

# João Pessoa - Número Três - Dezembro de 2001

## Por una antropología del "entre"

L. Nicolás Guigou  
Ruben Tani

*Dpto. de Antropología Social y Cultural,  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.*

### Invención

En la dilatada episteme moderna, la emergencia del pensamiento antropológico consigue completar aquella "extraña figura del saber que llamamos el hombre" <sup>1</sup> mediante una duplicación de la mirada: acotación de la mirada en la unidad e inscripción de un nombre (los nuers, los uruguayos, las mujeres); y, bajo el resguardo de la acotación, la nominación (sea mediante la reproducción de la nominación sugerida por el "nativo", sea invocando desde un metalenguaje imposible, la captación de dicha unidad).

Resulta así que la ratio occidental se inventa - o bien termina una de sus invenciones - a través de la llegada oportuna de una alteridad radical que viene a confirmar, con todo, sus límites y su continente.

Lo Otro se desliza, desde la monstruosidad y el abismo, a extraños **otros** que si bien heredan esa impronta abisal y monstruosa, también se integran a esa pretenciosa centralidad "humanizada" del conocimiento.

Recuperación del exotismo, se hila así una identidad nucleadora que a su vez es pasible de distribuciones acotadas, pasible en fin de *etnologización* u *antropologización*, en múltiples peculiaridades culturales. Pero también pérdida en doble movimiento, en la medida que la antropología confirma la mencionada figura del saber para disolverla.

La centralidad que se manifiesta como objeto y sujeto del saber, deviene en espacio de antropologización a partir de la propia dislocación y descentramiento de ese espacio, de tal modo que

*"...la etnología sólo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea - y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos- ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc."*  
(Derrida, 1989: 387-388)

Pero la emergencia de un espacio antropológico, que deberá dar cuenta de un otro tiempo y espacio - más que *diferir*, hacer categorialmente sincrónica nuestra espacio-temporalidad hasta establecer un universal abstracto e incluyente -, sólo podrá establecerse desde esa centralidad ya trazada en el espacio antropologizado que postula una suerte de *hominización* del saber.

Es desde esa centralidad que se duplicarán otras centralidades atrapadas bajo el manto de la identidad. Intención ya corrompida desde el inicio, en la medida que los efectos de realidad de la ficción del centro, que permiten el quehacer antropológico, apenas anunciada su voluntad de existir, no dejarían de mostrar su "coherencia en la contradicción" <sup>2</sup>.

Y a medida que la ausencia de centro se instala como sospecha vívida, la mirada antropológica procura rearmarse bajo otro juego.

Búsqueda de certezas que procuran una centralidad en plural, un susurro mitopoético en el cual se hace posible las hazañas de la antropología del bricoleur.

### **El extraño caso del Dr. Malinowski**

La postulación de la representación de la presencia - o bien el descubrimiento de una trama de las estrategias de la representación - surge desde los lugares más inesperados. Pero al final: ¿de dónde debería salir? La escenificación escritural de la metafísica de la presencia muestra sus propios pliegues y repliegues como un programa que insinuara fallas, aunque lo que nos muestra es, por cierto, una tradición.

De esta manera, si los análisis del momento posmoderno en la antropología debieron de empezar por hacernos observar que la construcción de la antropología moderna se debía a un doble juego de ausencia y presencia (el ejemplario malinowskiano: muestro la etnografía, silencio mis diarios "íntimos"); por cierto la trama del doble juego se muestra de forma inesperada (¿pero por qué inesperada si es parte de la tradición, digamos de todo ese corpus de lo que se puede pensar?) en otra parte, muy lejos. Tan lejos como Talcott Parsons.

Al parecer, Parsons consigue resumir toda la antigua querrela posmoderna contra Malinowski, en su ensayo "*Malinowski y la teoría de los sistemas sociales*". En un pasaje de este trabajo, Parsons recompone la escena escritural malinowskiana de la siguiente manera:

*"Dentro de ciertas esferas, el "salvaje", como Malinowski gustaba de llamarlo, era tan realista y racional como cualquier europeo moderno, poseía un conocimiento empírico considerable del mundo en que vivía y lo aplicaba de un modo enteramente racional para satisfacer sus necesidades. Pero, al mismo tiempo, la autenticidad y la seriedad de su creencia en la eficacia del ritual, en la necesidad de realizar ritos mágicos en determinadas ocasiones y en la verdad de los rituales religiosos con inclusión de los mitos expresados en ellos, era para Malinowski un dogma central. Era necesario aceptar la realidad y la importancia de los dos aspectos de la conducta del primitivo.*

*En cierto sentido, pues, el problema de Malinowski fue el de hacer ambos tipos de conducta humanamente comprensibles a los europeos contemporáneos, usando para ello una determinada teoría de función."* (Parsons, 1997: 64-65)

Creemos que lo largo de la cita se justifica. Parsons establece justamente las estrategias de representación de Malinowski.

Esa "determinada teoría de función" no funge ya como una forma de representación de los nativos ni como un ejercicio de traducción cultural, sino que confirma uno de los límites de la representación (escena de la ratio occidental) desde donde se puede augurar un centro; o bien una nueva modalidad de sustancialización de la centralidad de unos y otros. Identidad entonces del europeo medio, identidad también de los "salvajes".

Puede en principio que resulte extraño que se haga referencia a la teoría de Malinowski. En particular porque se ha hablado mucho de su pre-teoricidad, de su porfía ultra-empirista. En ese sentido, el juicio de Evans-Pritchard resulta aplastante:

*"Lo que Malinowski denomina teoría no es en absoluto teoría, sino una guía para la recolección y la ordenación de datos, un vade mecum para el investigador de campo, un prolijo Notas y dudas."* (Evans-Pritchard, 1987: 254)

Se podría comparar esta drástica evaluación en oposición a la de Firth, quien sostiene que para el antropólogo polaco

*"... los hechos carecían de sentido sin teoría, y cómo cada uno de ellos - teoría y hechos - no podían sino ganar en significación, poniéndolos conscientemente en mutua relación."* (Firth, 1997: 2)

Nuevamente la ausencia y la presencia. Pero, una vez más, la ausencia y la presencia no hacen más que remitir a la metafísica de la presencia.

El problema no es, pues, una "ausencia" de teoría, sino la escenificación de la teoría, la modalidad de inscripción de la misma en las representaciones escenográficas "a la Malinowski". (Que implica al mismo tiempo el cierre de toda representación, o bien digamos los límites de la búsqueda de completud de un Occidente mítico. Daría la impresión que lo Otro llevado a su límite - ahora, en "clave etnográfica"- devuelve a lo Mismo del etnógrafo, aunque bajo el doblez de la escisión) <sup>3</sup>.

El "efecto-teoría" queda aquí encastrado en la emergencia - y consolidación - de una plétora de códigos de escrituras, prácticas e imágenes. Habrá que buscar la línea de fuga (¿línea de muerte?) que es la de la ratio occidental. La escisión se manifiesta en la representación que esconde no una verdad a develar, en todo caso, un ocultamiento: exorcizar las conductas comprensibles a los "europeos medios" implica pensar desde esa medianía normalizadora (normatizadora) en la cual los salvajes devienen en salvajes y los europeos medios en los agentes de comprensión a partir de la ficción de un centro.

Si la escisión asegura la "normalidad/ normativa" de ese europeo imaginado (que puede interpretar y comprender al salvaje imaginario), también deberá producir a la mediación *fundacional* o bien la *fundación* de parte de la antropología moderna.

Fundación con encuentros de varios mundos: siguiendo a Clifford (1998), Malinowski, con su polaca lengua materna y el inglés que le permitió *hablar y escribir* como antropólogo. Percudiendo la segmentaridad lineal, chirría la línea de fuga (segmento-matrimonio, segmento Academia) <sup>4</sup> con

*"... o erotismo e com a violência (...) A língua interveniente em Malinowski era o kiriwiniiano, associado a uma certa exuberância em excesso lúdico (que Malinowski apreciava e retratou simpaticamente em seus relatos dos rituais do kula e dos costumes sexuais) e também às tentações eróticas das mulheres trobriandesas."* (Clifford, 1998: 111)

Exceso de códigos para alguien que debía construir uno de los límites de la episteme moderna: establecer las posibilidades de visibilidad mostrando la visibilidad de las cosas.

En el ejercicio de asunción de la representación, en la técnica *moderna* de

traducción del salvaje al civilizado, Malinowski generará máquinas textuales que deberán trabajar de forma separada, dejando de manera inevitable huellas que ahondar en algo más que la dicotomía y el escándalo que surge al salir a la luz sus Diarios (publicados en 1967), mácula imborrable en la figura aséptica del antropólogo científico y del ejemplar trabajador de campo.

Al final, con sus variaciones geográficas y temporales, una imagen de la consabida escisión:

A) Diario de campo en Melanesia (orig. 1914-1915)

*"Hoy, lunes, 20-9-14. Tuve un extraño sueño; homosex. , con mi propio doble como pareja. Extrañas sensaciones homoeróticas; la impresión de ir a besar una boca como la mía, un cuello torneado igual que el mío, una frente idéntica a la mía (vista de perfil). Me levanté cansado y me recompuse lentamente."* (Malinowski, 1989: 41)

B) Los Argonautas del Pacífico Occidental (1922)

*"Nuestras consideraciones indican, pues, que la meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías:*

*1) La organización de la tribu y la anatomía de su cultura deben recogerse en un esquema preciso y claro. El método de documentación concreta estadística es el medio que permite construir tal esquema.*

*2) Dentro de este entramado hay que insertar los imponderables de la vida real y el tipo de comportamiento.*

*Esos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena.*

*3) Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en el corpus inscriptionum, exponente de la mentalidad indígena. Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo."* (Malinowski, 1995 :41)

### **La realidad está en otra parte**

El abandono de la receta escritural malinowskiana - o de otros formatos del quehacer antropológico atentos a la visibilidad - tendrá su contrapunto más álgido en la revuelta "anti-empirista" estructuralista.

Detrás del abanico abigarrado de culturas (inventario o Leach con sus consejos de dejar de cazar mariposas) se buscó la invariante y la matriz de la invariante: el inconsciente.

"Yo es otro", clama Rimbaud, y el oído atento del antropólogo empieza a preocuparse por borrar indicadores culturales, dejando a salvo las representaciones (señales) emblemáticas, siempre y cuando se consideren "arbitrarios culturales".

También en la huida (no fuga) se afirmará:

*"La identidad es una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real."* (Lévi-Strauss, 1981: 369)

Nada de sustancias. Aunque, de todas maneras, el efecto logocéntrico no se salva por sus atributos de virtualidad. Toma otro lugar: una invariante detrás de la dispersión y variedad cultural conformada por leyes de estructura de carácter intemporal:

*"En relación con el acontecimiento o la anécdota, estas estructuras - o para ser más exactos, estas leyes de estructuras - son verdaderamente intemporales (...). El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos el inconsciente (...). El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes (...). El inconsciente (...) es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan." (Lévi-Strauss, 1987: 226)*

La formulación de este inconsciente, último intento fundacional universalista, es la forma acabada de la nominación (la paradoja de la nominación sin nombre)<sup>5</sup>, al mismo tiempo que augura una época (la nuestra) en la cual muchos

*"... desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia y que sólo puede hacerlo, como resultado necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad." (Derrida, 1989: 401)*

Bien podría decirse que aquel rostro de arena citado por Foucault ya fue borrado por el mar, dejando lugar a

*"... la afirmación nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa." (Derrida, 1989 :400)*

Si este siglo será deleuziano (como lo profetizaba Foucault), una antropología del "entre" (o bien una antropología del devenir), ya es una antropología de la fuga y de la velocidad. Un nomadismo capaz de fugarse - justamente fugarse - de cualquier centralidad cierta. Dinamitar, por tanto, los mismos postulados de una antropología que procure el sentido y su máscara (identidad), al mismo tiempo que sabemos que **no podemos más que trabajar "entre" el sentido y sus cristalizaciones.**

Una antropología del "entre" es un ejercicio antimimético por lo menos de tres maneras:

a) no me identifico conmigo mismo. No me vuelvo un "intelectual orgánico" de mí mismo (*"Verdaderamente la escritura no tiene su finalidad en sí misma, pero precisamente porque la vida no es algo personal"* [Deleuze, 1980: 59])

b) no me identifico miméticamente con los sujetos que investigo ni tampoco con **los otros**, enmarcados y producidos en tanto que **otros**:

*"El mimetismo es un mal concepto, producto de una lógica binaria, para explicar fenómenos que tienen otra naturaleza. Ni el cocodrilo reproduce el tronco de un árbol, ni el camaleón reproduce los colores del entorno. La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de su color, rosa sobre rosa, ese es su devenir-mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar su ruptura, su*

*propia línea de fuga, llevar hasta el final su 'evolución paralela'.*" (Deleuze & Guattari, 1988:16)

c) una antropología del "entre" es una antropología del movimiento. Varias intensidades donde la velocidad no es necesariamente equiparable a la velocidad de la escritura (la etno-ficción del "Informe de Brodie" de Borges puede ser un ejemplo).

Y el "entre" más que conformarse en un "entre" inter-subjetivo, o bien un punto equidistante entre dos centros (investigador/ investigado), o en "espíritu humano" en pleno movimiento (metáfora del inconsciente), evoca sin representar.

Un espacio que parece vacío porque apenas hemos comenzado a experimentar sobre las modalidades de la evocación <sup>6</sup>.

Se han dicho muchas cosas del "entre". Peculiar vacío que significa:

*"No estamos ya ni siquiera autorizados a decir que "entre" sea un elemento puramente sintáctico. Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamiento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición."* (Derrida, 1975:335)

Un vacío, no ontologizado, sin centro o centralidades, sin identidades con nombre propio. Nada de centros, ni mediaciones, ni intermediaciones:

*"Encontramos personas (y a veces sin conocerlas ni haberlas visto jamás), pero también movimientos, ideas, acontecimientos, entidades. Y aunque todas estas cosas tengan nombres propios, el nombre propio no designa ni a una persona ni a un sujeto. Designa un efecto, un zig-zag, algo que pasa o que sucede entre dos como bajo una diferencia de potencia: "efecto Compton", "efecto Kelvin". Es lo mismo que decíamos para los devenires: no es que un término devenga el otro, sino que cada uno encuentra al otro, un único devenir que no es común para los dos, puesto que nada tienen que ver el uno con el otro, sino que está entre los dos, que tiene su propia dirección, un bloque de devenir, una evolución a-paralela. Eso es precisamente la doble captura, la abeja. Y la orquídea: nada que esté ni en una ni en otra, aunque pueda llegar a intercambiarse, a mezclarse, sino algo que está entre las dos, fuera de las dos, y que corre en otra dirección."* (Deleuze & Parnet, 1980: 11)

## Bibliografía

- CLIFFORD, James. **A experiênciã etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil mesetas**. Valencia: Pre-textos, 1988.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Diálogos**. Valencia: Pre-textos, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *"La doble sesión"*. In: **La diseminación**. Madrid: Fundamentos, 1975.
- DERRIDA, Jacques. *"La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas"*. In: **La escritura y la diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. **Historia del pensamiento antropológico**. Madrid: Cátedra, 1987.
- FIRTH, Raymond. *"Introducción: Malinowski como científico y como hombre"*. In: FIRTH, R.; LEACH, E.R.; MAIR, L. et al. **Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski**. México D.F: Siglo XXI, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas**. Madrid: Siglo XXI, 1999.

- GUIGOU, L. Nicolas. *"De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay: algunos aspectos teóricos"*. In: ROMERO, Sonia (comp.). **Anuario de antropología social y cultural en Uruguay**. Montevideo: Dpto. de Antropología Social/ F.H.C.E./ Universidad de la República, 2000. *"De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay: algunos aspectos teóricos"*. **Diverso - Revista Electrónica de Antropología Social y Cultural del Uruguay**, Montevideo - Uruguay, n. 3, dec. / 2000. Disponible en: <http://www.educar.org/revistas/diverso/>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **La identidad**. Barcelona: Petrel, 1981. *"La eficacia simbólica"*. In: **Antropología estructural**. Barcelona: Paidós, 1987.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western Pacific**. London: Routledge and Kegan Paul, 1922. **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. **Diario de campo en Melanesia**. Madrid: Júcar, 1989. **Los argonautas del Pacífico Occidental**. Barcelona: Península, 1995.
- PARSONS, Talcott. *"Malinowski y la teoría de los sistemas sociales"*. In: FIRTH, R.; LEACH, E.R.; MAIR, L. et al. **Hombre y cultura: la obra de Bronislaw Malinowski**. México D.F.: Siglo XXI, 1997.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & ECKERT, Cornelia. *"A memória como espaço fantástico"*. Diverso - Revista Electrónica de Antropología Social y Cultural del Uruguay, Montevideo - Uruguay, n. 2, ago. / 2000. Disponible en: <http://www.educar.org/revistas/diverso/>.
- STOCKING, George W. *"The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski"*. In: **Observers observed: essays on ethnographic fieldwork**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- TANI, Ruben. **La teoría antropológica de Lévi-Strauss y Malinowski a Foucault**. Montevideo: Dpto. de Antropología - F.H.C.E./ Publicaciones Universitarias, 2000.
- TYLER, Stephen A. *"La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto"*. In: REYNOSO, Carlos (comp.). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. México D.F.: Gedisa, 1991.

## Notas

1) Foucault, en relación al umbral que nos separa del pensamiento clásico y conforma(ba) nuestra modernidad escribirá:

*"... lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por primera vez esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas. Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies."* (Foucault, 1999:9-10)

2) *"Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo"* (Derrida, 1989: 384).

3) Escaparse de esa doblez no parece tan fácil como enunciarlo. Tan complejo como huir de la escisión logocéntrica:

*"En el ámbito de la discusión de la antropología posmoderna se pone en cuestión el etnocentrismo de la escritura y el lugar del observador, temas que tienen que ver con la objetividad de la descripción y la coherencia del constructo teórico, que debería traducir la voz del otro. Sin embargo los antropólogos posmodernos comienzan a reconocer que la desconstrucción de Derrida se aplica al discurso de la filosofía - a ciertos filosofemas de la cultura humanística y científica occidentales - pero tienen problemas para producir una crítica más descentrada que respete la diversidad "* (Tani, 2000:10-11).

4) *"Estamos segmentarizados linealmente, en una línea recta, líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un «proceso»: apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio, la escuela nos dice, «Ya no estás en familia», el ejército dice, «Ya no estás en la escuela» ..."* (Deleuze & Guattari, 1988:214).

5) Nominación pues liminal, y una de las "entradas" a la problematización del nombre propio:

*"Porque no hay totalidad ni totalización, ni tampoco representación e identificación que pueda augurar la completud (...). El anti-logocentrismo práctico consiste justamente en comprender que la violencia simbólica (productora y producto de identidades varias) trata como primera operativa de anudar mapa y territorio. Así, por fuerza, toda identidad es de por sí incompleta, y no por poseer un potencial a completar en el transcurrir del tiempo. Porque la topología salvaje (extraña convivencia de Teseo y el Minotauro, de la Esfinge con Edipo) no se agota en las cadencias del nombre propio."* (Guigou, 2000: 33)

6) *"Lo importante de «evocar» en vez de «representar» es que eso libera a la etnografía de la mimesis y de un modo inapropiado de retórica científica que extraña «objetos», «hechos», «descripciones», «inducciones», «generalizaciones», «verificación», «experimento», «verdad» y conceptos como esos que, excepto como*

*invocaciones vacías, no tienen paralelos ya sea en la experiencia del trabajo de campo etnográfico o en la escritura de etnografías" (Tyler, 1991: 305).*