

# 07-151-015 Metodología 31 copias

**JAMES CLIFFORD**

**“NOTAS SOBRE LAS NOTAS (DE CAMPO)”.**

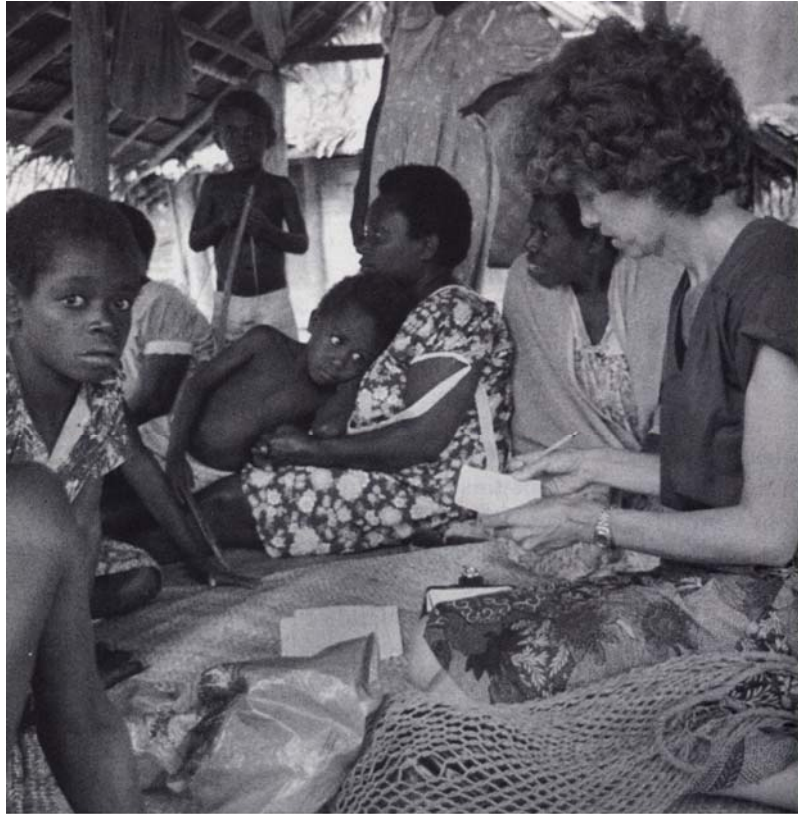
En: R. Sanjek (ed.) *Fieldnotes. The makings of anthropology*. New York, Cornell University Press, 1990, pp. 47-70\*.

El objetivo de este ensayo es complejizar y correr del centro de la etnografía la actividad de la descripción. El ensayo comienza con tres escenas de escritura, fotografías que fueron publicadas en *Observers Observed* de George Stocking<sup>1</sup>. La primera escena, una foto reciente tomada por Anne Skinner-Jones, muestra a la etnógrafa Joan Larcom leyendo sus apuntes sentada sobre una alfombra de junco entre mujeres y niños en la isla de Malekula, Vanuatu. Es un momento de distracción. Larcom parece preocupada con sus apuntes. Dos mujeres miran hacia la izquierda, más allá del cuadro, algo que les ha llamado la atención. Dos niños miran directamente a la cámara. La mirada de otro niño parece posarse en la lapicera de la etnógrafa. La segunda imagen es una fotografía de 1898 que muestra a C. G. Seligman, el maestro de Malinowski, en Nueva Guinea sentado a una mesa y rodeado por media docena de hombres melanesios. Uno de ellos está sentado, algo dubitativo, en una silla junto a la mesa. Varios objetos etnográficos se observan en la escena. Seligman está concentrado escribiendo en un anotador. La tercera escena, publicada por Stocking en la tapa de su libro, muestra a Malinowski trabajando sentado a una mesa dentro de su famosa carpa en las Trobriand. Está sentado de perfil, de espaldas a un grupo de hombres que observa desde la puerta de la carpa.

---

\* Traducción: Jimena Boland, Florencia Girola y Mercedes Pico. Revisión técnica: Jimena Boland y Mercedes Pico. Para circulación restringida de la cátedra de Metodología y Técnicas de la Investigación de Campo, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Prohibida su publicación.

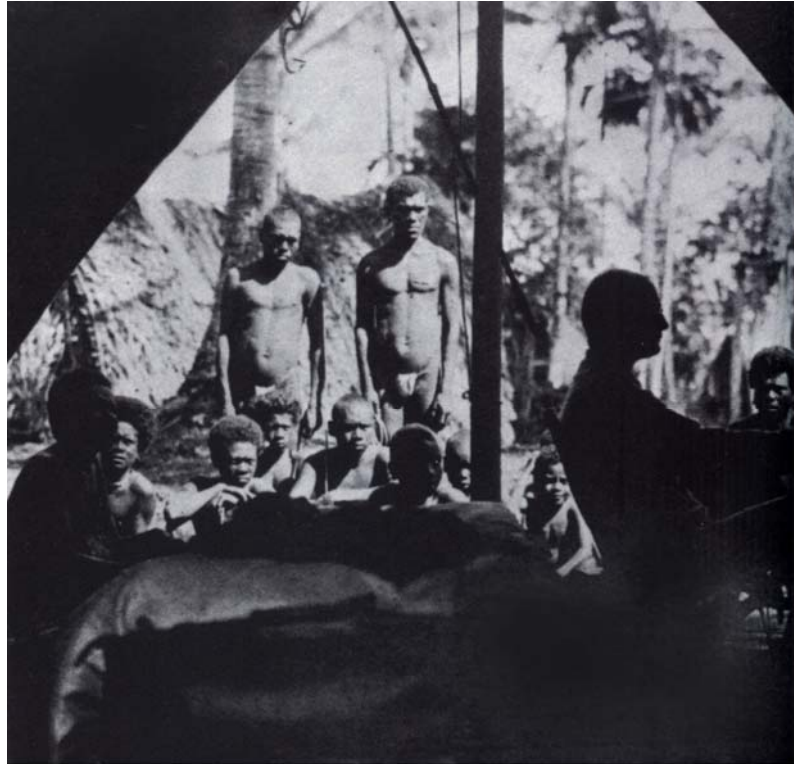
<sup>1</sup> Ver Stocking 1983:179, 82,101. El volumen contiene otras escenas reveladoras del trabajo de campo, más o menos armadas, las cuales pueden compararse con el estilo de pintura realista que muestra al artista con modelo(s) en el estudio.



1. *Inscripción.* Joan Larcom con informantes en Southwest Bay. Malekula, Vanuatu



2. *Transcripción.* C. G. Seligman trabajando, Hula.



3. Descripción. Malinowski trabajando, Omarakana.

Estas tres asombrosas fotografías nos revelan muchos secretos sobre los órdenes y desórdenes del trabajo de campo. Cada una requeriría especial atención. Pero sólo las utilizo aquí para ilustrar y distinguir gráficamente tres momentos diferentes en la elaboración de las notas de campo (sólo puedo suponer lo que realmente sucedió en cualquiera de estas tres escenas de escritura).

Utilizo la primera escena para representar un momento de *inscripción*. Imagino que la foto de Joan Larcom con sus apuntes registra un alto (quizás sólo por un instante) en el fluir del discurso social, un momento de abstracción (o distracción) cuando un observador-participante anota una palabra o frase mnemónica para registrar una observación o para recordar lo que alguien ha dicho. La foto puede también representar un momento en el que la etnógrafa se remite a una lista previa de preguntas, características, o hipótesis, -un “Apuntes y Preguntas” personal. No obstante, aún cuando la inscripción es simplemente una cuestión de, por así decirlo, “la elaboración de un

apunte mental”, el flujo de la acción y el discurso ha sido interrumpido, transformado en escritura.

La segunda escena -Seligman sentado a una mesa con su informante melanesio- representa un momento de *transcripción*. Quizás el etnógrafo ha formulado una pregunta y está escribiendo la respuesta: “¿Cómo se dice tal o cuál cosa? “La denominamos tal.” “Repita eso, más lentamente”. O quizás, el autor está tomando dictado, registrando el mito o el hechizo asociado con uno de los objetos sobre la mesa. Esta clase de trabajo es del tipo que Malinowski trataba de alejar del foco de atención en favor de la observación-participante: alejarse de la mesa en la galería y caminar por la aldea, hablando, preguntando, escuchando, observando- para registrarlo todo más tarde. Pero, a pesar del éxito del método de observación- participante, la transcripción continúa siendo crucial en el trabajo de campo, especialmente cuando la investigación está orientada lingüística o filológicamente, o cuando recoge (yo prefiero el término “produce”) textos indígenas extensos. Boas invirtió varias horas sentado en su escritorio con George Hunt. Sin lugar a dudas, una gran parte de las etnografías publicadas de Malinowski (sus varios mitos, hechizos, leyendas) son producto de la transcripción. En *Return to Laughter*, Laura Bohannan (Bowen 1954) le aconseja a futuros trabajadores de campo: “Necesitarán más escritorios de lo que creen”.

El tipo de escritura evocado por la escena de Malinowski dentro de su carpa puede llamarse *descripción*, la realización de una representación más o menos coherente de una determinada realidad cultural. Aunque fragmentarias y toscas, poco sistemáticas, estas descripciones de campo están diseñadas para servir como base de datos para una posterior escritura e interpretación con el objeto de producir un informe completo. Este momento de escritura en el campo da origen a lo que Geertz (1973) denominó “descripción densa” y trae aparejado, como lo registra la foto de Malinowski, un alejamiento del diálogo y la observación hacia un lugar separado de escritura, un lugar para la reflexión, el análisis y la interpretación. Las historias del trabajo de campo nos revelan, con frecuencia, la lucha para conservar dicho lugar:

una carpa con sus puertas cerradas, un cuarto privado en una casa, una máquina de escribir en un rincón de una habitación, o quizás solo un lugar seco y relativamente tranquilo donde esparcir unos cuantos cuadernos.

Las tres escenas de escritura están, por supuesto, artificialmente separadas: se entremezclan, o se intercalan rápidamente en esa serie cambiante de encuentros, percepciones e interpretaciones que se denomina trabajo de campo. El término “trabajo de campo” posee una unidad engañosa y romperla de esta manera puede, al menos, tener un efecto desnaturalizante. Además, debería resultar evidente que tal como las estoy utilizando aquí, estas “escenas” son más bien imágenes o figuras que representan abstracciones analíticas y no tanto representaciones de actividades típicas. Las abstracciones refieren a procesos básicos de registro y construcción de relatos culturales en el campo. Encuentro sumamente útil utilizar estos procesos, en lugar de las notas de campo en sí, como mi tema. Porque queda absolutamente claro, de acuerdo a la investigación de Jean Jackson, así como también de la diversidad de opiniones vertidas en este volumen, que no existe una definición rigurosa de lo que denominamos notas de campo. La comunidad de etnógrafos no concuerda en una única definición, ni tampoco en sus alcances: los diarios son incluidos por algunos pero excluidos por otros; las cartas a familiares, a colegas, a tutores de tesis son clasificadas en diversas formas; algunos incluso descartan las transcripciones de entrevistas. Por supuesto que las notas de campo existen como *institución*, considerada un corpus textual definido, producido en cierto modo por el trabajo de campo, y que constituye una base de datos descriptiva “cruda” o “parcialmente cocida”, para futuras generalizaciones, síntesis, y elaboraciones teóricas. Pero dentro de esta institución o convención disciplinaria, uno halla una enorme diversidad de experiencia y opinión en lo que respecta al tipo o cantidad adecuada de apuntes a tomar como así también en cómo esos apuntes se relacionan con etnografías publicadas. Un racconto histórico de esta diversidad (ligado a maestros influyentes, representantes disciplinarios

y tradiciones de investigación nacionales) sería absolutamente revelador. Sin embargo, existe un problema con respecto a la evidencia: la mayor parte de la práctica y los consejos reales no está registrada o es inaccesible. Las notas de campo están envueltas en leyendas y frecuentemente en un cierto velo secreto. Son registros íntimos y como se nos dice a menudo, plenamente significativos sólo para el que las inscribió.

Así, es difícil elaborar una teoría sistemática con respecto a las notas de campo, ya que no podemos siquiera definir las con mucha precisión. Los tres procesos descritos en este ensayo dan cuenta de una gran parte de la producción etnográfica sin perjuicio de agotar el tema. Y debería remarcarse desde el principio que un énfasis en la interrelación entre la inscripción, la transcripción y la descripción no necesariamente implica que la escritura constituya la esencia misma del trabajo de campo. Su importancia se pone de manifiesto en el sufijo *-grafía* en la palabra etnografía, pero es inútil reemplazar la engañosa fórmula “observación-participante” con una igualmente simplista “inscripción-participante”<sup>2</sup>. El trabajo de campo es un complejo conjunto de experiencias intersubjetivas, históricas y políticas que escapa a las metáforas de participación, observación, iniciación, rapport, inducción, aprendizaje, entre otros términos que a menudo son utilizados para explicarlo. El análisis grafocéntrico que sigue simplemente trae al centro de la escena procesos que, hasta hace poco, habían sido simplificados o marginados en los relatos de investigación etnográfica.

Hace quince años Clifford Geertz hizo la crucial pregunta que subyace en esta colección de ensayos -y la respondió: “¿Qué hace el etnógrafo? Escribe” (1973: 19). Su influyente discusión abrió camino a un amplio debate (ver también Crapanzano 1977; Dumont 1978). De

---

<sup>2</sup> Jean Jackson y Simon Ottenberg (este volumen) debaten la función crucial de la memoria como un proceso de (re) contextualización que transforma las notas de campo en algo (re)inteligible. El rol de las notas de campo como herramientas mnemónicas escapa en gran parte a mi análisis grafocéntrico. Tampoco me ocupé de la amplia gama de material documental producido y recolectado en el campo -mapas, fotos, documentos, u objetos de diversa índole.

todos modos, sugiero a continuación que Geertz y la corriente más influyente de la “antropología simbólica” redujo, en demasía, la esfera de la escritura etnográfica a procesos de inscripción y descripción interpretativa. Mis tres escenas de escritura son un intento de complejizar las cosas<sup>3</sup>.

### Escena 1

Lo más extraordinario en la imagen elegida por Joan Larcom para representar su trabajo de campo en *Observers Observed* es la sensación de confusión que registra. La inscripción de información no aparece como un proceso ordenado de recolección o registro, sino como una improvisación en medio de mensajes e influencias que compiten entre sí y que distraen, que impiden la concentración. El juego de miradas en las fotos sugiere: (1) que el momento etnográfico que se observa siempre desborda sus límites hacia otros momentos “irrelevantes”; (2) que el observador etnográfico es siempre observado; (3) que cualquier representación de este hecho desordenado, como lo es esta imagen, es en sí misma, parte de este acontecimiento. Las miradas, dirigidas al acto de la escritura, a algo fuera de la escena, y al fotógrafo, revelan la confusión que subyace en el trabajo de campo, su ineludible reflexividad y la *lucha* para registrar la información.

La fotografía resulta igualmente ambigua en lo que respecta a la actividad de la etnógrafa. ¿Está escribiendo o está buscando algo? ¿Estamos presenciando el nacimiento de un nuevo texto o la vuelta a

---

<sup>3</sup> En su libro *El antropólogo como autor*, el cual fue publicado luego de finalizado este ensayo, Geertz escribe acerca de la descripción cultural con mucha más vacilación que hace quince años: “ahora que los antropólogos están atrapados en la vasta reorganización de relaciones políticas que se suceden en el mundo y la no menos titánica reformulación de lo que “descripción” podría significar es,…” (p.141) “Las asimetrías morales a través de las cuales trabaja la etnografía y la complejidad discursiva dentro de la cual trabaja hacen que cualquier intento de presentarla como algo más que la representación de una especie de vida en las categorías de otra, sea imposible de defender” (1988:141,144). La descripción como un objetivo quizás imposible de alcanzar no es una idea rechazada en *El antropólogo como autor*. Pero existe un nuevo énfasis: la descripción densa se transforma en descripción contingente, atrapada en la historia, la política y las imperfectas artes de escribir y traducir.

algunos de los apuntes que han sido traídos al campo, una prefiguración de lo que se considerará importante en el torbellino de un discurso y una actividad potencialmente significativos? En la fotografía de Anne Skinner-Jones no lo podemos distinguir. La teoría literaria y textual reciente sostiene que, en realidad, la ambigüedad nunca puede ser resuelta. La inscripción es tanto la elaboración como la reelaboración de los textos. La escritura es siempre, en cierto punto, reescritura. Esto constituye también la carga del ensayo de Larcom (1983), que analiza, simultáneamente, su compromiso con los Mewun de Malekula y con los textos inconclusos de su predecesor en el campo, A.B. Deacon. El ensayo de Larcom describe el trabajo de campo etnográfico como algo netamente histórico: toma de inscripciones anteriores para mostrar costumbres locales a lo largo del tiempo *y* sitúa temporalmente sus propias interpretaciones de los hechos y documentos en una serie continua. El uso crítico y creativo de fuentes escritas previas enreda a la etnografía en la historia de la etnografía. Como nos recordó Emiko Ohnuki-Tierney en su trabajo en el simposio de 1985, el acercamiento entre la etnografía y la historia en los últimos años diversifica el alcance de las fuentes textuales apropiadas. El archivo invade el campo; las lecturas históricas ya no pueden considerarse mero contexto para el trabajo fundamental del descubrimiento de primera mano.<sup>4</sup>

La creencia en la etnografía como una producción original, un proceso de pura inscripción, perfectamente encarnado en la nota de campo, se resquebraja. Entre toda la información utilizada por los trabajadores de campo, los textos creados en el campo parecieron ser los más auténticos, los menos contaminados por el prejuicio. Las notas

---

<sup>4</sup> La más reciente convergencia de la historia y la antropología ha sido ampliamente debatida; ver, entre otros, Cohn 1981; Davis 1981, Sahlins 1985; Thomas 1963; Wolf 1982. Sobre el uso de textos históricos por parte de antropólogos ver las críticas sobre los Seligman de Evans-Pritchard (1971). Los temas y la retórica "etnográficos" han sido adoptados por historiadores sociales y culturales (ver Rosaldo 1982), pero, hasta la fecha, no se ha podido establecer un análisis sistemático de las diferencias y similitudes de la práctica de la investigación, yuxtaponiendo "el archivo" con "el campo"- considerados ambos como actividades textuales e interpretativas, como convenciones disciplinarias y como especializaciones estratégicas de información empírica sobredeterminada.



de campo encarnan los hechos culturales aparentemente bajo el control del que inscribe. Malinowski expresó la noción de originalidad quizás con demasiada claridad, como de costumbre, en su diario de campo (1967:140): “El sentimiento de pertenencia: soy yo el que los describe o los crea”. Pero los etnógrafos ya no pueden reclamar para sí este tipo de rol original o creativo, ya que siempre deben tener en cuenta a sus predecesores (y ya no sólo a aquellos más fácilmente ignorados: misioneros, viajantes, administradores). El campo está cada vez más contaminado con textos etnográficos “serios”. Uno escribe entre, en contra, a través de y a pesar de ellos. Esta difícil situación debilita a las notas de campo como la base empírica privilegiada para una práctica descriptiva.

En efecto, se tiene cada vez menos la ilusión de control sobre la construcción de cualquier corpus escrito. Varios análisis literarios de intertextualidad (Barthes 1970; Bloom: 1975; Kristeva 1965) nos han enfrentado a la *no*-originalidad de la escritura.<sup>5</sup> Y estudios recientes sobre la etnografía como género (Pratt 1986; Thornton 1983, 1985) revelan los muchos tropos que comparte con formas no científicas y legas como los relatos de viajes. Más aún, la originalidad de las prácticas de inscripción “primaria” ha sido puesta en tela de juicio por teorías de la prefiguración y pre-codificación, especialmente las expresadas por Hayden White<sup>6</sup>. White sostiene que incluso reparar en un hecho o un acontecimiento, considerarlo importante, es presuponer una inscripción o grilla previa. La clase de fenómenos considerados “el campo” pueden ser entendidos –en una secuencia o por separado– de acuerdo, al menos, a cuatro modos de figuración: (1) como una imagen o patrón (metafórico), (2) como una colección de hechos empíricos (metonímico), (3) como un todo jerárquico, funcional u orgánico

---

<sup>5</sup> Como sostiene Kristeva: “Cada texto adopta la forma de un mosaico de citas, cada texto es la absorción y la transformación de otros textos” (1969:146).

<sup>6</sup> Ver especialmente *Metahistory* de White (1973) y *Tropics of Discourse* (1978). El análisis de Daniel Defert (1982, 1984) de *grilles de description* en tempranos relatos de viajes identifica unidades “obvias” o entidades “naturales”, las cuales se proyectan antes del aún más detallado y preciso relato. Thornton (1988) adopta un enfoque similar con respecto a etnografías anteriores.

(sinecdóquico), o (4) como una realidad temporal y generalmente transitoria (irónico). Los cuatro tropos clave de Kenneth Burke se despliegan aquí para dar cuenta de las formas dominantes de narrativa histórica. White sostiene fervientemente que cualquier “hecho” histórico o cultural puede ser considerado significativo sólo en virtud de algún anterior código o figuración de la totalidad a la cual pertenece.

Robert Thornton (1988) propone un argumento igualmente firme en relación a la prefiguración textual/retórica de los hechos en etnografías que pretenden describir totalidades sociales o culturales. Una retórica clasificatoria ordena los ítems más elementales de la conducta y de la experiencia, incluidos en el “corpus” textual. (Thornton vuelve evidentes las metáforas habituales de cuerpo, arquitectura y paisaje que sostienen las co-construcciones etnográficas de texto y sociedad.) La descripción más simple en el campo, o incluso el conteo estadístico, presupone que los ítems registrados son parte de unidades sociales o culturales mayores, cuyas configuraciones imaginarias en términos de totalidades explícitas e implícitas dependen de recursos retóricos.

Johannes Fabian (1983) ofreció otro abordaje respecto de la precodificación de hechos. Sostiene que las diferencias que constituyen el “nosotros” y el “ellos” en la etnografía, ese complejo juego de distancias en cada momento de la inscripción (visible en la foto de Joan Larcom), ha sido dominado y simplificado bajo la forma de una distancia *temporal* primordial. “Ellos” están ubicados ya sea en un pasado histórico, o en una condición mítica y oral (no histórica). La crítica de Fabian nos hace tomar conciencia de que toda percepción e inscripción de un “acontecimiento” implica un posicionamiento temporal con implicancias políticas. Decisiones muy concretas sobre qué registrar en el campo pueden resultar de estos supuestos previos. Si uno percibe un acontecimiento -una performance o ritual- como una supervivencia tradicional, uno podría “naturalmente” excluir de su propia información las fuerzas modernas, comerciales o evangélicas (religiosas) que están por doquier en la cultura, pero que son “periféricas” al hecho en cuestión. Sin embargo, si uno considera el ritual o la performance como

emergente, localizado predominantemente no en un pasado, sino en un probable futuro, las cosas modernas se vuelven interesantes y resultarían mucho más importantes en nuestro corpus de inscripciones.

Indudablemente, pocos etnógrafos creen que los hechos “hablan” por si mismos, o que el observador científico meramente los recoge o registra. Pero todavía se asume ampliamente que la inscripción, el pasaje de los fenómenos experienciales hacia la escritura, se halla en el origen de descripciones etnográficas más o menos realistas. Lo que he dicho hasta ahora sugiere que esta es una visión demasiado simple de la escritura, la prefiguración y el acto de recordar que ocurren en el campo. La inscripción es intertextual, figurativa e histórica, incluso las percepciones más “inmediatas”.

## Escena 2

Los teóricos que consideran que la etnografía comienza con un proceso de inscripción generalmente se basan en la influyente formulación de Ricoeur (1971). Clifford Geertz ofrece una breve versión en su introducción a *La interpretación de las culturas*, un ensayo que aquí estoy reescribiendo y al cual le debo mucho: “El etnógrafo ‘inscribe’ discursos sociales, *los pone por escrito*, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da, y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada” (1973: 19; énfasis original). He sugerido, basándome en White, Thornton y Fabian que incluso registrar un “acontecimiento” presupone una inscripción previa. Además, mi segunda escena de escritura indica aún más los límites de la inscripción como modelo para la tarea desarrollada por los etnógrafos. La fotografía de un etnógrafo realizando un trabajo textual extendido con un colaborador indígena revela un tipo de escritura en el campo que no constituye tanto una cuestión de captar “acontecimientos pasajeros” del discurso social, como un proceso de transcripción de un

discurso o tradición ya formulado o fijado. Un ritual, por ejemplo, cuando su desarrollo normal es relatado en detalle por una autoridad calificada, no constituye un “hecho pasajero”. Tampoco lo es una genealogía. Ya están inscriptos. Lo mismo se aplica a todo lo que paradójicamente se denomina “literatura oral”. Un mito relatado y anotado, un hechizo o una canción grabada o registrada por escrito - todos estos conllevan procesos de transcripción y de traducción explícita. He sugerido en otro trabajo lo diferente que es cuando la transcripción y las formas indígenas de escritura se mueven hacia el centro de la etnografía (Clifford 1983:135-42). Por ejemplo, si la inscripción no es vista como el inicio de la escritura en el campo, el escritor etnográfico aparecerá menos automáticamente como el recopilador, salvador e intérprete privilegiado de la información cultural. Darle una mayor importancia a los materiales transcritos puede producir una etnografía final más polifónica. Este efecto puede observarse en los primeros trabajos de Boas, Lowie, y otros quienes, al considerar su trabajo principalmente filológico, tradujeron y comentaron los textos indígenas, muchos de los cuales fueron escritos por “informantes” nativos. (Incluso el término *informante* implica una historia de inscripción: “Ellos me cuentan, yo lo anoto”). La imagen de la transcripción (de sobrescribir) interrumpe el suave pasaje desde el borrador hasta la versión final, de la inscripción a la descripción interpretativa. Se descentra la autoridad del investigador que transforma una experiencia pasajera, generalmente oral, en algo permanente.<sup>7</sup>

No quiero sugerir, sin embargo, que la transcripción es una forma de escritura inocente, éticamente superior, o sin autoridad. Distribuye la autoridad en forma diferente. La autoridad no es intrínsecamente buena ni mala, pero siempre es táctica. Representa relaciones de poder.

---

<sup>7</sup> He analizado críticamente este modelo de autoridad, que identifica a la etnografía con un conflictivo pasaje de la forma oral a la forma escrita, del hecho en sí al texto; ver Clifford 1986b: 109-19. Para una reciente mirada detrás de la escena de la producción textual de Boas que muestra a su colaborador Tsimshiano, Henry Tate, “en la cuerda floja entre la narración oral y la literaria,” ver Maud 1989:161.

El abanico de lecturas posibles difiere de acuerdo a si un relato se presenta como una descripción, por ejemplo, o como un ejercicio de filología. Las notas de campo, menos definidas o “cocidas” que las etnografías publicadas, reflejan contextos de autoridad más diversos y frecuentemente más cuestionados. (Esta es quizás una de las razones por la que despiertan tanto interés en el presente, cuando se están cuestionando y debatiendo intensamente los diversos estilos de descripción y análisis científicos.) Las notas de campo contienen ejemplos de mis tres clases de escritura: inscripción (apuntes, no crudos pero apenas cocidos o picados antes de cocinar), descripción (apuntes salteados, listo para el agregado de salsas teóricas), y transcripción (¿sobras recalentadas?). Pero esta metáfora culinaria, tan tentadora cuando se habla de notas de campo, es inexacta ya que no existen textos “crudos, sin cocción”. La transcripción, que es como una especie de acción de copiar pareciera conllevar la menor transformación, en realidad no constituye de ninguna manera un registro directo ni inocente. El proceso puede tener el efecto político de volver canónico lo que es sólo una narración/versión de un mito o un hecho del conocimiento popular. Y la transcripción siempre trae a la luz preguntas sobre la *traducción*.

En un ensayo muy agudo, Talal Asad (1986) sostiene que el comúnmente concebido modelo de etnografía como traducción, esconde el hecho que las culturas no son como lenguajes o textos coherentes, sino que están compuestas de discursos en conflicto. Además, el acto aparentemente neutral de traducción está enredado en desigualdades globales de poder. El autor señala que existen lenguas persistentemente “fuertes” y “débiles” y la gran mayoría de las etnografías están escritas en lenguas fuertes. El análisis de Asad de cómo una lengua fuerte de la etnografía predomina sobre otras añade una dimensión política a nuestro interés por las notas de campo.

Los textos producidos en el campo son a menudo políglotas. Incluyen grandes cantidades del vernáculo local además de diversos dialectos, jergas y lenguajes de traducción, junto al lenguaje o los

lenguajes del etnógrafo. La versión final de la etnografía pule el desorden –o la riqueza- discursiva, reflejada en las notas de campo. ¿Es esto inevitable? Hasta cierto punto, lo es. ¿Quién querría leer notas de campo no mejoradas? Pero existen usos y formatos alternativos para estos textos producidos en el campo. En otro trabajo (Clifford 1986a: 15-17) he manifestado mi interés por una serie de publicaciones recientes de la Universidad de Nebraska: los trabajos de James Walker (1980, 1982, 1983), quien trabajó con los Sioux Lakota a principios de siglo. Treinta y ocho “autoridades” Lakota son nombradas al final del primer volumen, *Lakota Belief and Ritual*. Cada sección del libro es presentada como el trabajo de una u otra de esas autoridades, intercaladas con los propios comentarios y reflexiones de Walker. En la normal transición de notas de campo a la etnografía final, las declaraciones tienden a perder su cualidad individual. A las citas provenientes de fuente indígenas no se les atribuye autoría y, aún cuando esto sucede, ésta sólo sirve para confirmar o ejemplificar la línea general del etnógrafo. A Dos Cuervos raramente se lo escucha negar algo, como frecuentemente sí lo hace en las notas de campo heterofónicas y contradictorias.<sup>8</sup> Sin duda, las expresiones vernáculas sí aparecen en varias etnografías de acuerdo a protocolos con los cuales estamos todos familiarizados; por ejemplo, generalmente representan “conceptos” nativos problemáticos. Pero en los trabajos publicados, raramente nos topamos con cualquier cacofonía o contradicción discursiva del estilo que sí se encuentra en la vida cultural real y que frecuentemente se refleja en las notas de campo. Un lenguaje dominante ha pasado por alto, traducido y orquestado estas complejidades.

---

<sup>8</sup> El tema de qué hacer con las voces contradictorias o heterofónicas de los Lakota fue específicamente enfrentado por Walker en la versión final de sus notas de campo para lo que, más adelante se convertiría en su clásica monografía, *The Sun Dance* (1917). En un revelador intercambio de cartas, Clark Wissler (del Museo Americano de Historia Natural), insta a Walker a no escribir un relato demasiado ideal o uniforme de la danza del sol. Le hizo una sugerencia subversiva, que Walter no siguió: “A menudo siento que lo ideal sería publicar todas las declaraciones de los informantes junto a un análisis y a un resumen hechos por el investigador” (Walker 1980:29).

Una recaída culinaria: recuerdo una imagen de Roland Barthes de una salsa cobertura, el *nappe*, la cual en la cocina francesa suaviza y esconde los procesos productivos y transformativos del cocinar. Barthes convirtió esto en una imagen del discurso ideológico y naturalizante. Tengo la impresión, mientras trato de ahondar en las notas de campo, que a veces puedo ver a través del *nappe* de la etnografía terminada – por debajo de la cobertura uniforme, carne picada.

### Escena 3

Cualquier análisis sistemático de las notas de campo se ve dificultado por el problema del acceso a una muestra amplia de textos. Además, las reflexiones de los individuos sobre su propia práctica están limitadas de formas evidentes<sup>9</sup>. El más completo compendio de notas de campo publicado que conozco es *La religión de Java* de Geertz, un trabajo inusual que fue abiertamente construido a partir de textos escritos durante la investigación primaria. El libro contiene cientos de pasajes identificados como “transcripciones de las notas de campo del autor” (1960: 15). Estas notas de campo son en gran medida de mi tercer tipo: *descripciones* densas, compuestas. Prácticamente cualquier ejemplo nos dará una idea:

Hablamos de la diferencia entre los patrones de *duwé gawé* de aldea y de pueblo, y ella dijo que el patrón *buwuh* era diferente. Dijo que la gente que vivía en la hilera Pohredjo (esta es la sección de las élites del pueblo, habitada casi en su totalidad por *prijajis*) no aceptarían *buwuh*. Sólo aceptan regalos (llamados *cadeau*, siguiendo el uso holandés), y luego toman nota del precio del regalo y cuando el que ha regalado tiene un *duwé gawé* le devuelven algo de exactamente el mismo valor. [1960: 67]

El pasaje es un discurso indirecto y resumido sobre las costumbres, con agregados parentéticos del etnógrafo, siendo éste el estilo que domina a lo largo del libro. Continúa con una cita directa de

---

<sup>9</sup> Las entrevistas de Jean Jackson brindan abundante evidencia sobre los sentimientos altamente personales y a menudo ambivalentes de los investigadores sobre suspreciadas e imperfectas producciones en el campo.

una interjección del hermano de la informante, los comentarios de ésta sobre las imperfecciones del funcionamiento del sistema de intercambio y más información entre paréntesis sobre su posición de clase. Las notas de campo citadas en el libro –que a menudo ocupan hasta la mitad de la página- incluyen una mezcla de posiciones discursivas y puntos de vista diferentes, al tiempo que mantienen, en conjunto, un tono homogéneo.

Geertz provee un apéndice inusualmente específico, que aclara cómo fueron construidas estas notas y, hasta cierto punto, pulidas para su publicación. Escribiendo durante los últimos años de la década del 50, Geertz fue un adelantado en lo que se refiere a la autoconciencia textual. Hoy en día presentaría las cosas de manera diferente, y es poco probable que aseverara sin dudar, como lo hizo entonces, que su libro es “nada más que un informe”, que su uso extensivo de las notas de campo es una manera de que el etnógrafo “se aparte de sus datos, se haga transparente para que el lector pueda ver por sí mismo algo de cómo lucen los hechos y así juzgar las síntesis y las generalizaciones del etnógrafo, según las reales percepciones de éste” (1960: 7). Pero a pesar de sus nociones de transparencia a menudo demasiado simples, esta es una de las pocas etnografías que nos permite vislumbrar la construcción de descripciones culturales en las notas de campo. Encarna una especie de empirismo textual, bastante diferente de la posición posterior de Geertz del interpretacionismo textual. Si bien *La religión de Java* no nos ofrece un acceso directo a las “percepciones verdaderas” de su autor en el campo, sí ofrece un acceso inusitado, aunque parcial, a su construcción de hechos etnográficos.

Considérese la primera nota de campo citada en el libro, que cierra el breve capítulo inicial. Es una escena etnográfica que describe un típico *slametan*, el “pequeño ritual simple, formal, no dramático, casi furtivo” que subyace “en el núcleo de todo el sistema religioso javanés” (1960: 11). Después de presentar el “patrón” de acontecimientos (cuándo se realiza la ceremonia, quién cocina, a quién se invita, qué cánticos se entonan, cómo se distribuye y cómo se recibe la comida),



Geertz rápidamente dilucida el “significado” del ritual. Lo hace de una forma etnográfica familiar, citando y explicando las afirmaciones de javaneses sin nombre. Algunas veces crea un personaje colectivo, como en esta definición del objetivo psíquico del ritual: “El estado deseado es *slamet*, que el javanes define con la frase ‘*gak ana apa apa*’ – ‘no hay nada’ o, mejor dicho, ‘nada le va a pasar (a nadie)’” (1960: 14). Luego, al final de un párrafo sobre las creencias javanesas sobre la omnipresencia de los espíritus –contra los cuales los *slametan* brindan protección- aparece en el libro la primera nota de campo, presentada simplemente “Como lo dijo un javanés.”

En un *slametan* toda clase de seres invisibles vienen a sentarse con nosotros y también comen. Es por eso que la comida, y no la plegaria, es el corazón del *slametan*. El espíritu come el aroma de la comida. Es como esta banana. La huelo pero no desaparece. Por eso es que la comida nos queda a nosotros luego de que el espíritu la ha comido. (1960: 15)

Con esta declaración lúcida y atractiva, cierra el capítulo sobre el *slametan*.

Como todos los extractos directos de notas de campo, el texto “muestra” la información representacional de la etnografía. En el trabajo que presentó en el simposio de la AAA (American Association of Anthropology) de 1985, Michael Silverstein analizó muy bien esta función retórica y agregó que, como las fotografías en el texto, las notas de campo citadas están “cerca de la realidad”; tienen una cualidad de “estás ahí” (por ejemplo, en la cita de arriba: “Es como *esta* banana”). Una lectura de *La religión de Java* que enfocara sobre las maneras de establecer la autoridad podría entender el capítulo inicial como una elaborada puesta en escena de su cita final. La última palabra respecto de un “ritual central básico” (1960:14) es dada a un javanés, que hace una interpretación cultural explícita. Esta interpretación, presentada como una *nota de campo transcripta*, vincula la base de datos del libro con el acceso directo al punto de vista javanés. Al mismo tiempo, la cita logra una sutil fusión de las subjetividades nativa y etnográfica en un proyecto interpretativo común. El pasaje, a pesar de la inmediatez de su

“oralidad”, no está puesto entre comillas. Geertz explica en su apéndice (1960: 385-86) que reserva las comillas para traducciones más o menos literales, o cercanas a lo literal, de cosas realmente dichas. El pasaje en cuestión pues, no es una traducción exacta, sino en algún grado una reconstrucción. No es una enunciación hecha ni *por* un javanés específico ni *por* Clifford Geertz; cae en algún lugar entre el discurso directo y el indirecto, logrando una fusión retórica de puntos de vista. Es el enunciado de una persona\*\* etnográfica diciendo verdades *culturales*.

El pasaje, en el cual están presentes el que enuncia el discurso y la función empírica de una nota de campo, es una enunciación del conocimiento *javanés*. Hace lo que cualquier interpretación etnográfica “buena”: volver concretamente comprensible una costumbre o creencia difícil. Geertz seguramente lo eligió, en parte, por esta razón: para mostrar que sus datos empíricos eran un registro no sólo de sus observaciones sino también de las interpretaciones indígenas. Más adelante explícitamente argüirá que los hechos culturales son siempre ya interpretaciones (Geertz 1973: 3-30). Además, como la cultura está prefigurada como una totalidad compleja pero coherente, las interpretaciones javanesas no contradirán sistemáticamente las del etnógrafo de Java. Geertz dará cuenta de todas las interpretaciones que elige citar en *La religión de Java*. Y tal como hemos visto, las afirmaciones javanesas directas habrán sido, como notas de campo, ya seleccionadas, enfocadas, contextualizadas como enunciaciones “culturales”.

El libro comúnmente presenta a sus informantes como intérpretes que dan explicaciones lúcidas de sus creencias y actos, a menudo con un relativismo cultural loable: “No se cómo es en América, pero aquí...” (1960: 14). Además, como se ve en la primera nota de campo citada más arriba, el proceso de investigación es continuamente puesto de manifiesto: “Le pregunté”, “ella dijo”, luego “él dijo”, luego un paréntesis sobre sus antecedentes personales, y así sigue. Se podría objetar que

---

\*\* N. del T: en latín en el original.

las notas de Geertz pasan por alto mucho, que no contienen demasiado sobre los estados subjetivos del etnógrafo, que las interpretaciones informadas no entran muy a menudo en conflicto o contradicción, que un cierto tono “etnográfico” encubre todas las voces supuestamente individuales. ¿Pero cuántas etnografías (mucho menos las que fueron escritas a fines de la década del 50, en el auge del positivismo socio-científico norteamericano) pueden satisfacer tales objeciones? Lo que hace a las notas seleccionadas por Geertz en *La religión de Java* particularmente útiles para lo que me propongo aquí es la diversidad de formas en la que muestran la construcción de interpretaciones culturales como notas de campo. Los discursos javaneses y aquellos del etnógrafo (descripciones, traducciones, comentarios referidos al contexto) se fusionan o, aún mejor, se *orquestan* para producir descripciones ricas. Las notas de campo de Geertz podrán ser “más densas” que la mayoría. Pero las formas de seleccionar, narrar, contextualizar y traducir que vemos en ellas son en alguna medida practicadas por cualquier etnógrafo que se sienta a registrar y comienza a darle sentido cultural a las impresiones de un día agitado.

### Viajes con una máquina de escribir

Las notas de campo de Geertz son, por supuesto, cualquier cosa menos “crudas”. En el apéndice, nos cuenta que fueron cuidadosamente pasadas a máquina cada día. Se podría escribir un corto ensayo sobre las máquinas de escribir en el campo (y pronto, quizás, uno sobre procesadores de texto). Algunos textos nos ofrecen vistazos intrigantes. Cuando Jean Briggs (1970) es excluida por sus anfitriones esquimales Utku, encuentra consuelo en su máquina de escribir. Geertz representa las ambigüedades éticas del trabajo de campo a través de una lucha por una máquina de escribir con un informante javanés (1968: 152-155). Colin Turnbull revela en algún pasaje de *The Forest People* (1961), que tiene la máquina con él (y así nos fuerza a reimaginar sus aldeas mbuti, sumándole a la calma que

impregna el bosque los sonidos del tip tap de la escritura de las notas de campo). Para ilustrar mi tercera escena de escritura estuve a punto de elegir la famosa foto que aparece en la cubierta de este volumen: Mead y Bateson en la “habitación mosquito” Iatmul mirándose el uno al otro detrás de sus máquinas de escribir.

Este momento de ordenamiento inicial, la confección de un registro prolijo (ya sea pasado a máquina o escrito a mano) debe ser uno de los más cruciales en el proceso de trabajo de campo. La “buena información” debe ser materialmente producida: se vuelve un corpus distanciado y quasi-metódico, algo para acumular, preservar celosamente, duplicar, enviar a un consejero académico, anotar y referenciar, y más adelante selectivamente olvidar o manipular. Un sentimiento precioso, precario de control sobre las actividades sociales de inscripción y transcripción puede resultar de crear un texto ordenado. Esta escritura dista mucho de ser simplemente una grabación mecánica: los “hechos” son seleccionados, enfocados, interpretados inicialmente, pulidos.

La mayor parte del proceso de escritura es una actividad sedentaria. A diferencia de la narración oral, no puede ser hecha mientras se camina por un sendero. Volverse sobre la máquina de escribir implica un cambio de estado físico, un corte con los encuentros y percepciones multisensoriales, multifocales de la observación participante. La escritura de este tipo no está “situada” como el discurso o una historia narrada oralmente que incluye -o marca en la performance- el tiempo/espacio del momento y de la audiencia presentes. Antes bien, el momento presente es mantenido a raya para crear un relato portátil, recontextualizado. De maneras cruciales, este tipo de escritura es más que inscripción, más que el registro de una percepción o de un dato de la “evidencia”. Se lleva adelante un reordenamiento sistemático. Las notas de campo son escritas de una manera que cobrará sentido en otra parte mucho después. Algunas, como las notas incluidas en *La religión en Java*, incluso podrán pasar directamente a un libro publicado. Vuelto sobre la maquina de escribir

o el cuaderno, uno escribe para ocasiones alejadas del campo, para uno mismo años después, para un público profesional imaginario, para un profesor, para alguna figura compleja identificada con el destino último de la investigación. Enfrentarse a la máquina de escribir cada noche significa atraer a esos otros o alter egos. No debe sorprendernos pues, que la máquina de escribir, la lapicera o el cuaderno puedan, a veces, adoptar un aura fetichista.

Tal como hemos visto repetidamente, las notas de campo están enredadas en los escritos y las lecturas que anteceden, suceden y están por fuera de la experiencia de la investigación empírica. De esto emerge una cuestión fundamental. “El campo”, visto como un lugar de la escritura, “tiene una grieta”<sup>\*\*\*</sup>. Una vez que se complejizan e historizan las “notas” en “notas /de campo”, los límites del segundo término, campo, empiezan a hacerse borrosos. ¿Cómo está definido espacial y temporalmente el campo? ¿Puede uno, en rigor, registrar una nota de campo cuando no se está físicamente “allí”? ¿Puede una impresión recordada, inscripta por primera vez en la propia universidad, ser considerada una nota de campo? O, ¿qué decir acerca de la “descripción densa” que fue escrita no el lugar de investigación, sino durante una estancia en la ciudad capital del país anfitrión? Las notas de campo, por definición, se escriben “en” el campo. Pero con el incrementado ir y venir, las mejoras en el transporte global y la movilidad, ¿dónde empieza y dónde termina el campo? En verdad, la identidad misma de las “notas de campo” como un corpus separado depende de una espacialización cada vez más difícil de mantener, un conjunto históricamente específico de distancias, límites y modos de viajar. A medida que cambian las relaciones históricas y políticas de distintas partes del planeta, a medida que las culturas se interpenetran y que la etnografía se vuelve sobre su propia cultura, “el campo” se transforma evidentemente cada vez más en una construcción ideal.

Sería útil trazar una genealogía del término “campo”, tal como ha sido usado para designar un sitio de actividad profesional. Aunque esto

---

<sup>\*\*\*</sup> N. del T.: *leaks* en el original.

está más allá de mi alcance actual, vale la pena mencionar algunos puntos de partida (Bertrand Pullman [1988] desarrolla algunos de ellos en su análisis del término francés *terrain*). En varios discursos occidentales, “campo” se asocia a la agricultura, a la propiedad, al combate y a un lugar “femenino” por donde abrirse paso, para penetrar, explorar y mejorar. Naturalistas, geólogos, arqueólogos, etnógrafos, misioneros y oficiales militares han compartido la idea de que sus actividades empíricas, prácticas, se desenvuelven en este tipo de espacios. ¿Qué puntos en común y qué diferencias conectan a los conocimientos profesionales producidos a través de estas “prácticas espaciales” (De Certeau 1984)? ¿Qué es excluido por el término “campo”? El viajero moderno, a diferencia del etnógrafo, no tiene campo, sólo una ruta; no tiene un cuerpo de información sistematizada, sólo una narración. Los viajeros registran sus “descripciones” primarias en diarios, no en notas de campo. ¿Cómo se han constituido y mantenido estas diferencias profesionales y de género? ¿Cómo pudo un conjunto de prácticas ser codificado como “objetivo” y otro como “subjetivo”? Tales preguntas abren a un ámbito de investigación más amplio preocupado por la historia de los modos occidentales de viajar, ocupar y habitar. Dentro de esta historia general, la etnografía profesional aparece como una práctica espacial particular y puesta en cuestión.

Arjun Appadurai (1986: 337) ha planteado preguntas histórico/espaciales similares en cuanto a la articulación de la teoría.

Por lo menos desde la última parte del siglo XIX, la teoría antropológica siempre ha estado basada en la práctica de ir “a algún lugar”, preferentemente algún lugar geográfica, moral y socialmente, alejado de la metrópolis teórica y cultural del antropólogo. La ciencia del otro ha estado ineludiblemente atada a la idea del viaje a algún otro lugar. Pero la pregunta sobre qué tipo de otro lugar está complicadamente ligada a la historia de la expansión europea, a los caprichos de la pragmática colonial y postcolonial, a los gustos cambiantes de los hombres de letras occidentales. A su vez, los cambios en la teorización antropológica, influenciados de maneras escasamente comprendidas por estos cambiantes lugares de investigación, han influido las modas de los

viajes antropológicos. Los lugares (por ejemplo: áreas, emplazamientos, culturas, sociedades, regiones, aún civilizaciones específicas) son tanto los objetos de estudio antropológico como las conexiones críticas entre descripción y análisis en la teoría antropológica.

Las cuestiones planteadas aquí son de gran alcance y requerirán, tal como lo dijo Appadurai, un desarrollo considerable.<sup>9</sup> Sólo puedo sugerir, al pasar, cómo afectan a los *topos* de las notas de campo. El punto decisivo de Appadurai es que descripción y análisis están sistemáticamente enlazados (y distinguidos) por *espacializaciones* históricas específicas.

Desde esta perspectiva un corpus llamado notas *de campo* cumple la función de cosificar y naturalizar un “lugar” para mantenerlo separado de las diversas operaciones de teorización, ficcionalización y redacción que convencionalmente ocurren en algún otro lugar. La tan poco revisada distinción, entre “notas de campo” y otras formas de escritura etnográfica (el diario íntimo; o las cartas a los familiares; u otros estilos de escritura más abiertamente analíticos, interpretativos o explicativos) sirve para constituir y proteger un “objeto” de estudio circunscrito (limitado), un conjunto de hechos culturales textualizados que constituirán una base relativamente estable para la interpretación y la teorización, aún mucho después de que la investigación de campo se haya realizado. Este corpus espacialmente definido resiste la historicidad de los procesos de escritura y reescritura a largo plazo que conlleva la realización de una etnografía. Sin embargo -una vez que es reconocida- la ineludible temporalidad de la escritura y la reescritura despliega espacializaciones sincrónicas. Y desdibuja las fronteras convencionales que separan, por ejemplo, las “notas de campo” de la “redacción” final.

El corpus problemático, la convención disciplinaria “notas de campo” tiende a disolverse dentro de procesos más generales de escritura -inscripción, transcripción y descripción. Y a medida que se

---

<sup>9</sup> Appadurai organizó un encuentro sobre el lugar en la práctica y teoría antropológicas en la reunión de la Asociación Antropológica Americana de diciembre de 1986. Muchos de los trabajos allí presentados aparecen en *Cultural Anthropology* 3 (Febrero de 1988).

cuestiona la especificidad de la escritura que se hace en el “campo”, uno es llevado a enfrentar las formas en que una ciencia cultural define y mantiene su objeto de estudio. He sugerido que la etnografía – una práctica fusionada, después de 1920, con el trabajo de campo académico- tendió a construir su objeto como algo a ser *descripto*. Existen alternativas. Un paradigma dominante de la *transcripción* (más cercano a las prácticas de Boas y Lowie, por ejemplo) construye al otro filológicamente, como una colección de discursos que requieren traducción y exégesis.<sup>10</sup> O una etnografía menos preocupada por diferenciarse de la escritura de viajes “subjetiva” podría adoptar una actitud abiertamente *inscriptiva*, registrando las situaciones circunstanciales de un sujeto que percibe, interpreta, anotando acontecimientos y enunciaciones como parte de una estancia pasajera de investigación. (De hecho, muchas etnografías recientes, autobiográficas y reflexivas, pueden verse como manifestaciones de un acercamiento entre los géneros etnográficos y de (relatos de) viaje.) He sostenido que los tres modos de escritura tienen lugar en el trabajo de campo. Pero han sido jerárquicamente organizados, bajo una retórica dominante de la descripción, de formas que ahora están siendo cuestionadas.

### Hacia una descentralización de la descripción

Las notas de campo citadas a lo largo de *La religión en Java*, son “descripciones” pasadas a máquina, construidas y reescritas. En verdad, contienen poca descripción en sentido estricto. (La descripción es una forma específica, más bien poco común, de escritura).<sup>11</sup> Pero su efecto global es descriptivo: seleccionan y condensan percepciones y afirmaciones de maneras que constituyen un todo incontestable y objetivo de interpretaciones, tanto indígenas como científicas. En el

---

<sup>10</sup> Las colecciones Walker mencionadas anteriormente son ejemplos recientes (ver también Evers y Molina 1987). Para una etnografía (escrita por un antropólogo y un lingüista) que combina descripción con exégesis textual extensiva, ver Bensa y Rivierre 1982.

<sup>11</sup> Ver en particular los trabajos de Hamon (1981) y Beaujour (1981).



proceso, las interpretaciones dejan de ser fundamentalmente debates, diálogos, transcripciones o inscripciones circunstanciales. He sostenido que la construcción de descripciones culturales “densas”, implica un *apartarse* de la inscripción y de la transcripción, hacia una forma diferente de escritura. La foto de Malinowski escenifica con bastante precisión este momento de alejarse del encuentro, del habla, de la participación y la observación para volverse sobre el escritorio, los cuadernos y la máquina de escribir. Una línea crucial –representada en la foto por el umbral oscuro entre el interior y el exterior de la carpa– debe ser mantenida, cruzada y vuelta a cruzar. Diversos rituales y conflictos rodean esta transición. Y tal como confirma la investigación de Jean Jackson, volverse hacia una escritura solitaria puede ser el foco de sentimientos fuertemente ambivalentes: “Te aleja de la acción” o “Te previene de convertirte en nativo”.

El proceso de investigación de campo, potencialmente, no tiene fin. Nunca se tienen suficientes conversaciones, ni se aprende suficientemente bien el idioma, ni se comprenden todos los ámbitos “ocultos” y emergentes de la vida indígena. Aún así, se debe llegar a una línea de base o corpus adecuado de hechos. La escritura de notas de campo descriptivas, “buena” información sobre un objeto cultural coherente, provee un cuerpo de conocimiento prefigurado para el desarrollo teórico. Este corpus textual (portátil y permanente) ofrece una base o punto de partida “empírico” convencional, en una situación en la cual, como insinúa Geertz, “se trata de interpretaciones sobre interpretaciones, sobre interpretaciones” (1973:29).

Pero las descripciones no son meramente interpretaciones. Ellas son construcciones retóricas *escritas*. Una nota de campo presentada por Geertz en su influyente ensayo sobre la “descripción densa” provee un ejemplo particularmente claro: la historia de Cohen, el mercader judío en el Marruecos colonial francés, quien encabeza una incursión contra los Bereberes y reclama 500 de sus ovejas como indemnización. Una irónica historia colonial repleta de toques conradianos (el capitán francés le dice a Cohen: “¡Si lo matan, es asunto suyo!”), la historia es

presentada como un fragmento “típico” del diario de campo de Geertz. Su cualidad narrativa, compuesta, es patente. Uno asume que deriva de la interlocución, narración y reescritura. Los acontecimientos tienen lugar en 1912, su fuente es un “informante” sin nombre. El fragmento del diario de campo – “citado en crudo, una nota en una botella” – nos posibilita *ver* los acontecimientos. Por ejemplo, después de que el conflicto se resuelve, una escena precisamente presentada:

Los dos grupos armados de beréberes se alinearon entonces, montados a caballo en dos extremos opuestos de la llanura, con el rebaño entre ellos; entonces Cohen con su negra vestidura, su sombrero y sus sueltas pantuflas, se metió entre las ovejas y comenzó a elegir una por una a su gusto, para resarcirse de los daños.

Aquí hay descripción. Pero, ¿quién vio esta escena? No fue Cohen. ¿El “informante”? ¿Su informante? O, como sospecho, ¿el etnógrafo sentado en su escritorio, uniendo y poniendo en orden apuntes y anotaciones, recuerdos, transcripciones del relato (o los relatos) que oyó?

Geertz cita esta “nota de campo” – obviamente compleja y literaria – para mostrar que la información etnográfica siempre es construcción de las construcciones de otras personas (“guiños sobre guiños sobre guiños”). Su argumento es importante y mordaz. Pero su reconocida fórmula para la etnografía, la “descripción densa”, es más ambigua. Puede ser leída tanto como una crítica oximorónica de la noción misma de descripción (“interpretaciones sobre interpretaciones sobre interpretaciones”) o puede ser tomada como una declaración de principios para una ciencia interpretativa (la cual describe, con complejidad hermenéutica, un objeto cultural). Al asociar la construcción etnográfica con la descripción, por más densa o problemática que sea, Geertz limita una crítica de potencial gran alcance, ya que la descripción inevitablemente sugiere una relación especular, representacional con la cultura. He argumentado que tal relación siempre está retóricamente (también histórica y políticamente)

mediada. La etnografía no puede, en la práctica, mantener una relación descriptiva constante con los fenómenos culturales. Puede mantener este tipo de relación sólo con lo que se produce en las notas de campo, y especialmente en los productos más “enfocados” de la escritura en el campo, aquellos de mi tercera escena. Otras formas de escritura, inscriptivas y transcriptivas, pueden registrar relaciones bastante diferentes con la gente, los discursos y los acontecimientos estudiados en el trabajo de campo. Demasiado a menudo se ha afirmado que la descripción, que es sólo una de las formas de escritura etnográfica, representa todo el proceso etnográfico. Sin embargo, ya se trate de escribir, escribir sobre, o redactar un informe final, el trabajo de la etnografía es intertextual, colaborativo y retórico. Es posible ser serio, veraz, atenerse a los hechos, ser minucioso, escrupuloso y referencial – sin sostener que se está describiendo algo.



Margaret Mead y Gregory Bateson en Nueva Guinea, 1938.

## BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun. 1986. Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28:356—61.
- Asad, Talal. 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In Clifford and Marcus 1986, 141-64.
- Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris: Le Seuil.
- Beaujour, Michel. 1981. Some Paradoxes of Description. *Yale French Studies* 61:27-59.
- Bensa, Alban, and Jean Claude Rivierre. 1982. *Les chemins de l'alliance; L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris: Société d'Etudes Linguistiques et Anthropologiques de France.
- Bloom, Harold. 1975. *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press.
- Bowen, Elenore Smith [Laura Bohannan]. 1954. *Return to Laughter*. New York: Anchor Books.
- Briggs, Jean. 1970. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 1:118-46.
- . 1986a. Introduction: Partial Truths. In Clifford and Marcus 1986, 1-26.
- . 1986b. On Ethnographic Allegory. In Clifford and Marcus 1986, 98-121.
- Clifford, James, and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohn, Bernard. 1981. Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement, *Journal of Interdisciplinary History* 12:227-52.
- Crapanzano, Vincent. 1977. The Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2:69-73.

- Davis, Natalie. 1981. Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past. *Journal of Interdisciplinary History* 12:267-75.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Defert, Daniel. 1983. La collecte du monde. In *Collections passion*, ed. Jacques Hainard and Roland Kaehr, 17-31. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie Neuchâtel. [Trans. in *Dialectical Anthropology* 7 (1982).]
- . 1984. Un genre ethnographique profane au XVe siècle: Les livres d'habits (Essai d'ethno-iconographie). In *Histoires de l'anthropologie XVI-XIX siècles*, ed. Britta Rupp-Eisenreich, 25-42. Paris: Klincksieck.
- Dumont, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1971. Sources, with Particular Reference to the Southern Sudan. *Cahiers d'Etudes Africaines* 11:129—71.
- Evers, Larry, and Felipe S. Molina. 1987. *Yaqui Deer Songs: Maso Bwikam*. Tucson: Sun Tracks and University of Arizona Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other; How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: Free Press.
- . 1968. Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States. *Antioch Review* 27:139—58.
- . 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Hamon, Philippe. 1981. *Introduction à l'analyse du descriptif*. Paris: Hachette.
- Kristeva, Julia. 1969. *Semiotique: Recherches pour une sémantique*. Paris: Le Seuil.
- Larcom, Joan. 1983. Following Deacon: The Problem of Ethnographic Reanalysis, 1926-1981. In Stocking 1983, 175-95.

- Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Maud, Ralph. 1989. The Henry Tate-Franz Boas Collaboration on Tsimshian Mythology. *American Ethnologist* 16:163—68.
- Pratt, Mary Louise. 1986. Field Work in Common Places. In Clifford and Marcus 1986, 27-50.
- Pullman, Bertrand. 1988. Pour une histoire de la notion de terrain. *Gradhiua* 5:21-30.
- Ricoeur, Paul. 1971. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. *Social Research* 38:529-62.
- Rosaldo, Renato. 1986. From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. In Clifford and Marcus 1986, 77-97.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stocking, George, ed. 1983. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. History of Anthropology i. Madison: University of Wisconsin Press.
- Thomas, Keith. 1963. History and Anthropology. *Past and Present* 24:3-24.
- Thornton, Robert. 1983. Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920. *Man* 18:502-20.
- . 1985. "Imagine Yourself Set Down ...": Mach, Conrad, Frazer, Malinowski, and the Role of Imagination in Ethnography. *Anthropology Today* I (5):7-14.
- . 1988. The Rhetoric of Ethnographic Holism. *Cultural Anthropology* 3:285-303.
- Turnbull, Colin. 1961. *The Forest People*. New York: Simon & Schuster.
- Walker, James R. 1917. *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*. Anthropological Papers 16; pt. i. New York: American Museum of Natural History.

- . 1980. *Lakota Belief and Ritual*, ed. Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1982. *Lakota Society*, ed. Raymond J. DeMallie. Lincoln: University of Nebraska Press.
- . 1983. *Lakota Myth*, ed. Elaine A. Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.
- White, Hayden. 1973. *Metahistory*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- . 1978. *Tropics of Discourse*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.