

El lugar y lugares de la escritura etnográfica latinoamericana **The place and the places of Latin American ethnographic writing**

Rosita Andrea Pantoja Barco

Grupo de Investigaciones Antropacífico y Grupo de Investigaciones sobre Patrimonio Gastronómico del Departamento del Cauca. Universidad del Cauca, Colombia.

rpantoja@unicauca.edu.co

RESUMEN

En el marco de la modernidad y todas las discusiones alrededor de las limitaciones, alcances y perspectivas de esta, la antropología presenta unas características particulares, que se revisaran a continuación a partir del examen de la etnografía y desde esta perspectiva, se intentará clarificar que es eso de la etnografía latinoamericana, su existencia real y/o utópica y, cuales serían de existir, sus principales características; para tales efectos, tomaré como presupuesto fundamental de lo moderno la emergencia de la *crítica* para articular alrededor de esta una serie de etnografías, a partir de las cuales será posible establecer como rasgo distintivo de una etnografía latinoamericana, la emergencia de un conglomerado de cambios fundamentales que abarcan el surgimiento de un *nuevo sujeto* de conocimiento, la crítica a la *escritura etnográfica* y sus implicaciones disciplinarias, vitales y filosóficas en el contexto de la *modernidad*.

ABSTRACT

Within the framework of modernity and all the discussions around the limitations, reach, and perspective of this, Anthropology presents particular characteristics that were reviewed through the examination of the ethnography. From this perspective, an effort will be made to clarity that it is that of Latin American ethnography, its existence real and utopic and, which of them would exist, their main characteristics. For this, I will take as a fundamental supposition of modern times the emergence of the critic to articulate this series of ethnographies, from which it will be possible to establish as the distinguishing characteristic of a Latin American ethnography, the emergency of a conglomerate of fundamental changes that encompass the sprouting of a new subject of knowledge- the disciplinary critic of ethnographic writing and its implications, which is vital and philosophical in the context of modernity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

escritura | etnografía | América Latina | crítica cultural | modernidad | deconstrucción | writing | ethnography | Latin America | cultural criticism | Modernity | deconstruction

Modernidad, modernización y escritura: Movimientos sobre un mismo territorio

El carácter destructivo es joven y alegre. Porque destruir rejuvenece, ya que aparta del camino las huellas de nuestra edad; y alegre, puesto que para el que destruye dar de lado significa una reducción perfecta, una erradicación incluso de la situación de la situación en que se encuentra.

Walter Benjamin

Los cambios tienden a ser abruptos o por lo menos los cambios revolucionarios, así pues, una mañana un sujeto "X" se levanta extrañándose a sí mismo ¿qué ha pasado? podemos preguntar, la única respuesta posible es que por supuesto el sujeto ya no se siente igual, de hecho ya no es el mismo. Como si se tratase de levantarse una mañana y encontrarse distinto, los cambios sociales en el planeta nos asaltan como un total extrañamiento de nosotros mismos. Esa noche que incuba las transformaciones no se refiere por supuesto al tiempo, sino a una forma para manifestar la voluptuosidad y brusquedad de los cambios que penetran vertiginosos "por los sujetos", poniendo en evidencia una suerte de fundamento móvil en el cual los sujetos y todo lo que se conecta con ellos, se comporta como una red compleja de membranas permeables, siendo entonces la movilidad el rasgo fundamental de lo moderno: Sujetos y mundo para los

sujetos hechos de puro devenir.

Así expuesto, habrá que reconocer que en el mundo humano todo sucede en el más violento devenir, de manera que el hoy se va transformando en múltiples facetas del hoy, y el sujeto que es algo, inminentemente se convierte en una multiplicidad, en una constante alternancia de hechos, en una inminente instantaneidad de haceres, sucediendo todo "increíblemente" en el *uno* mismo. De manera pues, que una transformación cualquiera que esta sea y máxime una transformación que involucra la totalidad de las relaciones humanas con lo existente, como lo es la modernidad, crea en medio de sus convulsivos y forzosos devenires, sujetos nuevos, nuevos para la inclusión, para la exclusión, para la identidad y la fuga de los sistemas culturales (regímenes semióticos) en emergencia y desaparición constante.

Pero ¿que entendemos aquí por modernidad? habrá que decir que el concepto es complejo y puede tener múltiples interpretaciones, tan múltiples como lo son sus "posibles" orígenes. Considero importante destacar dentro de los muchos análisis sobre el tema (pues no es la intención del escrito ahondar en el concepto y los orígenes de la modernidad y lo moderno), los postulados de Octavio Paz en *Los hijos del limo* (1990), pues a la vez que puntuales, resultan iluminadores al llevarnos más allá de la simple aplicación del termino a las variaciones políticas y económicas. Así pues, modernidad será en este escrito entendida como un complejo proceso de rupturas culturales, rupturas de todo lo existente y de las rupturas mismas, que desde luego se han hecho presentes en todas las épocas históricas (modernismo en la Edad Media, modernismo en el clasicismo, etc.), con la variante de que es esta época (el hoy) la que reclama esa denominación. En este sentido, la modernidad se manifiesta como un quebrantamiento de una tradición, así, la heterogeneidad, la discontinuidad, la irregularidad se constituyen en una característica básica de lo moderno.

Siendo la ruptura de la tradición y el engendramiento de "tradiciones móviles", la característica primordial de lo moderno, esta serie de disgregaciones implican a su vez, una discontinuidad del tiempo o mejor, una negación de la linealidad de este y en este sentido una pluralidad de pasados que van creando una "extrañeza radical", por eso nuestro sujeto X que hasta la noche anterior tenía un concepto de sí, es en la mañana siguiente un sujeto susceptible a su propio extrañamiento, pareciera entonces que cada mañana, tomara la forma de ruptura de la tradición de la noche e implicara siempre un nuevo amanecer, un nuevo comienzo que bebe de una multiplicidad de noches, de una diversidad de acontecimientos irregulares.

Donde todo sucede abruptamente, se produce sin duda la disolución de las oposiciones y los distanciamientos, y tal papel es potestad de la crítica, pues ella constituye un mecanismo de deconstrucción de lo que reafirma (ella misma) y de lo que niega (la crítica), pero siempre ratificando el cambio perpetuo, el inminente devenir de los hombres y el mundo. De manera que entender la modernidad principalmente como variación, transgresión y ruptura (aunque no siempre novedosa), y a la crítica como su principio destructor, significa e implica, examinar el aquí y el ahora como una manifestación inmediata del cambio, en este sentido, la tarea del antropólogo y en consecuencia del etnógrafo, como estudiosos del *hombre y su cultura*, consistirá en la deconstrucción de las categorías de estudio de lo humano -pues el humano ha variado-, no para volver a tejerlas en sus dimensiones tradicionales, sino por el contrario para tejer la tela de la cultura ya no solamente en repeticiones y constantes sino y sobre todo, en variaciones y tensiones. Por esto, no es extraño encontrar a Susana Piñacué (s. f.: 2) hablando de un *nosotras* (mujeres nasa) con poder, conscientes de su importancia dentro y fuera del grupo; la otrora pasiva, incomunicada, sin fuerza, se convierte en un *nosotras* "gestora de cultura" y como ella misma lo dice, "constructora y transmisora de identidad" (*ibídem*: 3), de manera pues, que el cambio en su inevitabilidad, ha engendrado a un nosotros, y a un ellas (identificadas con la etnógrafa) conscientes de su singularidad.

Así expresado, la crítica (conciencia de la ruptura de lo estático) es sin duda lo que lleva a la etnógrafa a incluirse y a extender su campo de estudio hacia una reflexión sobre el adentro y el afuera, siendo

entonces esta postura reflexiva, el mecanismo fundador de lo moderno, reafirmador de lo tradicional integrado a lo moderno y por supuesto negador de lo moderno que violenta, así, se va tejiendo una de las consecuencias que a mi modo de ver, tiene mayores implicaciones para la disciplina pues la modernidad en su cualidad primordial de ser una perpetua posibilidad, o como lo dirá Octavio Paz, de ser, "movimiento, cambio, marcha hacia la tierra movable del futuro" (1990: 45), es la diseminación de las conexiones, la mutación de un *ellos*, de un *él*, de un *nosotros*, de un *yo*, hacia la totalidad de lo humano, como posibilidad de conocimiento; todos esos fragmentos son entonces ahora, una red íntimamente conectada, imposibilitada para los distanciamientos puesto que la vecindad ha sustituido a la lejanía del otro. Posturas críticas diversas, que hacen consciente el continuo devenir de lo humano, son el camino que la modernidad obliga a seguir si lo que se espera es el examen de todos los principios que fundan la cultura humana moderna, la cultura del movimiento, la era del hacerse y deshacerse vertiginoso en un tiempo que se desliza y se pliega, trazando siempre formas discontinuas y variadas (mujer nasa pasiva, marginal, exiliada; hacia mujer total, incluida, rodeada de poder).

Entonces ser modernos y ser etnógrafos a la vez, "nos lanza al encuentro de nosotros mismos" (Paz 1990: 51), he ahí que este es el suceso más relevante de esta discusión, pues en este devenir incontenible, destructor, edificador, surge la alteridad como una posibilidad para comprendernos a nosotros mismos, en la contradicción y el enfrentamiento que surge de la deconstrucción (crítica) de nuestra conciencia de sí, enfrentada a la avasalladora otredad que se mueve incontenible, siempre conectada con nosotros; pues no hay nada más revolucionario que percatarse que uno es una multiplicidad conectada a otras muchas. Y es justamente esta conexión con lo múltiple de nosotros mismos y de los otros, lo que me permite plantear el problema de la crítica etnográfica (como especificidad de la crítica antropológica), como un problema de escritura, escritura de un *nosotros* total y poético, abierto a todas las inclusiones y expresiones, donde no tenga que devolverse nada porque nada ha sido tomado por la fuerza. Por consiguiente, la variación constante de lo humano, solo visible con la consciencia crítica de la modernidad, ha generado una progresiva especialización y diversificación en la antropología, dicha pluralización ha dado lugar a una ambiciosa tarea: crear una multiplicidad de antropologías, que puedan alcanzar la multiplicidad de la alteridad (y hasta la alteridad de uno mismo) y que a su vez hace sumamente complejo el proyecto, para una delimitación de las trayectorias de la disciplina en el contexto de la modernidad.

Pero aunque variada sea la existencia e intereses de la antropología, no cabe duda que especialmente en los años sesenta se difunde un sentimiento de crisis de conciencia y de identidad profesional en amplios sectores de la disciplina, obviamente también en la antropología hecha por latinoamericanos en Latinoamérica (antropología latinoamericana). Así pues, este sentimiento de crisis, sobre todo en América Latina (según nuestro interés), produce unas causas, particularidades, y unas consecuencias tanto teóricas como etnográficas que no sólo evalúan el quehacer antropológico actual, sino que desde unos planteamientos críticos deconstruyen ese quehacer. Como consecuencias inmediatas de dicha postura crítica, o postura moderna de la antropología latinoamericana, el *contacto* con la alteridad se plantea como un desafío a los supuestos y prácticas antropológicas clásicas sobre el otro, de esta manera, se producen replanteamientos sobre los objetivos históricos y contemporáneos de la disciplina, además, se va creando un contexto de incertidumbre y tensión, producto de los enfrentamientos constantes y desgarradores entre las practicas actuales, y los determinismos, los materialismos, los diversos enfoques simbólicos, los universalismos, los estructuralismos y los particularismos que constituían (y siguen constituyendo) una tradición antropológica bastante arraigada. Pero como fruto de la tensión reinante en la disciplina, otro habrá de constituirse en el objetivo de sus investigaciones: el desplazamiento de la mirada antropológica tradicional, hacia un nuevo espacio de conflicto, hacia el espacio de un nosotros mismos en relación (con ego y otro), un sí mismo susceptible y estrechamente unido a la diferencia.

Pero el meollo del asunto sobre si hay o no una etnografía Latinoamericana, es que todo a cambiado, el terreno firme que muchos etnógrafos europeos y norteamericanos pisaban en Latinoamérica, (con este poco de buenos salvajes y pobres susceptibles al "manoseo epistémico"), ha devenido en arenas movedizas que necesitan sin duda que nos alivianemos y ese es cambio el que debe entrar en el

conocimiento antropológico. Ya nada es seguro, el otro ya no existe, ya no soporta estigmas, ya habla y más aun, grita a todo pulmón, por lo tanto, se hace necesario reflexionar sobre ese otro que es un nosotros complejo y multifacético y principalmente plantear la manera correcta de enfrentarnos a él y a nosotros mismos en la escritura, pues a lo mejor, logremos entendernos en lo cotidiano, pero en el terreno de la escritura es donde se juega el doble de lo ya expuesto. Salvar los abismos sin anularlos por completo es a mi modo de ver, el reto que estos nuevos sujetos nos imponen, lo complicado estriba en el modo preciso para trazar lo vivido de la cultura en el "papel". Obviamente esto solo puede saberse en el centro del juego etnográfico, más adelante sin embargo, intentare plantear a grandes rasgos algunos de mis hallazgos, frutos todos del trabajo etnográfico.

Como veníamos diciendo, nada, absolutamente nada en este profundo devenir puede considerarse mera ficción, y son justamente tales tensiones, conflictos, el deshacerse del tiempo lineal, el desaparecer de lo mismo para fundarse lo diverso, el posible origen de una etnografía latinoamericana. Pero para examinar la emergencia, o mejor, el reconocimiento de que algo esta pasando, de que algo se incubaba en los antropólogos-etnógrafos de América Latina, es preciso seguir indagando sobre otros aspectos como el relacionado con el surgimiento de "nuevos" sujetos, que por obvias razones ya no son los mismos que una noche cerraron sus ojos para soñar el sueño del cambio. Un doble proceso es de una manera sucinta y a mi juicio el derrotero de dicha etnografía Latinoamericana: ver los continuos devenires y así mismo, traducirlos en conocimiento en la escritura, considerando siempre que es la vida de otro y un yo como totalidad lo que se juega.

El juego de las alteridades

Pues bien, la antropología como disciplina humana que se interesa por la totalidad de lo humano, se enfrenta en el contexto de la modernidad, específicamente en el contexto de la globalización, del impacto de las nuevas tecnologías transnacionales en especial de comunicación, sobre las sociedades latinoamericanas y sobre sus formas de representación de identidades, del espacio, del territorio, del lenguaje, a toda una serie de confluencias, de haceres y deshaceres diversos que no solo incumben al mundo material de lo humano sino a ellos mismos, hecho por el cual, el bombardeo constante de información encontrada, de ambigüedades, de desplazamientos históricos, eróticos, psicológicos y estéticos, ha generado una nueva especie de seres. Todo esto produce sin lugar a dudas, una transformación total de lo que se significa ser latinoamericano y estudiara en y para Latinoamérica, desde este punto de vista, es posible seguir indagando sobre la emergencia de nuevos sujetos de estudio, muy diferentes de los clásicos, es decir sujetos portavoces de sí mismos.

Pero ¿quienes son estos sujetos?, la respuesta la veremos cuando indagemos en algunas etnografías que tienen de común, la presencia de seres multifacéticos, tridimensionales, sujetos y causantes de múltiples devenires, seres que reclaman para si una presencia contundente en el trabajo etnográfico. O para decirlo en otros términos, el investigado se ha complejizado, pues ya no solo se extiende a la alteridad sino al sí mismo del etnógrafo y esta paradoja: estudiar al otro para estudiarse así mismo, saltar el abismo de la diferencia para entender que somos vecinos, entraña el meollo del asunto en torno a dicha complejización y a la particularidad de la escritura.

Pues bien, empezare diciendo que ese otro al que alude el interés de la antropología, y que fue visto como el "salvaje", el "primitivo", el "indio", el "negro", el "campesino" o la "mujer", tiene más caras de las que el antropólogo estaba dispuesto a ver, lo interesante es que no fue del todo este, quien a desnudado la multiplicidad, aun a pesar de erigirlo como centro del "conocimiento" de "su conocimiento", podemos decir que la noche reveladora del devenir lo ha transformado sembrando en él una autoconciencia, una voluntad traducida en el deseo de existir.

Pero a la luz de estas movilidades, ¿cuál sería dicho carácter del sujeto latinoamericano, puesto en juego en el trabajo etnográfico? Dicho sujeto no puede ser otro que el circundado por las "expresiones periféricas y marginales de una celebración heterogénea, abierta y polisémica, llena de ambigüedades y

contradicciones" tal como nos dice Nancy Scheper-Hughes (1997: 461) y desde esta perspectiva se abren para el investigador todas las posibilidades para que ese sujeto latinoamericano pueda establecerse como un *discurrir* de *voes* diferentes pero conectados con todo su contorno, de este nodo, la mujer, la antes marginal, como nos dice Susana Piñacué, que décadas atrás se hizo visible en el panorama de la disciplina y por que no decirlo, del mundo, necesita ser comprendida desde "dentro y fuera de su comunidad, en relación con su cultura y a partir de los contextos político, económico y social que intervienen en la transformación de la conciencia compleja que conforma nuestra identidad" (Piñacué: 1), aquí la aparición de la inclusión del etnógrafo, en un *nosotros*, que reclama un *nuestro*, se plantea como el cambio más radical en el corazón del estudio etnográfico, pues si bien son las marginalidades, las mujeres como parte de un tejido social, el nativo en plena lucha o los afectados por un conflicto, todo apunta a que este cambio lleva implícito también la transformación del etnógrafo en investigado, en parte de ese ser latinoamericano que reclama también la comprensión. Dicho de otro modo, el investigado al igual que el investigador reclaman en el contexto de expansión y especialización de la disciplina antropológica, ser elevados a "la categoría de sujetos de conocimiento a través de una investigación que sea una acción conjunta entre él y el antropólogo, nacida de un compromiso entre ambos" (Vasco 2002: 444).

Pero otro de los avances en la apertura de las fronteras no solo teóricas sino temáticas de la antropología ha sido sin duda considerar a los "objetos" como verdaderos sujetos de conocimiento, en este sentido, los trabajos sobre arte, parecen arrojar luces al respecto. No es extraño por eso, que una etnografía como la propuesta en *Afrodita Barroca*, pretenda y de alguna manera haya logrado, considerar al arte como un *médium* de la reflexión, y las obras que en su nombre se realizan -sin excepción- como un *centro* de reflexión, de ahí que las obras del Barroco, nos enfrenten en este análisis con el problema de la expresividad, es decir, con el problema del lenguaje y su contribución a la expresión de contenidos espirituales, estableciéndose una conexión mucho más estrecha con el problema de la escritura, que ya no solo pretende tejer vecindad entre seres humano sino entre estos y sus obras.

La escritura: Territorio para el ritornelo

Ahora bien, estas consideraciones, asumidas de una manera tan general, necesitan su corroboración etnográfica, de este modo podemos ver que la etnografía, asume a estos sujetos, principalmente en sus resultados de conocimiento etnográfico, en el cual se dejan huellas sobre las distintas formas de comprender, aplicar y tal vez resignificar los modelos teóricos de la disciplina. Esta discusión alrededor de la construcción del sujeto etnográfico, tiene sus tendencias y tensiones internas, no solo referentes al estilo narrativo y de inclusión del sujeto en los trazos particulares de la práctica escritural científica, realizada en contextos socioinstitucionales muy particulares. En consecuencia, la discusión etnográfica atraviesa y trasciende las formas estilísticas para ubicarse o mejor, manifestarse como un campo de tensión donde confluyen como multiplicidad tanto el etnógrafo (persona-científico social) como el sujeto (múltiples voces, las de siempre y las novedosas). Pero veamos con ejemplos más puntuales dicha confrontación, a partir de la cual podremos establecer de manera más concreta la problemática en torno a la escritura.

El trabajo etnográfico desde la respectiva antes esbozada, presenta una serie de tendencias según las lecturas etnográficas, más la correspondiente a *Afrodita Barroca*. Dentro de esta colección de facetas del sujeto, encontramos que este bien puede ser un marginal, tal es el caso de la mujer nasa, que estando siempre allí, ha sido siempre invisible o peor aun, disminuida en sus calidades y cualidades, la emergencia de este sujeto con otra categoría es el objetivo de Susana Piñacué, que además se incluye dentro de este sector; así pues, su etnografía implica un *nosotras continuo* que siempre se esta recalando; así, el otro, la remite a un sí misma. Investigarlo entonces es investigarse; dotarla de poder es dotarse de poder; clasificarla, extenderla, es incluirse en sus particularidades y extender lo nasa hacia un exterior que constantemente fricciona. Una mujer en general y una mujer nasa en particular y en todo el sentido de la palabra es el objetivo que persigue la reflexión de Susana Piñacué, por lo tanto, no es

extraño que en su indagación por esa otra, termine planteándose la pregunta de "¿Cómo se entiende el actor cultural cuando se ve representado a sí mismo en un escenario?" (Piñacué: 4) pues ella asume que al establecer una reflexión alrededor de la mujer nasa a la luz de los cambios, esta reflexionado sobre sí misma, no solo para identificarse con lo nasa sino para volverse a incluir, revitalizar y revisar su papel dentro del grupo; su escritura por lo tanto incluye a las mujeres en el total de la cultura y vuelve a restablecer su conexión con el grupo en otras condiciones, unas condiciones que responden a los cambios de la modernidad, una modernidad que por cierto no hace exclusiones sino que se abre para abarcar la totalidad de las posibilidades, es así como se da la ocasión para crear y sentir la particularidad dentro de la particularidad del ser mujer nasa, pues sus categorías no solo provienen del quehacer de lo cotidiano sino del quehacer de la ruptura, donde las "Líderes, empleadas, estudiantes, casaderas, guerrilleras, negociantes" (Piñacué: 5) tienen cabida en la totalidad que Susana Piñacué restablece.

Una y otra entonces (mujer nasa y etnógrafa), entrarían a constituir ese nuevo sujeto que establece en el terreno de la antropología, una presencia vigorosa, dinámica y multifacética. Por lo tanto, la problemática de la mujer nasa dentro y fuera y desde distintos contextos que intervienen en la formación de la consciencia de identidad, van tejiendo de la mano de la etnógrafa identificada plenamente con su sujeto de conocimiento, una reflexión sobre las experiencias de vida que cobijan los distintos desplazamientos por territorios, construcción de procesos de fortalecimiento y recuperación cultural, amistad y replanteamientos teóricos con la academia.

Para fortalecer esta idea de la identificación con la "alteridad" y el establecimiento de nuevas y más estrechas relaciones, Víctor Vich en *El discurso de la calle* (2001) nos presenta el proceso que sigue su investigación con los cómicos ambulantes del Perú. El autor empieza diciendo "Conocí" (Vich 2001: 19) y este *conocí* implica ya una relación personal, pues solo se alude a que algo es conocido cuando se ha entrado deliberadamente en lo múltiple, más adelante dirá "casi podría decir que me hice amigo de ellos a partir del comentario sobre unos libros" (*ibídem*), esto nos remite sin duda a otra cara del proceso de inclusión del investigador, o mejor al momento de disolución de las barreras disciplinarias. Algo novedoso se teje en el trabajo de Vich, por eso no es nada casual que el trabajo etnográfico se vaya convirtiendo en el ámbito para la discusión consigo mismo, ha sido deliberada la entrega o el "dejarse llevar", pues, el etnógrafo asume que más allá de su trabajo de dar cuenta de... a un..., esta comprometiéndose "con una investigación en la que también [se evalúa] a [sí mismo]" (los corchetes son míos) (*ibídem*: 20); de la misma forma se trata entonces de hacer visible para ese otro, su valor, su visibilidad y a la vez, desenmascararse y dejarse desenmascarar por ese otro. Lo que ocurre entonces es que el sujeto de conocimiento empieza a conocerse también a sí mismo pues la presencia del etnógrafo fractura la imagen que de sí mismo ha construido y a la vez rompe con la falacia del extranjero, al incluirlo en un fuerte vínculo de reciprocidad. Pero entonces ¿cual es el sujeto en esta etnografía?, sin duda es el *otro* matizado de complejidades, consciente, el otro inquisidor, el que siente y presiente la complejidad de "ese señor de mochila/" (*ibídem*: 30), con el que bromea, al que tienta, reta, acecha, al que le dice sin temor "que yo se que me estas grabando / ahorita voy a llamar a la seguridad para que te quite el cassette/" (*ibídem*: 30); pero para permitir que ese otro sea el que es, el etnógrafo también a mudado y con él el trabajo etnográfico. El espacio siempre será el de confrontación, aquí la vecindad no es tan pareja pues lo que se rompe y resquebraja sobrepasa lo esperado y más aun, supera las nuevas construcciones; la interpelación es el tono de la relación dialógica, pues aun queda un abismo que salvar: el estigma del *pishtaco*.

Preguntarse sobre quien se es, dentro y fuera del rol de etnógrafo, que se espera, se esta en lo correcto, se es justo con ese otro, cual es la autoridad para asumir otro rol frente a ellos, va dejando sin fundamento la separación sujeto investigador sujeto investigado, para fundar un nosotros de conocimiento, un nosotros de tensión, en el cual sin embargo los papeles se invierten y las sombras de duda, se van tejiendo en torno al investigador, pues siempre se cuestiona tal como lo hace Waferita, la forma en la cual se establece la conexión, "me duele que haya utilizado su posición para entrar de frente" y esta queja, constituye las dos caras del abismo que le queda por salvar: sentirse parte y a la vez ser parte de un nosotros cuando pesa la violencia de lo que se cree insalvable (el otro). El sujeto en Vich es entonces

el sujeto del conflicto, el sujeto que inquiere y se inquiere, un sujeto que trata de sobreponerse a sus diferencias y conservarlas a su vez para alivianar las cargas del prejuicio científico, es en últimas un *amigo* en construcción permanente, en disolución constante, un sujeto que investiga a otro y se investiga a sí mismo: el etnógrafo pregunta por el otro, el cómico, termina preguntado por sí mismo; el cómico se hace visible a sí mismo, se recobra, se da respuestas, pregunta por el otro, reta y no cierra posibilidades, espera confiar, recuperarse para el otro y en el otro (investigador disciplinado). De este modo la etnografía que Víctor Vich propone, se llena de elementos simbólicos como liberadores de conocimiento comunitario. Mostrarles el resultado de los actos de violencia científica (libros publicados), crea sin duda una nueva barrera a vencer, pero también los dota de poder, los vincula y genera lazos, estructuras de conocimiento y reconocimiento de identidad. Empezar a dudar de sí mismo permite también, que se amplíen las posibilidades de los seres en juego, no solo viendo en ellos sus funciones generadoras y dinamizadoras de cultura sino su capacidad de producir y reajustar, transformar, criticar el conocimiento y transmitirlo en una escritura vivificadora, capaz de percibir las tensiones de llevarlas más allá, de sanar y destruir a la vez.

De igual forma, entre luchas y reivindicaciones, transmisión de artes, religión medicina, cosmovisiones, se va construyendo el sujeto en las etnografías de Nancy Scheaper-Hughes, Pilar Riaño, María Clemencia Ramírez y Luis Guillermo Vasco. La identificación personal producto de la adscripción a un género, o del malestar por una situación dolorosa como en el caso de la etnografía de Nancy Scheaper Hughes, aun esta lejos (estudia a las mujeres por solidaridad) de la superación de socializaciones fragmentarias con la construcción de un nosotros etnográfico, en el cual el adentro y el afuera de los sujetos y los grupos, establece comunicación constructiva que permite un vínculo trascendental, abierto y anulador de los roles de poder que "malsanamente" construyen extranjeros. Nancy aun habla de un ellas, de un dolor de ellas, pero esta lejos el movimiento en que su "misión", sea una conexión.

Algo similar ocurre en María Clemencia Ramírez, solo que a ella no es la postura de extranjera la que no le permite entablar una fuerte relación sino más bien, son los agentes agresores, dispersores, atemorizantes, los que vuelven a su etnografía un verdadero acto de supervivencia. En Pilar Riaño, los sujetos construyen de su mano, un espacio para la sanación, así pues, el sujeto que podría verse revelado en su multiplicidad, muestra principalmente las partes enfermas y sobre ellas se va tejiendo una identidad, una comunidad de la cual es participe la etnógrafa, pero aun no veo la superación, veo más bien la fundación de otro abismo de proporciones monumentales donde la multiplicidad y el yo legión de cada uno se constriñe para sanarse.

Por último, Luis Guillermo Vasco, va trazando un camino de transformaciones, y sus planteamientos conducen a la construcción de un sujeto diverso, cambiante, alejado de tipificaciones, destructor de arquetipos y además plantea que el etnógrafo solo pueden conocerlo y comprenderlo cuando se tejen lazos profundos, cuando se funda el diálogo "pero el diálogo como contradicción" (Vasco 20002: 440). De este modo, para Vasco, el sujeto solo aparece en sus dimensiones cuando existe una investigación militante que pueda seguir el proceso de emergencia, la liberación y la visibilidad que ese otro hace de sí mismo. Algo muy valioso es también el reconocimiento de que "el objeto mismo de la antropología desapareció" (Vasco 2002: 447) y con el todas las seguridades; así pues, queda abierta la posibilidad para la innovación. Hay que tomar sugiere el autor, hay que hacerse a un cuerpo capaz de percibir a ese otro multiplicado, transformado y tan lleno de cosas.

Sujetos humanos son todos los que se ha mostrado en líneas anteriores pero se planteaba también que el cambio del sujeto de estudio y conocimiento de la antropología había desaparecido para darle paso a una heterogeneidad, pues bien, dentro de todas estas posibilidades se encuentra el arte como ámbito para conocer la cultura, pero ya no como un mero producto humano sino como un actor de la cultura, como un transmisor de identidad y cosmovisiones al estilo de la mujer nasa, como un inquisidor del ego del etnógrafo como en Víctor Vich y como un espacio para la sanación. En este sentido *Afrodita Barroca*, dota de poder a las obras de arte para que una vez visibles empiecen a hablar, a tejer relaciones, a mostrarnos conexiones y a conectarse con un hoy en movimiento; así como Vasco promueve el caminar

con los que se quieren liberar, así el estudio del arte invita a caminar y a estar presentes cuando las obras que se creía muertas, reviven, se liberan del sueño del olvido, del estigma que pesa sobre ellas, de sus contextos y empiezan a dirigirse a nosotros golpeándonos violentamente en nuestro fuero interno, pero no para que las reconozcamos (ellas se reconocen a sí mismas y su reconocimiento no proviene ni de la bondad ni de la violencia), sino para que las comprendamos, para que nos unamos a ellas más allá de todo lo dicho.

En este punto nos detenemos para empezar entonces, después de esta breve aproximación a los sujetos de conocimiento en antropología, a trazar de manera muy general el reto que estos sujetos plantean en el acto de la escritura etnográfica, pues el trabajo de campo nunca termina, se traslada, se expande a la escritura y si puede decir, hasta el cosmos. Escribir es tejer y lo importante es saber que hilos se usa, y cuantas manos tejen la colcha del conocimiento humano.

Cuerpo y alma en la escritura: Fundamentos para una subjetivación del acto escrito

Escribe con tu sangre, y comprenderás que la sangre es espíritu.
Nietzsche

Este escribir con sangre entrañara un juego donde es lo vital lo que se juega. De este modo, la escritura como ejercicio que visibiliza y potencia el espíritu, es decir, la totalidad de lo humano, se presenta como el ámbito donde las experiencias de diferenciación y vecindad producen conocimiento. Expuesta de esta forma las implicaciones fundamentales del acto de escribir, tendremos que explorar las distintas maneras en que este acto es asumido por el etnógrafo, tratando siempre de extenderlo a lo vital, es decir, de ver en las distintas escrituras el juego donde se juega el conocimiento y la vida.

Los textos aquí mencionados, tienen de común una inquietud bastante profunda por el problema de cómo llevar al terreno de la escritura a esos sujetos de conocimiento con los cuales han entrado en relación y los cuales han terminado transformándolos a ellos en sujetos de conocimiento para sus "opuestos y complementarios" y para sí mismo. Lo que podemos ver en todos, es una inquietud porque la escritura etnográfica pueda dar cuenta de una memoria colectiva donde vivan los sujetos y en la cual se identifiquen en sus particularidades, tratando siempre de desbordar la relación sujeto-investigador para crear un nosotros coherente que pueda entenderse y entender el nuevo espacio que se crea en la escritura. Se propone también, que la escritura pueda "recuperar nuestro conocimiento sobre el pasado y facilitar encuentros comunicativos que posibiliten el reconocimiento no solo de un nosotros, sino del 'otro'. (Riaño 1999: 1) pero además alcanzar conciencia del presente para entender mejor ese pasado, una escritura de quiebre es entonces la idea general que se propone, y decimos de quiebre porque es esto justamente lo que se pone en juego: deshacer las estructuras que aíslan a los unos de los otros; escritura de ruptura de las concepciones espacio temporales para instaurar el juego de la simultaneidad, la escritura como un tiempo sin tiempo y un lugar no-lugar y todo los lugares, una escritura que en ultimas sea una eternidad con posibilidades.

Leyendo las etnografías, podría también argumentarse que la etnografía latinoamericana, consiste básicamente en un nuevo tipo de producción textual, iniciadora de un nuevo género discursivo, sin embargo, también hay que recalcar que aquello que la hace particular y lo que constituye sin lugar a dudas el avance en la crítica a la escritura etnográfica en América Latina, más que un género discursivo es la intención que se intuye con esa discursividad, de este modo tendría que plantearse que la escritura responde a un estado filosófico del conocimiento de la alteridad, y que no podría ser entendido si antes no se examinan las posibilidades que este género particular tiene de convertirse en producción filosófica coherente. Este género es por sobre todo, una intención reflexiva sobre el carácter poético de nuestro conocimiento, de ahí que podemos afirmar que estas obras además del carácter experimental, propio de la literatura del período posterior del Boom de la literatura latinoamericana, se ve unida a un plano más

abierto y complejo, de manera pues que se constituye en una escritura comprometida con las causas que al alimentan. La escritura como bien lo afirma Luis Guillermo Vasco (2002: 446) ya no es un "estar allá y escribir aquí", investigar allá y escribir aquí" sobre lo que ocurrió allá, sino un escribir la simultaneidad, los devenires, los momentos de transformación social. De manera pues que, se pretende recuperar o en el mejor de los casos permitir y permitirnos la apertura de las "voces" deslegitimadas durante el período objetivista del conocimiento social.

Junto a este contexto disciplinario e histórico específico, de negación de la intersubjetividad, me atrevo a ver en estas obras etnográficas, un puente que conecta a los sujetos en emergencia y a las nuevas posibilidades a las cuales se abre el conocimiento científico del hombre y la mujer, además, es inevitable pensar que estas etnografías, están fuertemente relacionadas con las tendencias "posmodernistas", en las cuales se revela una crisis personal de los autores que nos lo reconstruye sino que los lleva muchas veces a duras posturas críticas en las que se evalúan los valores propios de la modernización y dentro de esta, los valores como sujetos disciplinados.

Es posible sostener, que esta etnografía poética y literaria posee en su interior un tipo de consciencia, lo cual significa en mayor o menor grado y dependiendo siempre de las conexiones, una ruptura con las obras etnográficas clásicas de la ciencia antropológica, de esta manera, esta consciencia poética posibilita un acercamiento a la heterogeneidad de lo humano. Así, "La ciencia del otro", pensada por Lévi-Strauss, que no era más que la institucionalización de la separación epistemológica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, desaparece o por lo menos pierde potencia, para darle cabida a un tipo de discurso en el cual se construye y se expresa la diversidad sociocultural. Por todo lo anterior el discurso etnográfico palpable en las etnografías aquí tratadas, se constituye en un quiebre paradigmático, que intenta desmontar el supuesto objetivizador.

Una escritura interesada realmente en la comprensión de la dimensión humana, estaría siguiendo el ritmo de las etnografías, no solamente plantea un compromiso de tipo ideológico relacionado con el estilo, tal como lo puede ser el estilo discursivo marxista, sino que por el contrario, trasciende los estilos ideológicos para establecerse como una hermenéutica. El texto como una "metáfora viva", tendría entonces la capacidad de asumir al otro en su totalidad como una narración, de manera tal que el compromiso de la etnografía con lo narrado genera un quiebre radical en la tipología definida no sólo como estructuración del texto sino como diálogo con el contexto cultural y científico.

Así, el cuestionamiento de la separación entre sujeto y objeto genera un cambio radical en la propuesta del texto etnográfico. Dicho cambio, para ponerlo en términos más explícitos, consistiría en un empezar a escribir con sangre, porque la sangre es espíritu (la vida misma), es decir, consiste básicamente en hacer de la escritura un ámbito para la comunicación, para la confluencia y para la vitalidad de los seres que se ponen en juego. Lo anterior es válido en la medida en que el ejercicio etnográfico pueda establecer las conexiones pertinentes y necesarias que permitan precisar en el texto, las identidades de los implicados, de manera pues que en medio de la vecindad, de los lazos profundos pueda reconocerse lo diferente, entonces, no se trata de hacer con la escritura una "hermandad igualitaria" se trata de saber sobrellevar lo que de diferentes tenemos y que es juntamente lo que nos une y lo que hace de la escritura un ejercicio para la vida, o como diría Deleuze (1996: 11), "un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida." Sobre la base de lo ya expuesto es posible sostener que las reflexiones etnográficas aquí señaladas, representan un aporte y un cambio radical para la antropología como género discursivo, un género que posee las siguientes características:

a) La escritura etnográfica podría ser y siguiendo el trabajo de Nancy Scheepers-Hughes, un carnaval, pero sin exclusiones donde es posible encontrar que las máscaras constituyen lo profundo de lo humano, que no son velos que cubren, sino maneras fantásticas de rebelarse a la totalidad de la cultura y la forma colorida de las conexiones sociales, donde las muchas voces provenientes de todos los sectores, permiten la reflexión sobre la fiesta como un ritual que va tejiendo evocaciones, sucesos, momentos de máxima intensidad.

b) Escritura como sanación y como ejercicio de poder, donde los sujetos de conocimiento indagan en sus profundidades para recuperar su memoria, no solo individual sino colectiva; esta escritura implicaría entonces la creación de un espacio donde habite un "'nosotros" temporal" (Riaño 1999:4) pero también permanente, como lo sugiere Susana Piñacué, de manera que se hagan visibles los juegos relacionales de múltiples experiencias en un aquí y en un ahora específico. Una escritura evocadora y así mismo con la capacidad sanadora, es lo que plantea Pilar Riaño, pero la evocación no constituye el eje primordial de sus textos etnográficos, sino más bien es a partir de esa evocación, desde donde se empieza a crear una interacción humana, "un proceso intersubjetivo de experiencias compartidas, de comparación de notas, de intercambio de ideas, de encuentro de terrenos comunes" (*ibídem*: 10).

c) Escritura como un "dejarse llevar", es decir como una experiencia vinculadora, y a la vez deconstructora del trabajo etnográfico. Reflexionar sobre los vínculos y sobre la manera e intensidad como estos se establecen, hace de la escritura de Víctor Vich, una reformulación tanto de la imagen de los otros, los cómicos ambulantes, como y principalmente de sí mismo, por eso, no es casualidad que encontremos con frecuencia alusiones a su propio resquebrajamiento como sujeto de poder, como administrador de conocimiento. Repensar la totalidad de la disciplina a la que se adscribe, repensar su sensibilidad y repensar a los otros dentro de una totalidad llamada Perú, constituye a mi modo de ver el objetivo de esta escritura, de manera que en medio de las redefiniciones respecto a la posición del investigador, de las posibilidades de integrar en la escritura múltiples voces y de la flexibilidad del trabajo de campo, se van tejiendo debates epistemológicos, transformaciones personales, inclusiones insospechadas, compromisos, que son en últimas las características que hacen de su escritura "un discurso dialogal donde [él] no fuera el único foco narrativo" (Vich 2001: 29). La consecuencia primera y más devastadora de el "dejarse llevar", es entonces sentirse parte de la investigación y con seto "sentirse", perder sin remedio las falsas seguridades, verse desnudo ante los ojos del otro, verse con sus debilidades, verse aturdido pero en capacidad para comprender. Víctor Vich se ha jugado todo, de eso no hay duda y este jugarse ha sido entonces una redefinición de la totalidad de su universo, un universo en tensión, en confrontación pero con posibilidades clarificadoras y edificadoras en una escritura "polifónica y reflexiva" (*ibídem*: 43).

d) Escritura traductora de sensibilidades esta podría ser la frase para referirme a la etnografía Afroditá Barroca, que lo que intenta es establece o mejor, trasladar las complejas conexiones humanas, al terreno del arte. De manera pues que para un nuevo sujeto de conocimiento, una nueva forma de conectarse escrituralmente con él. Situar me en la posición de traductora, implica entonces, reconocer que la escritura debe asumir la diferencia presente en las obras que aunque de un periodo, un estilo y una ideología compartida, presentan profundas diferencias, diferencias que radican fundamentalmente en la intensidad y el modo como estas comunican sus contenidos espirituales. Escribir se convirtió entonces en un asunto de vida donde era inevitable sentir la necesidad de mantener esa diferencia, de derrumbar algunos conceptos, de chocar con mi propia sensibilidad, de intentar hacerme a otras formas expresivas para poder comprender lo que las obras estaban dispuestas a comunicarme. Por esto una escultura aparentemente predecible en sus contenidos, empezó a comunicarse novedosamente y me pidió tejer a su alrededor otras conexiones y a la vez incluirme en ellas para pasar a ser parte del universo de las obras. De esta manera, una escultura como Santa Barbara, ya no era en absoluto una pieza de madera policromada de tales o cuales características, sino, un ser que pide ser visto en el pleno "El vuelo del alma" y aun más,

"nos muestra que no hay un sentimiento más potente que nos entregue a la exuberancia, que el de la nada, que el del arrastre a otros territorios de existencia, por lo tanto, la exuberancia, rasgo clave en nuestras esculturas, no es en absoluto, como lo diría Bataille, "el aniquilamiento: es la superación de la actitud aterrada, es la transgresión" (1988: 98), transgresión de la teología moral que niega el sentir íntimo del cuerpo y el espíritu de los seres religiosos, en la escultura religiosa del Barroco, además, el vuelo exuberante del alma, manifestado en ropajes, actitudes corporales y anímicas, es el punto culminante del pliegue en el espíritu, en el lenguaje mismo, es la primera parte del proceso místico, donde el

ascenso, es el enfrentamiento con las fuerzas terrenas que sujetan a la tierra, sin embargo, la ascensión no es la victoria sobre lo terreno, es la conspiración del alma, lo etéreo, en el cuerpo que se agita para mostrar la trayectoria del adentro hacia lo infinito, así que el encuentro con lo divino en estas piezas no está nunca por fuera de lo corpóreo, aunque los cuerpos parezcan desvanecerse, en estas piezas, el lenguaje erótico entre las criaturas y Dios, tiene aun un carácter terrenal, es en resumidas cuentas el movimiento hipnótico del alma jugándose en el cuerpo, por esto es posible que San Juan de la Cruz (1983: 9-10), sienta el ascenso como el clemente diálogo corpóreamente espiritual entre el alma -la esposa- y el advenimiento de lo divino -el esposo-" (Pantoja 2003: 98).

En últimas, elevar al arte a la categoría (por cierto olvidada) de sujeto de conocimiento de la antropología, implica también una revaluación de los intereses de la disciplina, de los métodos y teorías porque esta etnografía no solo acerca a los seres en cuestión sino las disciplinas y las pone al servicio del conocimiento, y además, un replanteamiento de la humanidad del investigador, de manera que este pueda construir una poética que facilite el conocimiento.

Para terminar, considero necesario recoger los principales aportes de las distintas etnografías, para construir un acercamiento más preciso a la escritura etnográfica como traducción cultural, revisando sobre todo sus implicaciones para la vida humanas de los etnógrafos.

La escritura etnográfica como ejercicio de traducción no está en modo alguno interesada en hacer desaparecer la diferencia por el contrario, su juego consiste en mencionarla, en jugar a encubrirlo pero también en revelarla haciéndola muchas veces llamativa, sobresaliente, la traducción es pues, la vida misma de la diferencia. Misteriosa y casi sagradamente, consigue crear vecindad entre los lenguajes su poder llega a tanto que como diría Blanchot (1976: 56), "orgullosamente acerca los dos lenguajes por un poder de unificación que le es propio y parecido al de Hércules estrechando las dos orillas del mar."

Para la antropología, la escritura etnográfica sugiere una transformación hacia un espacio para lo poético, un espacio para devenir antropólogos, donde nada este hecho, concluido, sino por hacer, en vía de realización, la escritura antropológica no tiene porque estar exenta del juego, sus palabras no tiene porque tener la vaciedad de quien no comunica, no se trata por lo tanto de escribir para informar a otros sobre una cultura determinada, se trata más bien de escribir como un ejercicio para el alma, para el intelecto, un ejercicio en el que la traducción ya no pretenda los espacios lingüísticos, sino los espacios de la poesía, pensar en una traducción, entraña la posibilidad de conocimiento que se obtiene solo cuando el lenguaje retorna a su función primordial: crear.

El texto es entonces desde esta (mi) perspectiva un espacio "mágico" en el cual se acercan los espirales, las arborescencias, para crear un fenómeno discursivo absolutamente novedoso -tal como las etnografías aquí tratadas-, construyendo en su particularidad, una identidad: ser latinoamericanas (a excepción del trabajo de Nancy Scheaper-Hughes), por consiguiente, las comunes reflexiones, y las características vitales de cada una de ellas, nos dejan ver que algo esta ocurriendo en la antropología de esta parte del mundo, pues no es gratuito que sean muchas las voces que reclaman la reflexión, no es casual que todos los etnógrafos (trabajados aquí) se vean por decirlo de algún modo, expuestos, susceptibles y abiertos a las posibilidades, así estas impliquen disoluciones dolorosas, pero algo es claro después de estas lecturas, el latinoamericano, aun tiene valentía, pues es un ser nuevo y esta se percata en la intención su escritura.

Que devenga significativo el intento por la escritura, es el objetivo de esta reflexión etnográfica sobre la etnografía, pues la traducción cultural latinoamericana tiene la posibilidad, de seguir en sus cuestionamientos, de ser la exteriorización de la vida espiritual del hombre, pero para ello necesita una re-elaboración total en la que sea posible transformar sus concepciones estáticas por procesos creativos donde la investigación de la cultura pueda constituirse en un espacio para la expresión y el seguimiento de cerca, de las torsiones y rizomas de la cultura.

La traducción, implica entonces un movimiento en el lenguaje, en el que la magia de este se manifiesta,

superando y anulando toda exterioridad, de ahí su inmediatez, inmediatez en la que lo que cuenta es el significado de lo que se traduce cuando se entra en relación con lo traducible. El lenguaje y su entidad espiritual, son el objetivo de esta reflexión antropológica que ve en la escritura etnográfica un espacio donde todo cobra sentido, un sentido que la hace tener corazón.

Bibliografía

Blanchot, Maurice

1976 *La risa de los dioses*. Madrid, Taurus.

Deleuze, Gilles

1996 *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama.

Nietzsche, Friedrich

1983 *Así habló Zaratustra*. Madrid, Editorial SARPE.

Pantoja Barco, Rosita

2004 *Afrodita Barroca. Fragmentos para el estudio de la sensibilidad de una cultura, Popayán siglos XVII y XVIII*. Monografía de Grado. Popayán, Universidad del Cauca.

Paz, Octavio

1990 *Los hijos del limo del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona, Seix Barral.

Piñacué Achicué, Susana

s. f. "Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa", en *Localidad vista desde Latinoamérica*.

Ramírez, María Clemencia

2001 *Entre el Estado y la guerrilla*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Riaño-Alcalá, Pilar

1999 "Recuerdos metodológicos: El taller y la investigación etnográfica", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. México, Universidad de Colima.

Scheaper-Hughes, Nancy

1997 *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.

Vasco, Luis Guillermo

2002 "En busca de una vía metodológica propia", en *Entre selva y páramo*. Bogotá, ICANH.

Vich, Víctor

2001 *El discurso de la calle*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Publicado: 2006-06

