

EL SURGIMIENTO
DE LA ANTROPOLOGIA
POSMODERNA

C. Geertz, J. Clifford y otros

Compilación de Carlos Reynoso

gedisa
editorial

estudios

siglo XX

ología

lturas

Se agradece a las editoriales y revistas que han autorizado la publicación de los trabajos aquí compilados, cuyos créditos figuran al pie de página de cada capítulo.

Traducción: Carlos Reynoso

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Sexta reimpresión: septiembre del 2008, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo, 12, 3º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-7432-447-1
Depósito legal: B. 38479-2008

Impreso por Sagrafic

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

COLABORADORES.....

PRESENTACIÓN, por *Car*

1. Géneros confusos. La
Clifford Geertz

2. La rebelión romántica
pensamiento es más q

3. Hacia un lenguaje etn

4. Sobre la autoridad etn

5. Las etnografías como t
Cushman

6. Fuera de contexto. Las
Marilyn Strathern

Comentarios, por *M. R*
Pinxten, P. Rabinow, E
Respuesta, por *Marilyn*

7. Preguntas concernient
Tedlock

Preguntas concernientes a la antropología dialógica*

DENNIS TEDLOCK

(Programa de folclore, mitología y filme, Departamento de Inglés, Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo, Buffalo, NY 14260)

Durante la década actual ha habido una creciente discusión del rol del diálogo en la antropología y de las consecuencias de pensar y hacer antropología como diálogo, no sólo durante el trabajo de campo, sino también en la publicación. Entre las principales cuestiones se encuentran los problemas de la traducción, la representación, el realismo, la evocación, la narración, la meta-narración, la interpretación, el control autoral y las relaciones de poder, todos los cuales se reexaminan en este artículo.

PREGUNTA — ¿Qué es todo ese alboroto sobre la antropología dialógica? ¿Por qué no avanzar más allá del mero diálogo, hacia la polifonía o la multivocalidad?

RESPUESTA — Cuando hablamos de diálogo en una novela o en una obra de teatro, no hablamos sólo de dos personas, ¿no? Más aun, *dia* en diálogo no significa "dos", significa "a través".

P.— ¿Qué es un monólogo, entonces?

R.— En el teatro, un monólogo es un diálogo en el que un orador tiene interlocutores que están ausentes o son imaginarios.

P.— Bien, pues. Pero ¿no ha sido la antropología siempre dialógica de alguna manera? ¿No es el trabajo de campo más que nada eso: conversaciones entre el antropólogo y los otros?

R.— Sí, pero cuando vuelves a casa y escribes etnografías, difícilmente dejas que los demás digan algo, aparte de proferir unos pocos "términos indígenas" intraducibles.

P.— Algunos escritores clásicos de etnografías, como E. E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski o Ruth Benedict, por ejemplo, ¿no incluían acaso citas de lo que los informantes decían en las entrevistas, o citas de poemas nativos, o ambas cosas?

R.— Lo hacían, por cierto; pero existe cantidad de escritores, notas y

* *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, N°4, 1987, págs. 325-344.

557
Nº
y
-2.9.
más notas de todos ellos, hasta la actualidad, cuyas únicas citas son citas de otros antropólogos. Y en lo que a esto respecta, aun cuando aparezcan algunas líneas nativas, siempre parecen estar insertas con el objeto de ilustrar alguna afirmación que trata de hacer el escritor; esto es lo opuesto a la hermenéutica. Los antropólogos se pueden involucrar en diálogos hermenéuticos con entrevistas o poemas grabados, tras bambalinas, o de regreso en el estudio o en el fondo de sus cabezas, pero la única clase de diálogo que ponen en las etnografías es aquella en la que el nativo habla brevemente, a la señal del antropólogo y en armonía con sus puntos de vista.

P.— Pero ¿qué hay de esos libros confesionales, de esos en los que el antropólogo dice las cosas tal cual son?

R.— Bien, esta vez tenemos un montón de diálogo interno, en el que el antropólogo se preocupa por los asuntos ajenos; pero no sabemos gran cosa de lo que puedan haber dicho los otros para provocar ese diálogo interno. Las citas son tan infrecuentes como en las etnografías y, una vez más, a veces provienen de gente que no son los otros. En *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, el clásico confesional dominante, ningún indio brasilero pronuncia jamás una sola frase completa, ni siquiera con la ayuda de un intérprete. En libros de este género se pueden resumir conversaciones, o se pueden sacar conclusiones a partir de ellas, pero no se las cita a menudo. Las confesiones, puesto que los otros permanecen principalmente mudos en sus páginas, son en gran medida como las etnografías respecto de las que supuestamente ofrecen un escape.

P.— Bueno, pero ¿qué hay de las colecciones de "textos nativos" — todos esos libros llenos de mitos, cuentos y leyendas — y qué hay de las historias de vida de los nativos?

R.— El problema con esos libros es opuesto al problema con las etnografías y las confesiones. Cuando los antropólogos deciden dejar que los otros hablen, son los antropólogos mismos los que súbitamente desaparecen de la escena, como si no hubiera habido nadie en el campo preguntando por los mitos o las historias de vida y registrándolas. En esto hay como una especie de *apartheid*; es como si los antropólogos no permitieran que los nativos se articulen entre las mismas dos cubiertas que ellos tratan de articular. Y ahora esta segregación se ha reproducido a nivel institucional. Solía suceder que las mismas personas que hacían etnografías hicieran colecciones de textos; pero ahora los textos están a cargo de especialistas separados que en general se encuentran también en departamentos académicos separados, principalmente de lingüística.

P.— ¿Qué hay de los sociolingüistas, o de la gente que hace "etnografías del habla"? ¿No han combinado ellos las palabras nativas con las suyas propias entre las mismas dos cubiertas?

R.— Sí, pero los sociolingüistas, como los recolectores de textos del pasado, presentan instancias del discurso nativo como si ellos mismos no hubieran estado en el campo. Encima de eso, hasta ahora se han limitado a las

formas y
trata ese d
tropológ
tos, el lin
significad
el antropó
significad
forma o el

P.—
te. ¿Nadie
R.—

más polén
capítulo d
los textos
fundadore
previame
tante alter
roducción
edición r
más direc
Uno era u
religión o
sión de un
dogon), q

P.—
R. Walke

R.—
Y sería a
casi nada
en el libr

P.—
dad?, ¿no
tas?

R.—
pero sigu
de los etn
como que
mo si tuv
amenaza.

* Tedlo
méli; hemo
Ogotemméli

formas y contextos de ese discurso; no les importa demasiado *acerca de qué* trata ese discurso. Hemos llegado a una situación extraña. Mientras que el antropólogo se siente libre de escribir sobre el significado sin considerar los textos, el lingüista se siente libre de escribir sobre los textos sin considerar el significado. En sus respectivas ocupaciones de trastienda ellos invierten sus roles: el antropólogo necesariamente echa una mirada al texto en el camino hacia los significados, mientras que el lingüista no puede llegar muy lejos describiendo la forma o el contexto sin echar miradas subrepticias al significado.

P.— Pero seguramente la antropología dialógica tendrá algún precedente. ¿Nadie ha llegado tan cerca de ella como los sociolingüistas?

R.— Los tiene. En 1933 Paul Radin, en el medio de un libro por lo demás polémico, intitulado *The Method and Theory of Ethnology*, inserto en un capítulo de setenta páginas dedicado al diálogo hermenéutico entre él mismo y los textos de John Rave, Oliver Lamerre, Albert Hensley y John Baptiste (los fundadores de la religión del peyote entre los winnebago) que había recopilado previamente en el campo. El hecho es que el discurso de Radin está en constante alternancia con el de los textos, en lugar de adoptar la forma de una introducción, notas al pie, un apéndice o un libro separado. En 1957, en la edición revisada de *Primitive Man as Philosopher*, abogó por una estrategia más directamente dialógica, citando dos ejemplos que ya había publicado. Uno era un breve diálogo entre J. R. Walker y John Finger (un sacerdote de la religión oglala sioux), publicado en 1917. El otro era un diálogo de la extensión de un libro ente Marcel Griaule y Ogotemélli* (un sacerdote de la religión dogon), que apareció por primera vez en 1948.

XADIN

P.— ¿De modo que los fundadores de la antropología dialógica fueron J. R. Walker y Marcel Griaule?

R.— Sería mejor decir que fueron Walker, Finger, Griaule y Ogotemélli. Y sería aun mejor decir que fueron precursores más que fundadores, dado que casi nada se hizo entre su época y la presente década, exceptuando un pasaje en el libro *Good Company*, de Monica Wilson, de 1963.

P.— Pero ¿no es el diálogo una maniobra muy popular en la actualidad?, ¿no es el diálogo la metáfora de moda en las preocupaciones modernistas?

R.— El diálogo (o la conversación) puede estar de moda como metáfora, pero sigue siendo raro como un modo verdadero de discurso en las escrituras de los etnógrafos. Y cuando tú tachas al diálogo como que está “de moda” o como que es “popular en el presente”, suena como si te pusiera nervioso, y como si tuvieras la esperanza de que se vaya antes que se torne una verdadera amenaza. En lo que se refiere al rótulo de “modernista”, si por tal cosa quieres

* Tedlock “italianiza” insistentemente el nombre dogon que Griaule transcribe como Ogotemélli; hemos optado por no modificar la grafía del original inglés; véase *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemélli*, París, Editions du Chêne, 1948. [T.]

decir "no-posmoderno" —y "posmoderno" ciertamente se está convirtiendo en una palabra muy de moda— yo no pienso que el diálogo, sea metafórico o literal, sea particularmente modernista. Uno de los signos del posmodernismo es una incredulidad hacia las metanarrativas en que se hacen intentos de totalización. En tanto que un diálogo se esté desarrollando, no es posible ninguna metanarrativa abarcadora. Si las partes de un diálogo llegaran a un punto de completo acuerdo, ya no estarían dialogando entre sí. En este sentido, el diálogo (como proceso en marcha) es posmoderno.

P.— ¿No es posible que el respeto por la visión de los otros, tal como se la expresa en la antropología dialógica, degenera en un deseo romántico de preservar inviolada su subjetividad?

R.— ¿Desde cuándo un diálogo "preserva inviolada la subjetividad del otro"? ¡Los otros inviolados ni siquiera nos *hablarían!* Y los otros que fueran incapaces de autoobjetivación serían incapaces de hablarnos *a nosotros* acerca de su cultura.

P.— Pero ¿no es peligroso dejar que el diálogo entre los etnógrafos y los otros se convierta en un interés primario o exclusivo? Una escritura de ese tipo, ¿no dejaría de ser etnográficamente interesante?

R.— ¿Cuál es el peligro? ¿Existe algo que deba ser dicho, aparte de ese diálogo, que no pueda, tarde o temprano, ser puesto nuevamente en él? Cuando hablas de "interés etnográfico" suena como si estuvieras tratando de reservar un espacio —o un tiempo— para que el etnógrafo hable *sobre* lo que se dijo en el diálogo en el campo.

P.— Ciertamente. Pero entonces ¿cuándo se compararán los datos etnográficos provenientes de los distintos diálogos, o incluso los diálogos provenientes de distintas comunidades?

R.— No hay nada malo en la comparación, pero me preocupa la palabra "datos". Suena como el producto de una industria de extracción, como una materia prima que debemos liberar de su contexto original para hacerla parte de un nuevo producto de nuestra propia manufactura, en este caso metanarrativa. Este tiende a ser un proceso en un solo sentido, un intento de alejarse del diálogo con los otros y de moverse a un nivel del cual incluso se supone que ellos lo ignoran. Pero ¿por qué no podría el etnógrafo llevar esta metanarrativa de vuelta al campo y someterla al test de otros diálogos? De hecho todos hacemos algo parecido, y lo hacemos constantemente, incluso *dentro* de una sola visita al campo, pensando en lo que se dijo un día y en las preguntas que eso suscita, y luego retomando el diálogo el día siguiente. ¿Por qué todo lo que sea de "interés etnográfico" tiene que salir del discurso que se dice (o se escribe), de una vez y para siempre, *después* de volver del campo?

P.— Bueno, es que los *Moroccan Dialogues* de Kevin Dwyer me suenan como meras notas de campo, o como entrevistas muy poco editadas. ¿Dónde está la etnografía?

R.— Esas e
a cada paso, y lo
algunos lectores p
45 por ciento del
es demasiado para
quizá lo más radi
sos que tanto él co
nera puede haber
por último, Dwyer
incluyó las discus
el diálogo ha com
habido lecturas or
vuelta en Marruec

P.— Pero yo
diálogo es una co
puede representar
diálogo, sino una

R.— Esa ob
originaria con los
noción respecto d
dejado atrás la pr
decir "el verdader
totalmente presen
multáneamente—
diálogo".

P.— ¿Qué q

R.— Primer
va a cabo se dice
teriores, incluyen
estábamos coprese
lo que nosotros y l
que nunca se dijo
son únicos de esa
menzar a pensar q
momentáneamente
so del otro. Todos
del diálogo cara a
Pero surge un pro
entre los etnógrafo
lengua nativa com
de una frontera lin
vamente romperán
blante y otro y oca

R.— Esas entrevistas están estructuradas etnográficamente y modeladas a cada paso, y los estarían aún si quitáramos los comentarios de Dwyer, que algunos lectores parecen haber salteado. De hecho, los comentarios ocupan el 45 por ciento del libro, de modo que presumo que un 55 por ciento de diálogo es demasiado para los lectores acostumbrados a la etnografía tradicional. Pero quizá lo más radical que hizo Dwyer fue involucrarse en diálogos sobre sucesos que tanto él como Faqir Muhammad habían presenciado. ¿Qué mejor manera puede haber de explorar las diferencias entre los etnógrafos y los otros? Y por último, Dwyer discutió el proyecto del propio libro con Faqir Muhammad e incluyó las discusiones en el libro. Esto mantuvo el diálogo en movimiento. Y el diálogo ha continuado en otro sentido, aun después de su publicación: ha habido lecturas orales del libro, retraducido al árabe o traducido al beréber, de vuelta en Marruecos.

P.— Pero yo quiero plantear una cuestión más básica. Si un verdadero diálogo es una conversación cara a cara entre personas, ¿cómo es que se lo puede representar en un libro? Una representación de un diálogo ya no es un diálogo, sino una mera representación de un diálogo.

R.— Esa objeción parece fundarse en una ilusión de una copresencia originaria con los otros, una presencia ligada a la oralidad y, más aun, en una noción respecto de que la representación tiene lugar sólo después que se ha dejado atrás la presencia oral y se ha comenzado la escritura. Si lo que quiere decir “el verdadero diálogo” es que nosotros y los otros estamos todos juntos, totalmente presentes —excepto por la inconveniencia de no poder hablar simultáneamente— entonces nunca podrá haber tal cosa como un “verdadero diálogo”.

P.— ¿Qué quiere decir con eso?

R.— Primero que nada, que todo lo que sucede en un diálogo que se lleva a cabo se dice en el contexto de otras cosas que se dijeron en ocasiones anteriores, incluyendo muchas ocasiones en que nosotros y los otros no estábamos copresentes. Además, difícilmente pueda afirmarse que mucho de lo que nosotros y los otros decimos en un diálogo sea original, en el sentido de que nunca se dijo antes; de modo que todo tendrá necesariamente matices que son únicos de esa ocasión particular. Y aun más, uno de nosotros puede comenzar a pensar qué decir antes que el otro termine, y por lo tanto puede estar momentáneamente ausente, perdiéndose la verdadera importancia del discurso del otro. Todos estos problemas serían obvios, y quebrarían la copresencia del diálogo cara a cara aun si todos habláramos una lengua nativa compartida. Pero surge un problema adicional si consideramos que los diálogos clásicos entre los etnógrafos y los otros no tienen lugar en nada que se parezca a una lengua nativa compartida. No puede haber diálogo que vaya y venga a través de una frontera lingüística sin que haya actos de traducción; y esos actos nuevamente romperán la copresencia, aumentando el vacío temporal entre un hablante y otro y ocasionando períodos de ausencia a lo largo de todo el diálogo.

En
el
diálogo
(12)
Ayer
parece
y
Tercera

está convirtiendo en
a metafórico o lite-
posmodernismo es
intentos de totali-
es posible ninguna
aran a un punto de
de sentido, el diálo-

s otros, tal como se
eseo romántico de

la subjetividad del
os otros que fueran
s a nosotros acerca

los etnógrafos y los
escritura de ese ti-

icho, aparte de ese
mente en él? Cuan-
tratando de reser-
ble sobre lo que se

rán los datos etno-
los diálogos prove-

preocupa la palabra
racción, como una
para hacerla parte
de caso metanarrati-
ento de alejarse del
luso se supone que
esta metanarrativa
e hecho todos hace-
dentro de una sola
preguntas que eso
qué todo lo que sea
dice (o se escribe),

n. Dwyer me suenan
co editadas. ¿Dónde

P.— Pero ¿qué pasa si el etnógrafo y los otros comparten una lengua, en vez de tener que servirse de un intérprete?

R.— Entonces habrá intérpretes dentro de la cabeza de la gente, sea en la cabeza del etnógrafo, en la de los otros, o en ambas. Si hablamos la lengua del otro, el intérprete estará en nuestra cabeza; si el otro habla la nuestra, estará en la suya. Si hablamos en una lengua que no es ni la del nativo ni la nuestra, todos tendremos intérpretes en nuestras cabezas. Aun cuando siempre habrá probablemente cierta asimetría entre los participantes en un diálogo, la lengua mutua siempre será más extranjera para unos que para otros. Es probable que esta asimetría se encuentre a lo largo de las líneas de un pasado o un presente colonial que ni nosotros ni los otros, como individuos, podremos erradicar.

P.— ¿Qué pasa si un etnógrafo pretende una situación de simetría lingüística?

R.— Con una perfecta simetría en todo momento del diálogo, es difícil ver de qué manera una de las partes se puede definir como etnógrafo y la otra como otros. Tampoco habría ningún lugar para el etnógrafo si todas las partes compartieran el mismo lenguaje y al mismo tiempo ocuparan posiciones sociolingüísticas simétricas. ¿Que es la etnografía si no la fenomenología de la asimetría, de la alteridad, del extrañamiento? ¿Y qué sería la etnografía si sus practicantes desistieran de buscar asimetrías como las que existen entre lenguajes separados, incluso entre lenguajes muy diferentes entre sí? Cuando pensamos en la etnografía desde el interior del lenguaje, está claro que ninguna fluidez adquirida en las lenguas de otros borrarán jamás la asimetrías, y ninguna fluidez adquirida en nuestro lenguaje por parte de los otros lo hará tampoco.

P.— Pero ¿no es la traducción verdadera y finalmente imposible, si eso significa re-decir verdadera y completamente en un lenguaje lo que antes se dijo en otro?

R.— La imposibilidad que trajiste a colación también vale para cualquier clase de re-decir dentro de una lengua, lo que Jakobson llamaba "traducción intralingual": no hay modo de decir exactamente lo mismo utilizando diferentes palabras. Aun si repitiéramos exactamente las mismas palabras no funcionaría, porque lo estaríamos diciendo en un momento diferente, y por lo tanto en un contexto distinto. Por ejemplo, nuestra repetición se puede interpretar retóricamente, como si enfatizáramos lo que se dijo; o, si lo repetimos la suficiente cantidad de veces, nos acercáramos al sinsentido. La traducción en el sentido interlingual es una extensión adicional del discurso anterior, a través del presente y hacia el futuro, una extensión que cambia las lenguas a medida que se desenvuelve. Y a medida que se desarrolla, toma algo de lo que se dijo antes, pero no todo, y puede ganar algo nuevo en la medida en que pierde algo de lo viejo. Algo reconocible permanece, algo que nos puede conducir de regreso al "texto original"; pero desde ya ese texto no puede aparecer ante nosotros exactamente como era antes de ser traducido.

P.—
ción sobre
lenguaje,
formas de

R.—
decir el ve
bras y los
mas de e
componer
patrones
repetición
de decir
tiene lugar
de una tra
de ser aj
ella.

P.—
nos puede

R.—
que se lo
grafo preg
decir "en
luego por
che, acep
proponer),
juego inte
ciones de
terlingual
también
zando un
ñola en el

P.—
acaso la t
se trata d
cidental
pretacion
de lo que

R.—
cia pasac
traducción
riencia q
experien
mente bi

P.— Pero, entonces, el lenguaje poético, o el lenguaje que llama la atención sobre su forma en vez de meramente transmitir un mensaje, esa clase de lenguaje, ¿no es en verdad imposible de traducir, ya que está incrustado en las formas de lenguas particulares?

R.— Como cuestión de hecho, el verso en el sentido métrico estricto, es decir el verso construido en unidades de sonido que son menores que las palabras y los morfemas, es muy infrecuente en las culturas que carecen de sistemas de escritura alfabética o silábica. En casi todas partes los versos se componen combinando paralelismos semánticos y sintácticos, en los que los patrones de repetición y variación se acompañan de patrones simultáneos de repetición y variación en el significado. En la mayoría de estos versos se puede decir casi todo por lo menos de dos maneras y a veces de más; o sea que tiene lugar una buena cantidad de traducción intralingual; por cierto, se trata de una traducción que constantemente llama la atención sobre sí misma. Lejos de ser ajena a la idea misma de la poesía, la traducción ya opera *dentro* de ella.

P.— Pero ¿de qué forma la traducción que ocurre dentro de un poema nos puede ayudar a cruzar el límite entre los otros y el etnógrafo?

R.— Los poemas con traducción interna se construyen a menudo (sea que se lo advierta o no) en el mismo proceso del diálogo de campo. Si un etnógrafo pregunta si es posible decir que un sueño claro resplandece, otro puede decir “en efecto, un sueño claro resplandece”, y luego añadir que centellea, y luego poner ese resplandor y ese centelleo en el seno de la negrura de la noche, aceptando de este modo la afirmación del etnógrafo (a medida que se la propone), traduciéndola luego intralingualmente y realizando por último un juego interpretativo al incorporar el contexto de la oscuridad. Aparte de las acciones de este tipo, la traducción intralingual a veces lleva a la traducción interlingual. Sucede que la gente que habla náhuatl o alguna lengua maya y también español a veces llena una línea que se empezó en una lengua realizando un paralelismo en la otra, o por lo menos insertando una palabra española en el lugar antes ocupado por una palabra náhuatl o maya.

P.— Pero ¿qué pasa con los pedazos más grandes de discurso? ¿No es acaso la traducción interlingual del discurso extendido, especialmente cuando se trata de la “exactitud”, una expresión del realismo familiar a la estética occidental de la representación? ¿No debería ser nuestro propósito escribir interpretaciones de lo que se dijo en el campo, más que construir representaciones de lo que se dijo?

R.— Si una re-representación significa a veces reproducir una experiencia pasada en un nuevo tiempo y lugar para una nueva audiencia, entonces la traducción no es representación. La traducción no reproduce ninguna experiencia que alguien haya tenido. En vez de eso crea una nueva experiencia, la experiencia de un oyente puramente hipotético que es como si fuera completamente bilingüe en la lengua del otro, siguiendo cada palabra del discurso del

otro a medida que se desenvuelve, de momento a momento, sin tener que tomar dictado de un texto o grabarlo, y sin tener que posponer el deseo de seguirlo más de cerca para otra ocasión.

P.— Pero eso suena como si la traducción pretendiera reproducir la experiencia de los otros, que por casualidad estaban en la audiencia mientras se profería originalmente el discurso.

R.— No, la traducción no reproduce su experiencia, ya sea porque ellos no escucharon nunca el discurso en la lengua inglesa ni en la voz distintiva de un individuo leyendo en voz alta una traducción en inglés.

P.— Pero, si una traducción no es una representación, ¿qué es?

R.— Es una interpretación en inglés (en este caso) de algo que previamente se dijo en otro lenguaje. Es, por cierto, el comienzo de la misma interpretación que dijiste debíamos obtener cuando aseguraste que debíamos ir más allá de la representación. Sin alguna clase de traducción es difícil que la interpretación pueda ir muy lejos. Pero hay, por supuesto, un atajo en todo esto, un atajo que usamos parte del tiempo y algunos de nosotros la mayor parte del tiempo.

P.— ¿Y cuál es ese atajo?

R.— Es dejar que los otros, sean consultores en plenitud o meros intérpretes, se hagan cargo de casi todo el peso de la traducción y que depuren de este modo su inglés o su francés o su pidgin después de hacerlo. Este es el escándalo que se esconde detrás de la escasez y de la pobreza de discusiones sobre la traducción en la antropología. Y es la suprema ironía de una antropología que afirma ser interpretativa sin reconocer el hecho de que los otros no son sólo productores de textos, literales o figurativos, sino también intérpretes de textos, intérpretes en el pleno sentido, incluyendo a los traductores.

P.— Pero todavía me choca que haya algo demasiado representacional en la traducción. ¿Qué pasaría si trabajáramos en nuevas formas de evocar las cosas, en lugar de buscar nuevas formas de representación?

R.— ¿Que es la evocación sino una especie de representación selectiva, un paso hacia el costado, metonímico? ¿Y qué vamos a hacer cuando los otros hablan de manera evocativa? ¿Qué pasa si un narrador, en vez de describir un dios de la guerra como pubescente, evoca esa pubescencia dándole al dios una voz aguda y quebradiza? Supón que en vez de describir la tensión de un personaje, el narrador evoca esa tensión colocando las acciones del personaje en líneas que suspenden la acción de una frase en el extremo de una pausa, antes de revelar el resultado. ¿Qué pasaría si el narrador, en lugar de declarar que las palabras de cierto personaje son importantes, utiliza el registro y la amplitud para destacarlas como un promontorio acantilado entre colinas suaves? Sería ciertamente irónico que, con el pretexto de evitar la representación realista, tornáramos cada una de esas evocaciones en una rígida descripción y reserváramos la fuerza de la evocación para nosotros mismos.

Interpretación
para el
narrador

P.— Per
blema. ¿No es
¿No va esto co

R.— No
zar ampliame
(quien otorga
tán tan dialog
narrador oral
rehusarse a na
respuesta, y p
guntas o resp
al antropólogo

P.— Per
del narrador?

R.— No
puede determi
güentes pued
esto es raro) e

P.— Mu
el monólogo? ¿
to, a la autorid

R.— El
tir lo que la tr
laicas heredac
realizar aparte
gunda persona
to personal de
incluso compa
ción. Ellos no
sino también c

P.— Per
zado, ¿no es a

R.— No
narrativas oral
nudo acaparan
muy diversas,

P.— Per
dad de la narr

R.— No
sona incrustac
tida alternanc
narrador, com

P.— Pero ahora estamos hablando de narrativa, y aquí veo un nuevo problema. ¿No es la narrativa un monólogo, bajo el control de un solo narrador? ¿No va esto contra tu deseo de diálogo?

R.— No, no va en contra. Hay muchos sentidos en que se puede dialogizar ampliamente un discurso narrativo. Y contrariamente a lo que dice Bajtín (quien otorga el crédito de esta cualidad a la novela), las narrativas orales están tan dialogizadas como cualesquiera otras. Partamos del hecho de que un narrador oral puede requerir la participación vocal de una audiencia, puede rehusarse a narrar la historia en ausencia de una pregunta que requiera una respuesta, y puede rehusarse a continuar una historia en ausencia de más preguntas o respuestas. Y —debo agregar— existen culturas en las que se niega al antropólogo cualquier inmunidad hacia estas demandas.

P.— Pero, el diálogo que describes ¿no está subordinado a la autoridad del narrador?

R.— No necesariamente. Lo que dicen los miembros de la audiencia puede determinar qué historia se cuenta en primer lugar, y sus comentarios siguientes pueden tener un efecto en el desarrollo de los detalles y aun (aunque esto es raro) en la dirección de la trama.

P.— Muy bien, pero una vez que la historia se ha iniciado, ¿no sobreviene el monólogo? ¿No están subordinados ambos, el narrador y la audiencia, en efecto, a la autoridad de una narrativa en tercera persona legada por la tradición?

R.— El hecho es que los narradores de historias no se limitan ni a repetir lo que la tradición les da, ni a intentar reacomodamientos de frases formulaicas heredadas; ellos ofrecen *interpretaciones* de la tradición. Se les permite realizar apartes, mirando a los miembros de la audiencia, y aun pasar a la segunda persona, subrayando una ironía de la trama, exhibiendo su conocimiento personal de algún complicado ritual o de algún procedimiento técnico, e incluso comparando a alguno de la audiencia con un personaje de la narración. Ellos no hablan sólo con la voz de un ejecutante de un guión invisible, sino también con una voz interpretativa.

P.— Pero cuando *están* ejecutando, su voz es la de un monólogo autorizado, ¿no es así?

R.— No, no lo es. La voz de un ejecutante se parte en muchas voces. Las narrativas orales están llenas de diálogos entre personajes, diálogos que a menudo acaparan la mitad o más del tiempo transcurrido. Las partes pueden ser muy diversas, y el narrador debe hablar con diferentes voces para ejecutarlas.

P.— Pero las voces de los personajes, ¿no están subordinadas a la autoridad de la narración en tercera persona?

R.— No estamos hablando del mero discurso en primera o segunda persona incrustado en un discurso mayor en tercera, de un tipo de discurso en nítida alternancia con otro. Por un lado, es posible que la narración se aparte del narrador, como cuando uno de los personajes irrumpe con una narración en

tercera persona, y esta narración incluso puede ser completa, con su propio diálogo interno en primera y segunda persona. El narrador que deja que un personaje inicie una narración puede ser un anciano, por ejemplo, mientras que el personaje narrador puede ser un venado hembra en la flor de la vida. Se puede dar una dialogización adicional en dirección opuesta, como cuando las voces de los personajes se mueven tan al unísono que se apoderan de la voz del narrador en tercera persona.

P.— ¿Cómo funcionaría eso? No puedo imaginármelo.

R.— Es más cuestión de oírlo que de imaginarlo. Por ejemplo, los tonos de voz utilizados en citas de personajes pueden salpicar las narraciones de sus acciones en tercera persona, en una especie de ventriloquía al revés. Y esto puede suceder no sólo con protagonistas sino también con antagonistas supuestamente desaprobados; el narrador puede estar disponible, por así decirlo, aun para los personajes *malos*. De la misma manera, las hesitaciones frecuentes que comunican incertidumbre pueden ocurrir no sólo en el discurso de un personaje que intenta hablar de lo desconocido, sino también en la narración de las acciones de ese personaje de cara a lo desconocido. Mientras esto sucede, los narradores de historias actúan no como narradores omniscientes, que hablan con la autoridad de la tradición, sino como si no supieran lo que va a suceder después.

P.— Pero ¿no es la dialogización de una historia sólo una especie de charada, y no se halla detrás de todo este espectáculo toda la autoridad de la tradición? ¿Y no es el narrador de historias finalmente responsable de esa autoridad? ¿No es verdad, incluso, como supone Lévi-Strauss, que los mitos, en la medida en que concierne a la gente que cree en ellos, excluyen cualquier diálogo real?

R.— Detrás de esta pregunta parece haber una creencia en que todos los mitos narrados en una comunidad de habla particular están en última instancia de acuerdo entre sí. Esto puede ser cierto si los reduce a estructuras separadas de los personajes y de sus diálogos y arrancadas de cualquier dialogización del acto narrativo mismo; pero en la medida en que hay una cantidad de discurso que se desenvuelve, lleno de diálogo dentro y fuera de esos mitos, no hay forma de que puedan hablar todos con la misma voz, con un solo fin. Aun en el proceso de ser narrado, un mito evoca a otros. El campo del mito está él mismo dialogizado, a la escala del diálogo entre mitos.

P.— Bien, entonces; tomemos el caso de algún mito en particular. El *final* de una historia ¿no establece un alto en el diálogo que se desarrolla dentro de ella? ¿No se deciden las cosas en favor de un resultado posible entre otros?

R.— No necesariamente. Dentro de una misma tradición pueden haber mitos que comiencen de la misma manera pero que terminen en forma distinta. Y en lo que a eso respecta, no sucede como si los finales de cualquier clase fueran completamente finales, o satisfactorios, o como si funcionaran perfectamente. Si los finales fueran toda la sustancia de los mitos, no habría necesidad

de que m
que se v
ciera y la

P.—
mitos, se
mito de o

R.—
intente e
las palab
naran c
interpret
global, e
logizadas
monólogo
habla, au
do de ha
ca y cada

P.—
sobre un
curso esc

R.—
siblemen
la del o
"virtuali
en el mu
roglosia"
ningún
"sujeto u
sigo-mis
"sujeto e
Los auto
"término
lo meno
está el h
mos o er

P.—
tar según
modo pa
en cuyo
R.—
va en co
etnógraf
cionales

de que nadie escuchara un mito dado más que una vez en la vida. Cada vez que se vuelve a narrar un mito desde el comienzo, es como si el final se deshiciera y las cosas estuvieran nuevamente sin decidirse.

P.— Pero ¿no puede suceder que algunos mitos de los que hablas sean mitos, sean cuentos para narrar junto al hogar, pero que algunos de ellos —un mito de origen general, digamos— puede ser autoritario?

R.— Aun cuando un mito en particular conlleve tanta autoridad que se intente estabilizarlos o aun congelar sus palabras y la forma en que se suceden las palabras, produciendo un cántico en el que el narrador y los personajes sonaran como si hablaran con una sola voz, autoritaria, daría lugar a un discurso interpretativo, incluso en forma de re-narraciones no autoritarias de la historia global, en las que las voces de los personajes y del narrador mismo estén dialogizadas nuevamente. Toda voz que pretenda establecerse como autoritaria y monológica, diciendo siempre exactamente las mismas palabras cada vez que habla, automáticamente deja de ser capaz de hablar por sí misma, en el sentido de hacerse clara sin ninguna ayuda. Sólo puede ser cada vez más anacrónica y cada vez más necesitada de explicación.

P.— Pero me sigue preocupando la especial autoridad que un autor tiene sobre un texto, yendo y viniendo sobre él para hacerlo consistente. ¿Puede el discurso escrito seguir siendo dialógico si alguien ejerce un único control sobre él?

R.— Hay dos sentidos importantes en los que un solo autor no puede posiblemente ejercer control. Primero que nada, ni la intención del etnógrafo ni la del otro con quien él dialoga pueden controlar lo que Gadamer llama la "virtualidad hermenéutica" que rodea todo texto en el momento en que entra en el mundo del lenguaje preexistente; al mismo efecto Bajtín lo llama "heteroglosia". Segundo, aun si ignoramos el texto virtual que rodea a un texto real, ningún autor, por lo menos a largo plazo, puede ser lo que Kristeva llama el "sujeto unario", que produce un texto que es completamente consistente consigo mismo. Cualquier autor es tarde o temprano un "sujeto escindido" o un "sujeto en proceso", y no algún todo unitario que ejerce una voluntad autorial. Los autores que dejan espacios para el discurso de otros más allá de aislados "términos nativos" e incluso más allá de frases completas, han reconocido por lo menos la existencia de sujetos hablantes aparte de ellos mismos. Además está el hecho del descubrimiento de que ningún sujeto, sea entre nosotros mismos o entre los otros, es capaz de un monólogo sin quiebras.

P.— A pesar de todo lo que has dicho, sigo suspicaz. ¿Cómo podemos estar seguros de que las etnografías dialógicas, al situar el discurso sobre un cómodo paseo interpersonal, no terminarán encubriendo las relaciones de poder en cuyo seno tienen lugar los diálogos?

R.— Estás ignorando el hecho de que todo acto de diálogo en el campo va en contra de la estructura establecida de las relaciones interpersonales. Los etnógrafos comen y hablan y trabajan lado a lado con personas cuyas elites nacionales e internacionales dudarían en darle la mano.

REINUCIA
DE ASES

P.— Pero ¿qué pasará cuando un etnógrafo que reporte diálogos de campo tenga que dar cuenta de esas elites?

R.— No hay razón para que las relaciones de poder no puedan estar entre los temas de los diálogos mismos. Por cierto, si un etnógrafo no desea hablar sobre tales relaciones, los otros pueden hacerlo de todas maneras. Un etnógrafo que espere sentarse y disfrutar historias personales, por ejemplo, puede encontrarse de pronto confrontado a un elocuente ataque de las políticas de Washington. Otro etnógrafo que espere oír una narrativa sobre las guerras de casta en Yucatán y que piensa que esas guerras están guardadas en el pasado puede ser confrontado con un llamado a las armas necesario para cambiar las relaciones locales de poder con la ciudad de México.

P.— ¿Estás sugiriendo que todo el tiempo que el etnógrafo trata de que los otros hablen del pasado, los otros hablarán más bien de política contemporánea?

R.— No necesariamente. Un etnógrafo que espere oír hablar sobre luchas armadas entre guerrilleros y soldados, por ejemplo, o sobre las atrocidades militares contra ciudadanos desarmados, puede encontrarse ante la exigencia de que el libro que planea publicar incluya una descripción plena y escrupulosa de la cultura del narrador. El punto es que cualquiera que sea en última instancia la relación de poder entre la sociedad del etnógrafo y la de los otros, los otros pueden sin embargo asumir un rol poderoso en la determinación de aquello a lo que el diálogo habrá de referirse. Lo más probable es que ellos insistan en largas excursiones por asuntos que no tienen nada que ver con el plan original de investigación que obtuvo la financiación o la promesa de publicación que llevó a alguien al campo.

P.— Bien, me gusta cómo suena lo que dices, porque estoy pensando en que deberíamos trabajar para una utopía de autoría plural, o de autoría dispersa. ¿Puedes nombrarme los libros que ya se hayan movido en esa dirección o agregar algunos libros a las listas que otros han estado haciendo?

R.— Me parece que convocar a un movimiento para una utopía de autoría dispersa —junto con la confección de listas de libros aprobados que parecen estar moviéndose hacia esa utopía— puede contradecir la idea misma de la autoría dispersa.

P.— ¿Y cómo es eso?

R.— Bien. ¿Quién hace el llamamiento? ¿Quién se erige en juez? ¿Dónde está la utopía de la crítica dispersa? ¿No es esa forma de autoría una de las formas más desnudas de tratar de tener la última palabra con respecto a la palabra de algún otro? ¿No se esfuerzan esos autores en alcanzar niveles cada vez más altos de metanarrativa por encima de las metanarrativas anteriores (e inferiores) y, por debajo de éstas, de las narrativas en forma supuestamente cruda? Desde un discurso íntegramente dialogizado, llevado adelante con plena conciencia de que la interpretación es inherente al discurso y no solamente algo

que se hace des-
ción entre autor-
tuales se torna
mismo moment
historiador inte-
tándolos, dialog
sus afirmacione
nografía de lo q
los otros.

P.— Oyer
o haciendo una

R.— Diga

Nota:

Versiones
sección "Diálogo
American Anth
de seminario de
(febrero de 198
lentine Daniel,
W. Scott, Barba
de los deberes a

Sobre el d
su propuesta de
tre Walker y Fi
diálogo entre G
(1965). Wilson
ejemplo más rec

Para discu
la antropología
1983). Dwyer y
ro entramos en c
logical Associa
orga-nizamos un
la cultura", con
prenta).

Problemas
ford (1986), Cra
Marcus y Fische
en que el etnóg
novado, véase F
se Jakobson (19
historias en la q

que se hace después que el "texto original" ha sido establecido, la diferenciación entre autores y críticos, o entre científicos sociales e historiadores intelectuales se torna problemática. Los críticos dejan de ser privilegiados en el mismo momento en que los autores dejan de ser privilegiados. Una vez que un historiador intelectual pase un largo tiempo leyendo escritos etnográficos, citándolos, dialogando con los etnógrafos y haciendo comentarios formales sobre sus afirmaciones en encuentros, no puede pretender más estar fuera de la etnografía de lo que los etnógrafos puedan pretender estar fuera de la cultura de los otros.

P.— Oyendo eso, no puedo decidir si está pronunciando una advertencia o haciendo una invitación.

R.— Digamos que sólo estoy tratando de obtener una respuesta.

Nota:

Versiones anteriores de estas preguntas y respuestas se presentaron en la sección "Diálogo" organizada por Tullio Maranhao para los encuentros de la American Anthropological Association (diciembre de 1986) y en el almuerzo de seminario de la School of Social Science del Institute for Advanced Study (febrero de 1987). Por su útil discusión de esas versiones, agradezco a E. Valentine Daniel, Michael M. J. Fischer, Clifford Geertz, Bruce Mannheim, Joan W. Scott, Barbara Herrnstein Smith y Barbara Tedlock. Por un año de libertad de los deberes académicos normales, agradezco al Institute for Advanced Study.

Sobre el diálogo hermenéutico de Radin, véase Radin (1933, capítulo 7); su propuesta de diálogo directo está en Radin (1957: xxx-xxxi). El diálogo entre Walker y Finger se publicó inicialmente en Walker (1917: 154-156); el diálogo entre Griaule y Ogotemelli apareció inicialmente en inglés en Griaule (1965). Wilson presenta un breve diálogo en Wilson (1963: 194-195); un ejemplo más reciente se puede encontrar en Isbell (1978: 170).

Para discusiones generales recientes sobre el diálogo en la antropología y la antropología como diálogo, véase Dwyer (1977, 1982) y Tedlock (1979, 1983). Dwyer y yo comenzamos nuestras discusiones independientemente, pero entramos en diálogo en 1984. Para los encuentros de la American Anthropological Association de ese año, Bruce Mannheim, Allan F. Burns y yo organizamos una sesión de todo un día titulada "La emergencia dialógica de la cultura", con Dwyer entre los participantes (los reportes irán pronto a la imprenta).

Problemas similares a los aquí planteados han sido formulados por Clifford (1986), Crapanzano (1986) y Geertz (1987, capítulo 6), Handler (1985), Marcus y Fischer (1986: 68-70), Rabinow (1986) y Tyler (1986). Para un caso en que el etnógrafo insertó su escritura publicada en un diálogo de campo renovado, véase Feld (1987). Sobre el tema de la "traducción intralingual", véase Jakobson (1959: 233). Para un ejemplo de una tradición de narración de historias en la que el narrador demanda un diálogo continuo con la audiencia,

véase Burns (1980, 1983); el diálogo que ocurre dentro de la narración se discute en Tedlock (1983: 3, 10, 47, 59-61, 326). La afirmación de que "en una comunidad, la categoría del mito excluye a la del diálogo" fue hecha en Lévi-Strauss (1971: 655). La "virtualidad hermenéutica" se discute en Gadamer (1976: 115); la "heteroglosia" en Bajtín (1981: 263, 428), y la del "sujeto unario" en Kristeva (1980). Para un caso en que un narrador a quien se pide referencias a la violencia política actual insistió en agregar una amplia descripción de tradiciones locales, véase Menchú (1983: xx).

Duran
les de

Estimado D

Como sabe

gía, o como antro
cución diferente
carácter monológ
voz del nativo. L
etnógrafo "habla
discurso aparente
tonces, en las co
puede ser objeti
uso para propósi
sus circunstancias
tos o, en el argot
de esos grandes
teórica" y "domin

Cada acto d

lamos, por ejemp
que cuenta todo e
ye y habla en lug
doble sustitución
representador. El

[te-up] es a la vez

critura es la tecno

De este mod

ducciones del diá
condicionadas por
constituir un prog
fuera del texto a la
culpa como ejecut
algún deseo excu
sentación dialógic

* Tyler realiza un
párrafos del texto; el tí
'speaking for' ". [T.]