granada, V Congreso de Antropología.
- CLIFFORD, J. 1991 (1988): «Sobre la autoridad etnográfica». En GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- CRAPANZANO, V. 1980: *Tuhami: Portrait of an Moroccan*, Chicago, University Chicago Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1976 (1937): *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1977 (1940): *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.
- DWYER, K. 1982: *Moroccan Dialogues: Anthropology in question*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- GEERTZ, C. 1989 (1973): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, C. 1989b (1988): *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- GIDDENS, A. 1987 (1976): *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1991: «Del estatuto científico de la antropología». En PRAT, J. y otros, *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus.
- GUTIÉRREZ, J., y DELGADO, J.M. 1994: «La teoría de la observación». En DELGADO, J.M., y GUTIÉRREZ, J. (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis.
- HARRIS, M. 1987 (1968): *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI.
- HUNTER, D.E. y WHITTEN, Ph. 1981 (1976): *Enciclopedia de Antropología*, Barcelona, Bellaterra.
- IBÁÑEZ, J. 1979: *Más allá de la sociología. El grupo de discusión, técnica y crítica*, Madrid, Siglo XXI.
- IBÁÑEZ, J. 1990: «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», *Anthropos*, n° 113.
- JOCILES, M.A. 1994: «En torno al nombre de Rioja». En SANMARTÍN, R. (coord.), *Ensayos en honor a Carmelo Lisón*, Madrid, CIS.
- JOCILES, M.A. 1995: «Lo extraño está en nosotros: la identidad étnica en dos zonas fronterizas». En *Revista de antropología social*, n° 4, Madrid, Editorial Complutense.
- JOCILES, M.A. 1996: «Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva». En GARCÍA, J.L. (coord.), *Etnolingüística y análisis del discurso*, Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social.
- KRUEGER, R. 1988: *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*, Madrid, Pirámide.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1977 (1954): «Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas para su enseñanza». En *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- LLOBERA, J.R. 1990: «El trabajo de campo, ¿panacea antropológica o camisa de fuerza epistemológica?». En *La identidad de la Antropología*, Barcelona, Anagrama.
- MALINOWSKI, B. 1989 (1967): *Diario de campo en Melanesia*, Madrid-Gijón, Júcar.
- MARCUS, G.E. y CUSHMAN, D.E. 1991 (1982): «Las etnografías como textos». En GEERTZ, C., CLIFFORD, J. y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- TEDLOCK, D. 1979: «The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology». En *Journal of Anthropological Research*, 35.
- RABINOW, P. 1992: *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid-Gijón, Júcar.
- REYNOSO, C. 1991: «Presentación». En GEERTZ, C., CLIFFORD, J. y otros, obra citada.
- SCHUTZ, A. 1972: *The Phenomenology of Social World*, Londres, Heinemann.