

## La antropología de lo ordinario o la otra manera de habitar el mundo antropológico\*

Éric Chauvier  
 Université de Bordeaux 2

Es el principio de una conversación al borde del río Nyanding sobre un tema que no está libre de tinieblas, pero que, con un poco de buena voluntad, puede aclararse pronto.

Edward E. EVANS-PRITCHARD

1. EVANS-PRITCHARD: ¿Quién eres?
2. CUOL: Un hombre.
3. EVANS-PRITCHARD: ¿Cuál es tu nombre?
4. CUOL: ¿Quieres saber mi nombre?
5. EVANS-PRITCHARD: Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.
6. CUOL: Muy bien. Yo soy Cuol. ¿Cuál es tu nombre?
7. EVANS-PRITCHARD: Mi nombre es Pritchard.
8. CUOL: ¿Cuál es el nombre de tu padre?
9. EVANS-PRITCHARD: El nombre de mi padre es también Pritchard.
10. CUOL: No, eso no puede ser verdad. No puedes tener el mismo nombre que tu padre.
11. EVANS-PRITCHARD: Es el nombre de mi linaje. ¿Cuál es el nombre de tu linaje?
12. CUOL: ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?
13. EVANS-PRITCHARD: Sí.
14. CUOL: ¿Qué harás si te lo digo? ¿Lo llevarás a tu tierra?
15. EVANS-PRITCHARD: No quiero hacer nada. Quiero saberlo solamente ya que vivo en vuestro campamento.
16. CUOL: Nosotros somos Lou.
17. EVANS-PRITCHARD: No te pregunté el nombre de vuestra tribu. Eso lo sé. Te he preguntado el nombre de tu linaje.
18. CUOL: ¿Y por qué quieres saber el nombre de mi linaje?
19. EVANS-PRITCHARD: No quiero saberlo.
20. CUOL: Entonces, ¿por qué me lo preguntas? Dame tabaco.

Este célebre diálogo entre Evans-Pritchard y Cuol está incluido en la obra *Los nuer* en las páginas 27 y 28 de la edición francesa. El autor no da la fecha. La escena se desarrolla sin duda en el curso de la primera expedición del antropólogo británico, durante el año 1930. Esta entrevista ha sido objeto de múltiples exégesis, sobre todo de parte de Benetta Jules-Rosette.<sup>1</sup> La antropóloga reconoce el relato de un fracaso en la obtención de informaciones por partida doble en el intercambio de posiciones rituales entre Cuol y Evans-Pritchard: “El objeto de valor del etnógrafo, el nombre del linaje de Cuol, es abandonado

a favor del equilibrio de la interacción”. Este análisis acentúa el hecho de que, durante el intercambio, “el objeto de valor” del etnógrafo constituye también, sobre todo, un “objeto de valor lingüístico”. El juego del intercambio no es inicialmente una categoría relativa al parentesco, como aquellas que encontraremos más tarde en la obra teórica, sino indudablemente una palabra comprendida en las circunstancias singulares y concretas de su enunciación. El cuadro etnográfico tal como se nos presenta, se encuentra desplazado hacia un cuadro de análisis de tipo lingüístico. B. Jules-Rosette aporta enseguida una explicación respecto al contenido del “objeto de valor” del investigador: “Hay que subrayar que los linajes para los nuer representan lazos políticos y militares. Los linajes esconden entonces, en cierto modo, secretos militares. Enseguida hay que constatar que este diálogo ilumina un juego de saber y de dominación. El saber es, otra vez, el poder. Finalmente este diálogo revela un intercambio de dones, de anticipaciones e informaciones. La conversación entre Evans-Pritchard y Cuol es un ejemplo de antropología dialógica errada”. El intercambio es efectivamente “malogrado” en la medida en que Evans-Pritchard no puede obtener, de parte de su informante, el nombre de su linaje. Esta interpretación de un fracaso etnográfico puede sin embargo parecer insuficiente si consideramos que está irremediamente ligado a la co-presencia de Evans-Pritchard y de Cuol. Desde este punto de vista, apunta a eso que los lingüistas pragmáticos llaman una “ruptura de espera conversacional” (Gumperz, 1989, 66): el antropólogo espera una información en el proceso de comunicación, y por un conjunto de razones que conviene identificar, es imposible que esto suceda. Tal observación no tiene nada de extraordinario. Leyendo la transcripción de esta conversación, cualquier lector, especialista o no, puede sentir una abundancia de índices y ciertas interpretaciones a verificar. Siendo él mismo un locutor, por un juego de empatía, no puede presumir que el antropólogo y su testimonio no están, como él, dotados de estrategias discursivas y de un “capital comunicativo” (Bourdieu, 1973). Ahora bien, bajo la pluma de Evans-Pritchard, tales informaciones relativas a eso que, en el cuadro de una conversación ordinaria permite analizar e interpretar las palabras intercambiadas, parecen inutilizables, y efectivamente no-utilizadas. Si bien el lector tiene la impresión de que esos dos seres que conversan cerca del río Nyanding no están constituidos como él, que ellos no son locutores produciendo realmente actos del lenguaje, sino avatares, dicho de otra manera las apariencias tomadas por individuos en un universo virtual, y en lo sucedido en la *mimesis* del texto antropológico. Los locutores son reducidos a posturas estereotipadas: observar la situación para el occidental, perturbarla para el africano. Si la interpretación de las situaciones es algunas veces simple en antropología, aún falta reportar los indicios que lo demuestran. Ahora bien, no hay nada de esto aquí; al final, aunque el contexto este lleno de elementos interpretativos obviados, el lector es capaz de no reconocer ahí más que una prueba del “mal espíritu nuer”.

La fabricación de locutores-avatar despierta dos interrogantes. La primera muestra la posibilidad de una impostura epistemológica: ¿por qué atenerse aquí a la interpretación de un fracaso etnográfico a pesar de que deja entrever, a sus espaldas, que está abusivamente reducida a una experiencia de comunicación posiblemente más rica si fuera analizada con sus índices dejados en la sombra? La segunda interrogación supera esta consideración epistemológica para aferrarse a la eventual violencia política relativa a un cuadro comunicacional constituido por avatares observantes y observados: qué hay de profundamente ignorado, y qué, si hubiera sido restituido, habría podido hacernos pensar de otra forma la relación con el otro observado.

## La co-temporalidad

La obra de Johannes Fabian constituye una aportación analítica y crítica irrefutable a las dos cuestiones planteadas. Concibiendo la negación de un tiempo compartido entre el observador y sus testigos como una impostura subrepticia pero casi-generalizada en antropología, resulta que la legitimidad de la disciplina recae sobre una naturalización abusiva del tiempo, con la intención de facilitar la promoción, también abusiva, de un tiempo de la racionalidad y de la objetividad. Fabian anota que esa vuelta de fuerza dialéctica no ha sido verdaderamente cuestionada en el seno del mundo académico, toda la historia de la antropología descansa sobre un alocronismo,<sup>2</sup> esta “tendencia persistente y sistemática a colocar el referente de la antropología en otro tiempo que el presente del productor del discurso antropológico” (2006, 72). Lo que está en juego en la demostración de Fabian no es tanto desmontar la incoherencia metodológica del alocronismo como de poner al día sus implicaciones políticas. Si ese rechazo a acordar una co-temporalidad a los pueblos observados toma un giro particularmente manipulador cuando se trata de “sostener el nuevo régimen del colonialismo a distancia”, por extensión, quitar al otro el derecho al tiempo compartido de la investigación vuelve a ejercer sobre él una dominación de principio. Aquí, Evans-Pritchard deniega toda soberanía a los nuer, los cuales se convierten, desde el punto de vista del lector, en objetos de conocimiento *stricto sensu*, dicho de otra manera entidades manipulables y controlables. Si toda observación es política comprometiendo *sui generis* la cuestión de la repartición del poder, ésta no deja sitio a las ambigüedades en cuanto al lugar que ocupan los nuer. Cuol es una muestra antihistórica de un pueblo desclasado. La negación de co-temporalidad presenta la particularidad de no poder ser impuesto más que por la fuerza, ahogando un uso esquizogénico<sup>3</sup> del tiempo que no se va sin dejar pruebas irrefutables en cuanto a la práctica alocrónica. Para Fabian, convendría al contrario, reintroducir en el análisis final de la antropología una praxis comunicacional, dicho de otra manera ese tiempo intersubjetivo entre dos individuos en los cuales las motivaciones, los estatutos y los roles sociales construyen y dan sentido a sus juegos de interlocución. Entre el antropólogo y sus testigos, se trata siempre de co-construir una comunicación. Si regresamos a la conversación entre Cuol y Evans-Pritchard, la contribución de Fabian resulta bastante importante: los dos comparten el mismo tiempo: el de una investigación construyéndose en el borde de un río. Ésta sería la aportación de esta crítica: reanudar la idea de que en antropología no hay siempre, en el fondo, más que conversaciones. Se trata de reconocer y de volver a dar un marco temporal a esta conversación, marco que Evans-Pritchard, formando parte institucional del alocronismo, pasa en silencio para convertir la situación en un problema metodológico y atemporal: la dificultad para obtener una información teórica porque, *in extenso*, los nuer rechazan las estrategias para resistir al antropólogo *de todo tiempo*, es decir, desde el punto de vista de un *tiempo indefinido*, que no es más que una *ficción del tiempo científico*. Los detalles comunicacionales que caracterizan esta conversación a orillas del río Nyanding podrían en este caso, gracias a Fabian, encontrar una justificación teórica a su *inserción* en el texto final del antropólogo.

Una vez reconocida la impostura epistemológica que contiene este diálogo, queda restituir los elementos contextuales de una comunicación en la cual las ambigüedades parecen haber sido borradas por el autor. Ahora bien, la contribución crítica de Fabian no propone directamente las herramientas susceptibles para delimitar esta conversa-

ción de manera pragmática. La razón epistemológica no es suficiente para trabajar el cuerpo de la conversación entre Cuol y Evans-Pritchard. Ésta no permite atacar eso que constituye su sentido mismo: los índices conversacionales. La contribución de Fabian, tan innovadora y fecunda, comporta finalmente algo de frustrante en el hecho de descubrir pistas de investigación teóricas sin indicar cómo dotarse de los útiles analíticos que permitirían extraerlos concretamente. Habría que preguntarse por qué Fabian no consagra un capítulo, o una parte suplementaria a los autores emergidos de las ciencias del lenguaje, susceptible de dotar a la antropología de categorías para analizar la praxis comunicacional inherente a la co-temporalidad. Cuando recorremos el índice propuesto al final de su obra, aparecen dos lingüistas; Jakobson y Chomsky, que están en las antípodas del modelo preconizado en el análisis pragmático del lenguaje. La obra de Fabian, fecunda en sí misma, reenvía a un límite que caracteriza generalmente a la antropología europea: el rechazo, más o menos consciente, de hacerse parte de un análisis pragmático de las situaciones observadas y, por consiguiente, de efectuar un giro hacia la obra por lo tanto importante de los autores de la *linguistic turn*.

### Los índices olvidados

El regreso hacia la pragmática del lenguaje supone encontrar indicios determinantes, propensos a todo intercambio lingüístico entre el observador y sus testigos. Estos índices de contextualización han sido extensamente descritos por John Gumperz en su obra *Engager la conversation*, la cual constituye una propuesta metodológica para delimitar las convenciones y los presupuestos puestos en marcha en diversos contextos, sobre todos interculturales. No hay lugar aquí para admitir una contemporaneidad en la obra de Evans-Pritchard y esta etnografía de la comunicación,<sup>4</sup> sino más bien para comprender retroactivamente cómo la definición que Gumperz da de los “índices de contextualización” no ha podido ser experimentada, verificada y formalizada por los antropólogos, desde la época clásica hasta nuestros días:

[Estos índices] son características superficiales de la forma del mensaje [que] constituyen la herramienta por la cual los locutores señalan y los receptores interpretan la naturaleza de la actividad en curso, la manera en la cual el contenido semántico debe ser comprendida y la manera en la cual cada frase se relaciona a eso que precede o que le sigue [1989, 28-29].

Gumperz clasifica como tales diversas señalizaciones verbales y no verbales que, en el marco de una etnografía de la comunicación, ponen en co-presencia a los individuos de diferente pertenencia cultural, actuando como marcadores identitarios. Si los entresijos no estuvieran encadenados por el autor, sería posible adaptar sin duda este modelo de comprensión al intercambio entre Cuol y Evans-Pritchard.

Habría, para empezar, que interesarse por la cuestión del dialecto, eventualmente lengua vernácula utilizada en el intercambio. ¿Cuol habla en su lengua o en inglés? Alban Bensa ha mostrado cómo el hecho de hablar la lengua indígena podría constituir un “espacio de resistencia” (2009, 2). Si Evans-Pritchard era célebre por manejar las lenguas indígenas, esto no es evidente aquí. Las cuestiones concernientes al nivel de dominio lingüístico se impondrían igualmente. ¿Estamos en una fase de aprendizaje? ¿Y quién está aprendiendo?

Las cuestiones relativas a la traducción de las palabras empleadas, podrían imponerse igualmente. En el diálogo, el uso hecho de la palabra “linaje” plantea el problema del etnocentrismo del antropólogo utilizando esta categoría científica, lo que implicaría definir el modo de traducción que adopta Evans-Pritchard al momento de insertar esta palabra pre construida en la conversación con Cuol: ¿ha estado sensibilizado Cuol en el uso de esta palabra hasta el punto que deviene evidente para él? Nada se precisa al respecto de este tema.

Habría también que plantearse la pregunta de los conocimientos de segundo plano que hubieran podido ser mencionados aquí, dicho de otra manera, de un conjunto de informaciones anteriores a la conversación, y que ayudarían a su comprensión. El lector podría sobre todo preguntarse si, en el contexto posiblemente violento de la colonización, un litigio no liga a los dos hombres, generando un rencor tenaz, al punto de paralizar toda la claridad de la investigación. ¿Con qué derecho privar a Cuol, y por qué recurso abusivo, a todos los nuer, de este derecho a la hipótesis del rencor? Detrás de este olvido hipotético, se perfila la perspectiva de una homogeneización comportamental de los nuer, que los convierte más simples a estudiar, pero deviene al final poco creíble para un lector en tanto sea un poco perspicaz.

Los procesos de conmutación de códigos, largamente detallados por Gumperz en situaciones de interculturalidad (1989, 81-84, 88-90), no pueden seguir siendo olvidados. Son estas rupturas de registros discursivos, las que traducen generalmente los cambios de rol o de posturas entre los interlocutores. Ahora bien, en el caso de la conversación entre Cuol y Evans-Pritchard, el lector es completamente tomado como rehén: no disponiendo de ningún índice de este tipo, está expuesto a la situación de no considerar más que una sola interpretación en cuanto a la atribución de roles: el manipulador y el manipulado. Una vez más, si el intercambio es realmente desarrollado de este modo, faltan las pruebas.

Las expresiones estereotipadas, como las articulaciones (suspiros, inflexiones, sintaxis elidida), tan reveladoras del humor de una conversación, deberían, de la misma manera, ser objeto de un atento examen. Porque es gracias a estos índices que el lector puede apreciar la satisfacción que cada interlocutor obtiene de la comunicación de la que él forma parte —pudiendo también descubrir si éste maneja o no la ironía. Pero sobre este punto también, no se aclara ninguna información. Es decir, que los nuer, como grupo homogéneo y simple, ¿no utilizan tales registros expresivos? ¿O aún no han desarrollado estas competencias en contacto con los occidentales?

Las estrategias de secuencialización, es decir, “el orden en el cual es introducida una información” (1989, 61-62), que permiten a Cuol dar su respuesta a Evans-Pritchard, deberían igualmente llamar la atención del lector, pero sobre todo del antropólogo. Si estamos en presencia de una manipulación en buena y debida forma, sólo el análisis preciso de las secuencias sucesivas que llevan a la respuesta final puede aportar pruebas en este sentido. Y si esto no puede ser, porque se le pide al lector creer ciegamente en la interpretación propuesta, entonces hace falta sin duda revisar su valor científico.

De la misma manera, Gumperz muestra toda la importancia de considerar las aperturas y clausuras conversacionales para comprender el sentido global de un intercambio. Ahora bien, aquí, el fin del intercambio parece demasiado teatral para ser creíble. ¿No se ha dicho nada, eventualmente determinante, en el instante que ha seguido el último giro de la palabra reportada? ¿Por qué clausurar en ese instante preciso?

La disociación entre el comportamiento público y el comportamiento privado, admitiendo que este significativo para un nuer, deberían ser también abordados. La pala-

bra de Cuol, ¿es dada en un marco público o apartado? ¿Es una palabra oficial? (¿Cuol habla en nombre de su clan?), o bien ¿es una palabra circunstanciada? Si ellos parecen obedecer a los códigos de la honestidad occidental sobre ciertos puntos (Evans-Pritchard recuerda a Cuol que, como éste le ha visitado en su tienda, él debe presentarse), el lector no obtiene los índices que empujarían a los nuer a sustraerse en otros momentos.

El ritmo de la conversación puede también jugar un papel en el análisis. El testimonio escrito de la conversación parece alertar una sucesión rápida de giros de la palabra, pero éste no es más que un efecto propio de las convenciones de transcripción textuales. Si consideramos que la conversación se efectuó sobre un ritmo menos sostenido, que ésta estaba eventualmente entrecortada de silencios molestos o de marcas de duda, entonces su aspecto general aparece bajo una luz muy diferente. La manipulación debe ser mejor relativizada, por no decir completamente repensada.

Habría también que evaluar en qué medida la “proliferación conceptual” que evoca Lévi-Strauss al principio de su obra *El pensamiento salvaje* (1962), no forma parte del discurso de Cuol. El simple intercambio de palabras “¿Quién eres tú? / Un hombre” es suficiente para plantear el problema. La respuesta de Cuol, en su versión traducida, es al menos ambivalente, y merece aclaraciones: el nuer, ¿se refiere a su presencia individuada o a su presencia como especie? ¿Habla de sí mismo o de la especie humana? Y, sobre todo, ¿en nombre de qué etnocentrismo deberíamos encontrar esta precisión ilegítima? ¿Por qué Cuol no evocaría a la especie humana, por haberlo adquirido por el contacto con los occidentales o bien porque, naturalmente, los nuer conciben el género humano (eso que confirma la temática, evocada arriba, del aprendizaje)? Los índices de este pensamiento abstracto existen, o más bien, *podrían existir*. Si éstos no son mencionados aquí, no es porque no hayan sido encontrados. Es esencialmente porque ellos no han sido buscados visiblemente. Hay que añadir que el hecho de que Evans-Pritchard no introduzca enseguida una conversación respecto al género humano no constituye un indicio suficiente para retirar esta disposición a su interlocutor.

De cualquier manera, es impensable que esta conversación se produzca en un mundo teórico, poblado de avatares y exento de índices, un mundo en cierta manera “virgen”, donde toda interpretación sería tan simple que ninguna precisión respecto al contexto de enunciación se impondría.

### **Lo ordinario como praxis indiciaria de la ruptura**

Para retomar las propuestas de Benetta Jules-Rosette, si el intercambio efectivamente ha “fracasado”, conviene detenerse sobre el sentido de esta palabra, “fracaso”. El sujeto del fracaso como problema metodológico ligado a la investigación se encuentra desplazado hacia aquél del fracaso en tanto que ruptura comunicacional, ese que podemos precisamente identificar y caracterizar por medio de indicios de contextualización. Debemos admitir un deslizamiento del marco semántico, de la razón etnográfica, hacia un marco pragmático, donde sólo importa la palabra tal como es enunciada. La existencia lingüística del linaje de Cuol no es una categoría científica. Ésta es una palabra, e incluso, sin duda, un conjunto de palabras, constituida por diferentes maneras de hablar, dicho de otra manera, de perífrasis. Sobre este punto John L. Austin, para el cual la filosofía es en parte fundadora de la pragmática del lenguaje, muestra que nuestra manera de concordar con el lenguaje está siempre amenazada por “la

infelicidad”, dicho de otra manera la imposibilidad de ponernos de acuerdo alrededor de una misma definición de una situación. Hay allí una apuesta propiamente dramática en la medida en que el lenguaje debe hacer existir el mundo: “no hay razón por la que el mundo no contenga las palabras”,<sup>5</sup> asevera Austin. Del lado de Evans-Pritchard, el nombre del linaje de Cuol debería efectivamente ser parte del mundo. Pero esta palabra, que el antropólogo espera, no vendrá. La amenaza que pesa sobre el intercambio se realiza: ese mundo “cultural” que el antropólogo debe convertir en conocimiento, no puede completarse en el lenguaje. El linaje de Cuol no existe, o más bien, sabemos que puede existir pero que, de manera puntual, no hay identificación lingüística de esta idea. No subsiste más que esta incompatibilidad, esta disonancia, entre dos mundos que no coinciden: el del antropólogo británico y el de los nuer.

Los antropólogos están enfrentados regularmente a esta prueba del momento comunicacional de sus categorías científicas. Por lo tanto, a instancias de Evans-Pritchard, ellos decretan en general la nulidad analítica e interpretativa de esos riesgos comunicacionales que, evidentemente, no responden a sus esperanzas teóricas. La historia de la antropología se emparenta a una historia sistemática de los sucesos; el fracaso etnográfico, por tanto inherente a toda investigación, está condenado a los entresijos oscuros del trabajo de investigación o, como aquí, a una causa retórica encargada de testimoniar la dificultad para explotar todos “los recursos del terreno” —términos que designan implícitamente un cuadro ficticio constituido esencialmente de sucesos encadenados de fracasos, y por su superación. Por lo tanto, la vida de este “terreno” es extensamente problemática y misteriosa, y la alteridad ligada resulta a menudo, no solamente problemática, sino también rica en sus errancias y disfuncionamientos si consideramos que todo fracaso conversacional constituye ante todo un marcador normativo de primer orden. La problemática de lo ordinario, tal como la desarrolla Stanley Cavell tiende a mostrar que una percepción de la norma social no aparece más que en la ruptura de las esperas comunicacionales. Si “no hay [efectivamente] razón para que el mundo no contenga las palabras [esperadas]», es frecuente que éstas, rechazándonos, nos vuelvan sensibles a aquello que habría querido decir o que habría querido hacer y, por lo tanto, a los códigos de honestidad que habría que adoptar. Este inconveniente de la anomalía y del disfuncionamiento comunicacional, extensamente estudiado por Erving Goffman (1974, 88-90), tiende a transformar eso que es abusivamente considerado como una escoria en la investigación, en indicios para caracterizar la “Condición de Felicidad” (Goffman, 1987) propia de toda relación comunicacional, dicho de otra manera el conjunto de las condiciones requeridas para que dos locutores lleguen a dar una definición compatible de una misma situación y, de esta manera, hagan prueba de su normalidad. En el diálogo presentado aquí, la apuesta antropológica no es tanto la palabra que designará el linaje de Cuol sino las condiciones de posibilidad para que dos discursos se armonicen, que además aquí son el de un colono y el de un colonizado. Se trata en suma de sacar partido de la situación de infelicidad con el fin de apreciar cómo ésta puede revelar por defecto un juego de actitudes entre los propósitos de dos individuos que, en un marco colonial, están evidentemente cargados de sus diferencias. Salvo que esta materia indiciaria, también pertinente y rica en sí misma, no pueda ser reencontrada aquí. No podemos referir ninguna información relativa al contexto. El metadiscurso utilizado, en lo que ocurrió, un sistema de parentesco y los medios movilizados para paralizarlo en la eternidad, han justificado la desaparición de todas las informaciones necesarias.

### Identificación *versus* identidad

Si la antropología de lo ordinario puede ser definida como una praxis indiciaria de la ruptura, queda sacar partido de su “representatividad”, esa palabra en sentido un poco flotante que compromete sin embargo la dimensión heurística de su programa de investigación. Esta cuestión recorta el poder del texto susceptible de dar cuenta de una experiencia normativa incluyendo explícitamente a su lector. Seguramente, con raras excepciones, la antropología ha concebido desde siempre sus textos como diagnósticos sincrónicos que, implícitamente, no habrían sido comentados por aquellos que los leían. En su elaboración y en su finalidad, esos textos estaban sometidos a la causa alocrónica. La ruptura entre los antropólogos y sus lectores era generalmente total. En antropología, saber escribir implicaba hacerse olvidar en tanto que autor, eso que ha demostrado Geertz (1996), de tal modo que presuponer la existencia *a priori* de un “objeto cultural” creado *ex-nihilo*, independientemente del texto entonces, devenía, de una manera retórica, inmanente a la investigación. Así, el aprendizaje de la escritura en antropología no ha sido jamás verdaderamente la apuesta, ya que el acto de escribir era, a la manera de las ciencias duras, pura y simplemente oculto. Resulta que la antropología meta-discursiva ha jugado una doble distanciaci3n: la primera frente al objeto de estudio; enseguida frente a un lectorado potencial, que ha sido siempre implícitamente eludido, relegado a un tiempo de lectura que no implicaba el de la escritura. Los libros de antropología moderna recortan al final tres “mundos”, sin pisarse los unos a los otros: aquél del observado, el del observador y el del lector. Este último se encuentra obligado a considerar que lee análisis definitivos concernientes a perfectos extranjeros. Podríamos, sin embargo, en el prolongamiento de una praxis indiciaria de la ruptura comunicacional, imaginar un texto que da cuenta de las dudas probadas por Evans-Pritchard concernientes a las condiciones de transformaci3n de las palabras pronunciadas en las categorías científicas (linaje, clan, tribu, magia) utilizadas o negadas en el curso de sus entrevistas. Lo que está en juego en ese retorno textual sobre la co-construcci3n de la investigaci3n no es solamente metodol3gico; está claramente dotado de una raz3n antropol3gica. Para mostrar cómo un erudito occidental y un “indígena” —dado a pensar como tal por Occidente— pueden compartir una misma definici3n de una situaci3n de observaci3n, habría que escribir el abundante cuestionamiento que nace de una sucesi3n de reencuentros más o menos exitosos con los testigos, para dar cuenta de ese “paso entre un sí mismo históricamente constituido a otro sí modelado por otra historia” (Bensa, 2009, 25). La escritura fiel y precisa de lo ordinario etnográfico puede permitir al antropólogo explotar de mejor manera una “realidad textual”, una *mimesis*, donde él es indudablemente el productor y, antes que eso, el protagonista. Paul Ricoeur ha expuesto este argumento extensamente: el texto leído se dota de un valor metafórico, consistente, para el lector, en sustituir, por empatía, al autor —y al investigador—, en el contexto abstracto de la lectura. Esta sustituci3n anal3gica invita al lector a una manera nueva “de habitar el mundo” (1995, 128), a partir de una “penetraci3n en la experiencia” (í.d.). El texto no es más ese producto científico radicalmente cortado de su lector, sino la condici3n de una intersecci3n entre lo vivido del autor y de los lectores. Hay que admitir que es una cosa natural en el carácter genérico de la experiencia vivida por el antropólogo. Contrariamente a otro observador de las prácticas humanas, él es aquel que juega a ser él mismo, a hacer la prueba de su salud mental diría Goffman o, por retomar una expresi3n completamente adecuada de Harvey Sacks, a “parecer normal” (*doing being ordinary*) (Sacks, 1992, 215-

221). Si tal texto había podido ser escrito al respecto de Cuol y de los otros nuer, estaría ligado al prejuicio de *comprender un poco* de la situación para *preguntar mucho*. Esto estaría también inscrito en el marco de una iniciativa de escritura inductiva, enraizada en una tradición textual que podemos remontar a Montaigne. Leer o releer los *Essais*, no es evidentemente descubrir los hechos científicos que componen la vida de los contemporáneos de Montaigne sino, dejándose impresionar por el análisis de las situaciones propuestas, acceder a una enseñanza, a las “experiencias de saber” (Foucault, 2001, 1.139), que nos conciernen de manera genérica, en nuestra vida de lectores. Recordar esto no resulta algo sin interés para repensar la escritura de la antropología y para comprender cómo esta disciplina somete, por medio de una escritura deductiva, los hechos recogidos a un modelo teórico, privándose de la participación activa del lector, el cual es víctima de un efecto de intimidación textual, que le niega un saber que debería concernirle. En el ejemplo escogido, la anotación o el registro de los reajustes discursivos de un colono cultivado frente a un nuer, hubieran podido librar ciertas enseñanzas para comprender las relaciones que Europa occidental y colonial mantiene con ciertos países de África. Pero lo ordinario de esta conversación, como ha sido eludido, no puede resonar hoy en día. La sumisión de palabras (es decir, de silencios, de suspiros, de entonaciones, tan preciosas para comprender las situaciones), a este tipo de modelo teórico deductivo (los “datos” —según esa palabra tomada de las ciencias duras— están sujetos al modelo teórico) constituye un auténtico “derroche heurístico”. La escritura de lo ordinario no implica saber describir la “realidad cultural” resultante de la investigación —seguida de un desgarramiento inexplicable de la experiencia vivida—, sino el desenvolvimiento de la investigación en tanto que el análisis y la interpretación de su dramaturgia puede ser objeto de una apropiación por el lector. El relato analítico e interpretativo de la experiencia de investigación está dotado de un valor genérico que excede la singularidad de los casos estudiados, para llegar a lo vivido por los lectores o los oyentes. Éstos pueden a su vez sentir, por empatía, los roles del observador y del observado, para investir estas pesadas posturas de sentido político. Analizando e interpretando el comportamiento de Cuol midiendo su propia postura, Evans-Pritchard podría mostrar un texto donde él habría desaparecido en tanto que observador profesional en provecho de un marco genérico de identificación y de interpretación, donde él habría sido un hombre erudito aceptando su estado problemático o —si Evans-Pritchard no era un hombre fácil de perturbar— el valor normativo que encierra esta ruptura comunicacional. Restituir, por la vía de los indicios, la evolución dramática de la investigación presenta una apuesta heurística si consideramos que no se trata más de constituir una identidad o una cultura *a priori* (los nuer), sino de comprometer una dinámica de *identificación*, con un lectorado o un auditorio dado. La cuestión de la restitución de lo ordinario por el texto propone un desplazamiento de la cuestión del valor de la representatividad de un cuadro monográfico a la posibilidad de un cuestionamiento compartido: ¿cómo piensa un nuer colonizado? ¿Cómo se implica un antropólogo que sirve al poder colonial? Si no, ¿por qué no se implica emocionalmente? Tales cuestiones no son exclusivas de los entresijos de la antropología. Éstas conciernen a los no especialistas en la medida en la que eso que vive la antropología a través de su praxis presenta un interés universal. Para retomar, desviándola un poco, la frase de Michel Foucault, la antropología de lo ordinario no es escrita solamente por lectores, sino también por “utilizadores” (2001, 524), utilizadores de un ordinario finalmente puesto accesible por los cuestionamientos universales que suscita la *mimesis* del relato de la investigación. El texto producido ya no es solamente

una prueba de validación científica separada de lo “real” a lo cual se refiere; la antropología desplaza en adelante el objeto de su diagnóstico de un “real diagnosticado” a un “ordinario demostrado”.

Existen pocas obras antropológicas que reposen completamente sobre los relatos de investigación jugando con el análisis de sus recursos dramáticos como modo de saber. Sin embargo, hay que mencionar *Les mots, la mort, les sorts*, de Jeanne Favret-Saada (1977). Esta antropóloga, que partió para estudiar la brujería en el bosque *mayennais*,<sup>6</sup> experimenta la futilidad de esta categoría, “brujería”, refiriéndose en este punto a los trabajos de Evans-Pritchard respecto a los azande, otro pueblo del Nilo. Ella se da cuenta de este *impasse* y compone su texto alrededor de la idea de que las palabras del mundo académico no tienen un uso específico en la experiencia de la investigación. Duda en particular de la palabra “hechicero” en la medida en que, entre los campesinos que ella encuentra, ninguno se declara como tal. El uso de esta palabra no se encuentra. En esas condiciones resulta difícil continuar con la investigación. Pero Favret-Saada no es guiada por la retórica del éxito que anima la antropología de Evans-Pritchard. Ella cuenta sus dificultades, sus fracasos, las torpezas que comete, hasta su angustia cuando ella misma tiene la impresión de ser víctima de un hechizo. Los efectos de este retrato confuso de la antropología son inmediatos. Siguiéndola en sus peripecias, el lector descubre también lo ordinario de ese mundo campesino donde la palabra, restituida en su espontaneidad, disimula invariablemente las categorías de la antropología, volviéndolas irrisorias y estorbosas, pero sin dejar de explotar el sentido nacido de este estorbo. A partir de los índices recogidos, el relato da cuenta de todas las hipótesis interpretativas, incluyendo aquellas que han sido finalmente abandonadas. De tal modo, el lector puede apropiarse de lo ordinario de la investigación descubriendo un juego de pistas, y tomando parte, movilizándolo su propia vivencia como medida de una norma comprobada durante el proceso de observación. Lo ordinario de la investigación, aquí constituye un conjunto de tentativas comunicacionales más o menos interrumpidas, no llevadas finalmente a una verdad cultural objetiva sobre el tema de la brujería en el bosquecillo *mayennais*, sino a una experiencia de saber, nacido de las interacciones entre testigos retorcidos y una investigadora impresionable —esta configuración ofrece además una definición muy significativa de eso que es la observación antropológica.

### **Lo ordinario como fin de la violencia política**

Geertz presta a Evans-Pritchard una frase que no deja ninguna duda en cuanto al éxito del proyecto de conocimiento del antropólogo británico: “Cuando comprendemos completamente el sentido de las palabras de la lengua indígena en todas las situaciones de referencia, hemos terminado de estudiar la sociedad” (Geertz, 1996).

Esta retórica del manejo definitivo no puede ser reducida a un manual etnográfico. Compromete también una verdadera metodología del control de las culturas locales. Evans-Pritchard no hace por otra parte más que responder a un proyecto académico, surgido de las Luces, consistente en hacerse maestro y poseedor de todas las culturas locales. En virtud del principio de eficacia etnográfica, se hace posible ejercer un dominio total, no solamente sobre una supuesta área cultural, sino, de manera más pragmática, sobre el conjunto de intercambios comunicacionales que nutren la investigación. Empapándose en un aumento de veta exótica, se trata para esta antropología de hacer

emerger categorías extraordinarias a manera de controlar lo ordinario. Tal paso comporta efectos importantes sobre la vida política de aquellos que son observados. El saber antropológico participa directamente de la vida social modificando las relaciones de poder existentes cuando se produce masivamente el saber exótico y de la etnia (Amselle, 1985). Si la constatación de ese doble poder performativo de la antropología ha podido ser recordado en otro sitio y durante mucho tiempo, adquiere un sentido nuevo a la medida de la negación de lo ordinario de la observación y de sus constituyentes contextuales (las palabras ambivalentes o irónicas de los testigos, las lenguas de resistencia, las anomalías comunicacionales, etc.). Esta descalificación de lo ordinario de la observación plantea más profundamente la cuestión de la relación del otro que se liga en un pacto científico en el cual los términos son exclusivamente producidos por el Occidente meta-discursivo. En el caso del intercambio entre Cuol y Evans-Pritchard, es notable que la negación de lo ordinario impone una interpretación que retira a los nuer toda disposición a una palabra y a un saber dotado de cualquier forma de legitimidad. Más aún que Menocchio—ese molinero *frioulin*<sup>7</sup> evocado por Carlo Ginzburg, que pretende, frente a la inquisición, que su cosmogonía es la verdad misma ya que aquella de sus interlocutores le parece dudosa—, Cuol no puede hacer escuchar su voz, su cosmogonía propia y la codificación que podría darle forma. Los archivos de la inquisición serían menos descontextualizados que aquéllos de la antropología moderna, lo que se explica sin embargo por el carácter de instrucción sumarial que definía este tipo de institución.

Esta expoliación de la palabra del otro por medio de las técnicas académicas de descontextualización nos trae al pensamiento de Michel Foucault quien, en las *Généalogies*, trata, de otra manera, esta eliminación de los discursos naturales. Él muestra que la ciencia está constituida por defecto: “Bloques históricos han sido sepultados, enmascarados en coherencias funcionales, categoriales o en sistematizaciones formales” (1997, 11). El saber científico no se impone por una intención positiva de integración de la palabra de los observados—eso que Foucault nombra, de otra manera, “los discursos locales”—, sino por una empresa programática y coercitiva de deslegitimación de eso que no era él o le amenazaba. A fin de cuentas, es así como se caracteriza el meta-discurso: ellos pueden formar criterios de exclusión estrictos concernientes a formas de saber que le ponen en peligro por su valor de contra-prueba al igual que la ambigüedad posible de los propósitos de Cuol amenaza la teoría de los sistemas de linajes de Evans-Pritchard. Los efectos de tal toma de poder son inmediatos y por lo menos eficaces, reanudando ese principio de eficacia de las ciencias positivistas de la observación: “[...] fueron entonces rechazados los saberes *naïfs*, saberes jerárquicamente inferiores, saberes debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad requeridos” (íd.). ¿Cómo no pensar, leyendo esas palabras, en una *disposición al saber* de Cuol, quien, en el curso del intercambio, será juzgado incapaz de acceder a la aprobación común de la ciencia que Evans-Pritchard impone *a priori* al encuentro? Volviendo a *lo ordinario confiscado*, la cuestión deviene explícitamente política. ¿Se trata de comprender cómo el intercambio ha podido, deviniendo texto, hacer imposible e impensable la confrontación de dos discursos, portando cada uno una suma de saberes y de ambiciones políticas, en beneficio de la hegemonía de principio de uno solo? Por extensión, ¿cómo el proceso de “etno-categorización” (Bazin, 2008) de las palabras intercambiadas ha podido coger al lector como rehén hasta el punto de hacerle ocultar toda aptitud de Cuol a producir un saber digno de juzgarse con el mismo rasero de aquél del antropólogo occidental? ¿Cómo se ha podido reducir esta confrontación

eminentemente política a un problema metodológico, al margen del cuerpo del texto? Se trata de garantizar la esencialización *express* de lo observado, lo mismo se refería a la ficción de un “grupo”: los nuer (por la opción científica), los indígenas (por la opción epistemológica), los indígenas recalcitrantes (por la opción etnográfica), los guerreiros bravos y de carácter templado (“diapositivas exóticas de África” según Geertz), etc. La presencia dialógica de Cuol, esta especificidad contextual, indiciaria y ambivalente, es finalmente reducida a nada. Sus palabras están sujetas a un sistema teórico que alimenta un proceso de categorización en el que se pide al lector no cuestionar.

La voz de Cuol es más silenciada que la de un muerto, pero ese silencio puede devenir ruidoso, porque lo más irónico e increíble es que en el fondo tal expoliación pueda producirse a costa de las numerosas latitudes interpretativas del texto de Evans-Pritchard. Así, a lo largo de la historia de siglo XX, esta materia extraña que era lo ordinario ha sido rápidamente conducida a convertirse en *extranjera* a las prerrogativas de los antropólogos. Es retirándoles un derecho a lo ordinario que los intentos positivistas y meta-discursivos han asegurado la dominación política de Occidente sobre los otros pueblos. La antropología de lo ordinario permite romper con esos intentos descontextualizados y etnocéntricos proponiendo una vuelta hacia la anomalía, lo íntimo y lo “subjetivo” y hacia el drama de lo ordinario. Este proyecto no es en ningún caso egoísta o narcisista. No es tampoco, para retomar esas palabras condescendientes escuchadas en alguna parte, una “pequeña experiencia existencialista para adolescentes occidentales” — aunque el cuestionamiento de la adolescencia no es en ningún caso inepto (Chauvier, 2008). Este retorno hacia *lo ordinario extraño del mundo* permite repensar el marco de la comunicación entre el observador y el observado con el fin de proponer, detrás de los detalles de una comunicación que se está produciendo, un contexto eminentemente político.

## Bibliografía

- AMSELLE, Jean-Loup y M'BOKOLO, Elikia, *Au cœur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, París, La Découverte, 1985.
- ASSAYAG, Jacky, “Clifford Geertz, *Available Lights. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*”, *L'Homme*, 161, enero-marzo de 2002.
- AUSTIN, John Langshaw, *Écrits philosophiques*, trad. fr. Lou Aubert y Anne-Lise Hacker, París, Seuil, 1994-1971 (ed. original 1967).
- BAZIN, Jean, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008.
- BENSA, Alban, *La fin de l'exotisme: essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- *Les Politiques de l'enquête, épreuves ethnographiques*, París, La Découverte, 2009.
- CARNAP, Rudolf, *Introduction to semantics*, 1942.
- CAVELL, Stanley, *Les voix de la raison*, París, Seuil, 1996.
- CHAUVIER, Éric, *Profession anthropologue*, Burdeos, William Blake and Co., 2004.
- “L'adolescence comme projet critique. Au sujet des 'sitcoms philosophiques' de Knut Ås-dam”, *Pause*, n.º 1, Fond Régional d'Art Contemporain de Bourgogne, abril de 2008.
- DURANTI, Alessandro, *Linguistic anthropology, a reader*, Malden, Mass: Blackwell, 2001.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, París, Gallimard, 1968 (1940).
- FABIAN, Johannes, *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977.

- FOUCAULT, Michel, "Il faut défendre la Société", curso en el Colegio de Francia, 1976, Hautes Études, Gallimard/Seuil, 1997.
- GOFFMAN, Erving, *Façons de parler*, París, Minuit, 1981.
- GEERTZ, Clifford, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- , *Ici et là bas*, Métailié, 1996.
- GUMPERZ, John, *Engager la conversation*, París, Minuit, 1989.
- JULES-ROSETTE, Benetta, "L'ethnographie et l'ethnologie indigène", *Cahiers Ethnologiques*, "l'Ethnologie Indigène", PUB, Burdeos, 1995.
- LABOV, William, *The Social Stratification of English in New York City*, Washington, Center for Applied Linguistics, 1967.
- LATOUR, Bruno y WOOLGAR, Steve, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, París, La Découverte, Science ouverte, 1979.
- LAUGIER, Sandra, *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?*, París, Vrin, 1999.
- MORRIS, W., *International Encyclopedia of Unified Science*, I, 2, Chicago, 1938.
- RECANATI, F., *La Transparence et l'énonciation. Pour introduire à la pragmatique*, París, 1979, 218 pp.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, t. 2: "La configuration dans le récit de la fiction", París, Seuil, 1984.
- SACKS, Harvey, "On doing being ordinary", *Lectures on conversations*, vol. 2, Oxford, Blackwell Publisher, 1992.
- SIMMEL, Georg, *The sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill., Free Press, 1950.
- TRAIMOND, Bernard, *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragmatique*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, Etudes culturelles, 2004.
- : *L'anthropologue à l'époque de l'enregistreur de paroles*, Burdeos, William Blake and Co., 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, 1961.

## NOTAS

\* Traducción del francés: Sandra Rojo Flores.

1. B. Jules Rosette, "L'ethnographie et l'ethnologie indigène", *Les Cahiers Ethnologiques*, "l'Ethnologie Indigène", PUB, Burdeos, 1995, pp. 71-78.

2. Neologismo utilizado por Johannes Fabian. Véase *Time and the Other: How Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983. [N. del T.]

3. En el original en francés *schizogène*, término biológico. [N. del T.]

4. Hay sin embargo que recordar que los autores preocupados por integrar la cuestión del contexto son ya identificables en la época, tal como Morris quien, en 1938, da una primera definición de la pragmática, que él distingue teóricamente de la semántica: "[...] estudio de las relaciones entre los sistemas de signos y el contexto donde éstos son utilizados, en particular con las acciones cometidas por los usuarios" (Morris: 1938). En 1942, dos años después de la aparición de la obra *Les Nuer* (Evans-Pritchard podía integrar este modelo en un prefacio rectificativo), Rudolf Carnap, en su obra, *Introduction to Semantics*, es un poco más explícito en cuanto a los tres niveles de análisis posibles del lenguaje: "Si en una investigación nos referimos únicamente a aquel que habla, o, en términos más generales, a los usuarios del lenguaje, atribuimos esa investigación a la pragmática. Si hacemos abstracción de los usuarios del lenguaje y si analizamos solamente las expresiones y sus significaciones, nos encontramos en el campo de la semántica. Y si, finalmente, hacemos abstracción de las significaciones para analizar únicamente las relaciones entre expresiones, entramos en la sintaxis" (1942).

5. J.L. Austin, *Ecrits philosophiques*, París, Seuil, 1994, p. 97.

6. Referente al departamento francés de La Mayenne ubicado en la región de País del Loira. [N. del T.]

7. Referente a la región italiana de Friuli. [N. del T.]