

Secretos del oficio: sobre escribir etnografía¹

John Van Maanen

*Sloan School of Management
Massachusetts Institute of Technology*

Hace mucho tiempo, una etnografía era presentada por su autor(idad) como una descripción cultural seria y directa. Sencillamente, el autor elegía un grupo, cohabitaba con él durante un tiempo, tomaba notas sobre sus idas y venidas, y luego se marchaba a casa y escribía todo esto. Esta actividad se asemejaba un poco a una forma pacífica del periodismo y, a diferencia de la redacción de una novela, exigía muchos desplazamientos. Parecía que una mirada equilibrada, un grueso cuaderno de apuntes y tiempo disponible era lo único necesario.

Nada más. Este trabajo se concibe ahora como un tipo de ordalía epistemológica.

¹ Este artículo fue escrito originalmente como una breve introducción editorial a "La presentación de la investigación etnográfica", para un número especial del *Journal of Contemporary Ethnography* próximo a aparecer. No era lo suficientemente breve y no fue publicado en la revista. Fue presentado entonces en la conferencia "La escritura en el texto social" (Noviembre 18-19, 1989) en la Universidad de Maryland —College Park, levemente modificado en su forma, pero con el mismo propósito, esto es, evaluar la crisis más reciente de la etnografía. Esta crisis se refiere a los problemas suscitados por la forma como se escribe la etnografía y guarda poca relación con el trabajo de campo que puede (o no) subyacer a esta escritura. Actualmente, incluso los mejores de nuestros textos de metodología cualitativa contienen poca orientación para los estudiantes acerca del proceso de escribir (por ejemplo, Glaser y Strauss, 1979; Denzin, 1970; Freilich, 1970; Douglas, 1976; Spradley, 1979; Agar, 1980; Hammersly and Atkinson, 1983; Whyte, 1984; Peacock, 1986). Pueden tener la seguridad de que esta situación cambiará pronto. Casi podemos escuchar los procesadores de palabras zumbando y pitando con los textos metodológicos revisionistas. Quiero agradecer a Peter Manning y a Robert Thomas su orientación sobre muchos de los tópicos tratados aquí.

Rosaldo (1989), por ejemplo, emplaza a la etnografía por sus infundamentadas pretensiones de objetividad; Tedlock (1979) por su ineludible pero traicionera subjetividad; Denzin (1988) por no haber conseguido abandonar la imagen modernista de la ciencia; Said (1989) por su vínculo con el imperio. Por estas y otras razones, el asunto de la representación cultural se ha tornado bastante azaroso, incluso cuando no se avanza más allá de la taberna de la esquina en busca de "otros" lo suficientemente diferentes de nosotros en apariencia para estar etnográficamente realizados. Exactamente qué se exige de la etnografía no resulta muy claro hoy en día y, tanto entre sus productores como entre sus consumidores, el desasosiego es la regla.

Este desasosiego, sin embargo, no ha terminado con el proyecto. La etnografía continúa colocando su oxymoron viviente, el observador-participador en el campo, cercano o distante. No obstante, cómo, en el primer momento de la etnografía, se hace inteligible este campo, y cómo, en un segundo momento, se transmite de manera que persuade a sus lectores, en el tercer momento, de su valor y verdad, son asuntos que suscitan gran interés y discusión. En el presente ensayo me ocuparé primordialmente del segundo momento de la etnografía más bien que de los otros dos. Lo que propiamente demarca a la etnografía como oficio es el recuento de lo aprendido en el trabajo de campo. Y, como sucede con todas las ocupaciones, no todas nuestras prácticas son públicas. Al igual que banqueros y bailarines, tenemos también nuestros secretos del oficio².

Uno de los principales es el mandato, implícito pero no por ello menos poderoso, de tratar siempre nuestro trabajo como hecho y no como ficción, real por oposición a imaginario; metódico y no espontáneo, técnico a diferencia de artístico. Es el contenido, no el estilo, lo que presuntamente guía a la etnografía y legitima su búsqueda³. Pero bajo esta posición subyace la conciencia de que debemos traficar con

² Por oficio me refiero solamente a quienes escriben acerca de la cultura de otros por haber convivido con ellos durante un tiempo. Esto no tiene un sentido excluyente. Por secreto, me refiero solamente a aquello que quienes están en el oficio parecen saber pero no discuten con personas ajenas al oficio ni, quizás tampoco, entre ellos mismos. No espero que los lectores se sorprendan o maravillen con lo que voy a decir. No se habla mucho de la escritura etnográfica, pero esto no significa que no sepamos mucho sobre ella. Significa tan solo que somos reticentes a explicitarla. Becker (1986) ofrece divertidos ejercicios que ayudan a romper este silencio en las aulas.

³ Hace mucho tiempo, la ciencia (con minúscula) era la bandera bajo la cual operaba la etnografía. La pretensión de hacer ciencia contribuía tanto a desconcertar sobre lo que hacíamos como a elevar nuestro status en el mundo. Era también una manera de limitar el tipo de investigaciones que se hacían en su nombre. Podíamos, por ejemplo, negar a otros el derecho de proceder de maneras alternativas al rechazar su promoción académica (que todavía entonces existía incluso en Inglaterra). El grito de batalla de la ciencia no es tan popular actualmente y la perspectiva y estilo de las etnografías que enarbolan su bandera están fechadas en cuanto reflejan una época ingenua que ya no resulta epistemológicamente viable ni socialmente defendible. Irónicamente, cuanto más científicos intentamos ser al revelar nuestros métodos, menos científicos parecíamos. Nuevas comprensiones ambientan ahora la etnografía, pero no debemos olvidar que éstas son igualmente relativas desde el punto de vista histórico y, probablemente, también excluyentes.

la comunicación y la comunicación misma implica la intención de persuadir. Independientemente de qué otras cosas pueda ser, la etnografía es siempre retórica. Intentamos convencer a otros de que hemos descubierto algo de importancia, encontrado un sentido inédito o, en su forma más débil, sencillamente de que hemos presentado una explicación de buena fe. En otras palabras, estamos en el negocio de persuadir a otros de que sabemos de qué estamos hablando y de que deben prestarnos atención. Esto lo hacemos primordialmente por medio del texto —la palabra escrita.

Algunos escritos, no obstante, generan más interés y respuesta (concepciones alteradas) que otros. Aparentemente, algunos etnógrafos son capaces de utilizar notas de campo, experiencia vivida, recuerdos o transcripciones de entrevistas con más éxito que otros en términos de las finalidades retóricas del oficio. Del número infinito (o indefinido) de estudios sobre las escuelas comunitarias basados en trabajos de campo, por ejemplo, sólo recordamos unos pocos; sólo algunos influyen en la configuración de la imagen que nos hacemos de estas instituciones. Dominar el oficio, por ende, implica evidentemente mucho más que la selección del tema, metodologías sistemáticas y la capacidad de hilar coherentemente las frases.

¿Por qué algunas etnografías son persuasivas?

Una explicación corriente de la producción de etnografías convincentes es que de alguna manera el escritor persuasivo incluye más hechos en sus informes que quien lo es menos. Al igual que los periodistas literarios tales como Tom Wolfe o John McPhee, el gran etnógrafo no abandona una habitación o una colina sin haber descrito todo lo que se encuentra en ellas. No obstante, tal concepción resulta tonta si contrastamos esta ética de cuanto-más-mejor con algunos de nuestros textos más ilustres y convincentes —tanto pasados como presentes. Si la etnografía es una representación cultural, las culturas representadas en monografías tales como *The Nuer*, de Evans-Prichard (1940), *The Social Order of a Slum*, de Gerald Suttle (1968), *The Narc's Game* de Peter Manning (1980), o *Beamtines and Lifetimes* de Sharon Traweek (1988), constituyen reportes altamente selectivos de la vida en grupo, más preocupados por sustentar amplias generalizaciones que por describir situaciones particulares, ocasiones o personas. Son éstos trabajos dominados por una visión coherente más que por el afán de atiborrar el texto con detalle⁴.

⁴ Si hemos de identificar indicios del futuro en el pasado reciente, la etnografía parece moverse en dirección a la producción de representaciones cada vez más breves y económicas. Esto puede deberse en parte a que en la actualidad se publica primordialmente en las revistas y los estudios monográficos parecen ser menos numerosos y más espaciados. Por otra parte, existe el temor de los autores a ser acusados de hacer "descripciones fortuitas". Para evitar esta acusación, los escritores se esfuerzan por configurar todos los detalles dentro de una lógica impecable y abandonan todo aquello que se aparte del esquema previsto. Lo anterior produce etnografías muy ordenadas, pero que tienen el encanto de las oraciones fúnebres breves. Ver Marcus y Fisher (1986) para un excelente tratamiento de lo que Peter Manning (correspondencia personal) llama el "efecto del formato en la etnografía".

Quizás no sean entonces los hechos *per se* sino la teoría lo que resulta convincente. Esta es la otra cara de la moneda de la posición que advoca el suministro de datos culturales. La teoría convence en razón de su elegancia, economía, visión del problema, novedad, alcance, correlatos empíricos o cualquier otro término utilizado habitualmente para alabar el status de una teoría por oposición a otra. Hoy en día, en la era post-positivista, esta perspectiva resulta atractiva pues ya no se considera que los hechos hablen por sí mismos. La idea de que la sola teoría sea convincente es, sin embargo, evidentemente falsa, pues la teoría misma es efímera y discutible. No sólo está sujeta a los vaivenes de la sociedad y del correo matutino, sino que quienes suscriben alguna teoría no son susceptibles de adoptar otra independientemente de la argumentación que se presente. Consideremos, por ejemplo, el apogeo y ocaso del funcionalismo, del estructuralismo, del estructural-funcionalismo, del conductismo, de la etnociencia, de varias corrientes de la teoría psicoanalítica o de la interacción simbólica. Todos tuvieron un enorme éxito. Todos desaparecieron con el tiempo. Los constructores de estas orgullosas torres de poder desarrollan programas de investigación, patrocinan revistas, hablan con autoridad acerca de los problemas actuales, entrenan aprendices satisfechos y, en general, se comportan como si Thomas Kuhn fuese sólo un molesto figmento de la imaginación. Invariablemente, sin embargo, las nuevas teorías sustituyen a las antiguas y continuamos.

La etnografía, tal como se practica tanto en el ámbito sociológico como antropológico, tiene sus círculos tribales conformados por pandillas teóricas y cultos metodológicos. Al crecer un círculo determinado, desarrolla cierto tipo de conocida ceguera, profesionalmente inducida, en la forma de temas elegidos, textos ensalzados, datos sagrados, enemigos jurados, conceptos distintivos, enfoques preferidos, etc.⁵. Cada

⁵ En efecto, la etnografía no se queda atrás en el juego de dividir y multiplicar. Tenemos círculos etnográficos correspondientes prácticamente a todo lo que se mueve y habla. Los temas sustantivos, regionales, lingüísticos, institucionales, asociativos, nacionales, procesos de trabajo y tópicos, todos dan lugar a ámbitos investigativos. Estos ámbitos, naturalmente, se yuxtaponen a menudo, pero su lista sería una valiosa adición a la biblioteca celestial de Borges: etnografía de la religión, etnografía de la familia, etnografía de la comunicación, etnografía del género, etnografía francesa, etnografía policiaca, etnografía comunitaria, etnografía de los Navajos, etnografía del Africa occidental, etnografía ástral, etc. (etc.). Las teorías también divergen. Consideremos, por ejemplo, las etnografías realizadas en nombre de la teoría práctica, el interaccionismo simbólico, la antropología cognoscitiva, el materialismo cultural, la ecología cultural, la sociolingüística, el estructuralismo y el post-modernismo (sea lo que esto fuere). Los métodos igualmente se dividen (por ejemplo, en varias formas de trabajo de campo, modelos de secuencias de decisiones, análisis de red/grupo, análisis del discurso, entrevistas de historia vivida, y otros). Con el surgimiento de la conciencia del texto, los círculos se desarrollan en torno a la elección de las formas narrativas que debe asumir la etnografía y que van desde los fundamentalistas del realismo etnográfico de regreso al futuro hasta los osados experimentalistas de la etnografía suspendidos con una venda en los ojos en la cuerda floja de la epistemología. Nadie puede determinar a ciencia cierta el significado de toda esta diversidad. No obstante, es claro que los objetivos de la etnografía han explotado. Algunos consideran ésto como algo que debe lamentarse, como la disolución de la etnografía (Wolff, 1985); otros encuentran en ello un motivo para celebrar, la liberación de la etnografía (Dumont, 1986). La posición que se asuma a este respecto depende, indudablemente,

círculo genera su letanía de autoridades invocadas que congestionan los escritos de los miembros. El trabajo en uno de estos círculos está, por ejemplo, salpicado de referencias textuales a nombres famosos (Barthes, 1977; Foucault, 1989; Clifford, 1983). Términos de moda, de oscuro significado, caen como bombas en algunos textos pleromáticos, y los lectores que no pertenecen al círculo se sienten acorralados e intimidados mientras que quienes pertenecen a él se deleitan con el buen gusto del escritor. Con el transcurso del tiempo, no obstante, los escritos producidos dentro de un círculo se tornan fríos, pasivos, inertes, y cada vez resulta más difícil saber ¿quién narra, el autor o el círculo?

Lo anterior no significa que la teoría no pueda ser instructiva o iluminadora. La teoría suministra orden. Las buenas teorías permiten relatos coherentes de gran alcance e imaginación, controlados sin embargo por una visión de las cosas novedosa y precisa. Las ideas de Erving Goffman (1961:1-124) acerca de las "instituciones totales", por ejemplo, realmente nos permitieron considerar viejos fenómenos de nuevas maneras. Debemos recordar también, no obstante, que buena parte de la teoría social se limita a confirmar lo que ya suponemos verdadero. El tratamiento que hace Stephen Jay Gould (1981) de la industria dedicada a la medición de la inteligencia es tan apropiado para este tema como el que hace George Stocking (1968) de las teorías acerca de las diferencias raciales. Sabemos con certeza que la teoría no es una simple inducción realizada a partir de un conjunto de datos empíricos⁶. Tanto las que inquietan como las que reconfortan son productos culturales al igual que todo otro invento humano.

En todo caso, las etnografías innovadoras —para su época— no son difíciles de ubicar. Consideremos, por ejemplo, *You Owe Yourself a Drunk*, de James Spradley (1977); *Learning to Labour*, de Paul Willis (1968); *Pigs for the Ancestors*, de Roy Rappaport. Todas éstas son obras sólidas, y son leídas a pesar del malestar que pueda sentir el lector respecto de la teoría profundamente entretejida en cada estudio.

de si el círculo al que se pertenece está progresando (y expandiéndose) o, por el contrario, se encuentra en decadencia (y restringiéndose).

- ⁶ Hay dos maneras de hablar del significado de ser empírico. Una es razonable, la otra no. Aludiré sólo a la primera. Ser empírico significa principalmente mirar antes de saltar, examinar las cosas antes de sacar conclusiones. Ser empírico significa salir al trabajo de campo para buscar ideas y regresar a defenderlas. Por consiguiente, todos somos empíricos con excepción, quizás de los esquizofrénicos paranoides. En la investigación social, ser empírico significa habitualmente intentar ofrecer a otros pruebas de lo que afirmamos, pruebas que ellos pueden ver (si miran) tan claramente como nosotros. Este énfasis en la visión, sin embargo, ha obstaculizado la etnografía por una serie de razones. Lentamente hemos llegado a comprender que se puede ser empírico sin ser fanático, pues se trata solamente de una de las posibles bases en las que se apoyan las pretensiones de verdad. Quienes suscriben el giro hermenéutico en las ciencias sociales tienen mucho que decir a este respecto. Ver, por ejemplo, Geertz, 1983; Rabinow y Sullivan, eds., 1987; Agar, 1986; y D'Andrede, 1986.

Consideremos también las etnografías urbanas clásicas, tales como *Street Corner Society* de William Whyte (1955) o *The Urban Villagers* de Herbert Gans (1962). Ambas son leídas hoy en día aun cuando el intercambio social y la teoría de sistemas orientados hacia el funcionalismo que constituyen su marco teórico no sean ya llamativos o interesantes. Lo que estos autores consiguieron con sus respectivos trabajos fue crear una narrativa, utilizando la teoría para sintetizar, organizar e integrar algunos aspectos de la explicación que permitían elaborar un relato convincente. En estos ensayos, la teoría es un instrumento, una especie de andamiaje para ayudar a persuadir a los lectores de que se ha ofrecido una buena explicación del mundo.

Tales explicaciones, sin embargo, pueden desaparecer con el advenimiento de nuevas teorías que complican e interrogan las anteriores. Más aún, las teorías incapaces de persuadir y unificar la disciplina permiten que el discurso y la discusión acerca de la naturaleza de la etnografía afloren a la superficie. No dudamos acerca de nuestros propósitos, métodos y narrativas en tiempos de clausura teórica y de consenso. Sólo el sentido de la dificultad, la dispersión, la promesa no realizada y la duda nos conducen a interrogarnos acerca del producto del oficio. Pero la conciencia de enfoques agotados, limitados o problemáticos en algún sentido lleva también al surgimiento de enfoques alternativos.

Candidatos para la "nueva etnografía" se encuentran en todas partes. Dwyer (1977) promueve una etnografía dialógica y centrada en los nativos, donde participa el otro; Rabinow (1977) se inclina por una etnografía reflexiva explícitamente personal. Harris (1979) argumenta en favor de un tipo de etnografía programática, tan rigurosa en sus exigencias de despliegue de datos materiales o conductuales como lo son Werner y Schoepfle (1986) al exigir una etnografía sistemática con su despliegue de datos cognoscitivos o lingüísticos. Manning (1987) esboza una etnografía formal, estructural, semiótica, donde el nativo o su voz no constituye el punto central. Godall (1989) intenta definir la etnografía post-moderna al igual que Tyler (1986). Y así sucesivamente. La lista es larga.

No todos estos enfoques han producido una ola de textos etnográficos aclamados. Los consejos, como siempre, desbordan la práctica. No obstante, han ampliado nuestra definición de lo que debemos considerar como etnografía. Los interrogantes actuales y la formulación de alternativas puede ciertamente ser indicio de una definición y espectro ampliados de la etnografía más bien que de su desintegración y ocaso. De ser así, la proliferación de los fines y de los medios del oficio sugiere vitalidad y no decadencia.

El secreto oculto por esta diversificación es que la pertenencia al oficio no descansa en el dominio de la técnica, el uso de un esquema analítico determinado o en la búsqueda de un objetivo común, sino en la producción de un trabajo reconocido por otros como etnografía. Puesto que en este sentido no hay escasez de producción, podemos pensar que a pesar de la pérdida de las tradiciones etnográficas, a pesar de

las estridentes advertencias que nos acusan de haber sustituido los significados por los significantes, a pesar de todos los cambios ocurridos en lo que alguna vez fue una monotonía repetitiva pero alegre, y a pesar de todas las preocupaciones que rodean la polarización teórica y la divergencia disciplinaria, el compromiso de producir etnografía permanece inalterado. Esta afinidad aparece de extrañas maneras, pero, como lo observa Dumont (1986:352), nadie ha sido excluido del oficio todavía por producir mala etnografía:

Incluso si alguien escribe lo que otro considera como una etnografía abominable, éste último reconoce el trabajo del primero en primer lugar como etnografía y luego, y sólo entonces, al interpretarlo desde esa perspectiva, lanza las correspondientes diatribas.

Lo anterior significa que no son los objetivos, teorías, métodos o datos lo que identifica a un determinado trabajo como etnográfico; es el producto—la representación escrita de una cultura o de una práctica cultural. En términos comunicativos amplios, un signo es algo que representa otra cosa. Como texto, entonces, la etnografía es un signo (o conjunto de signos) que representa una cultura o práctica cultural (el objeto). El signo comunica la explicación aparente que el autor ha encontrado de la cultura o de la práctica cultural (el intérprete). El texto como signo une objeto e intérprete. Conjuntamente conforman una relación triádica. Cuando se consideran aisladamente surgen las dificultades.

Consideremos, por ejemplo, los clásicos de la etnografía dedicados a la descripción objetiva de la cultura y elaborados incluso en la actualidad con gran estilo por parte de muchos de los escritores contemporáneos. En estos estudios el objeto se encuentra siempre a la vista, pero el intérprete desaparece. O, invirtiendo la ecuación, consideremos las etnografías interpretativas más recientes centradas en cómo la cultura se sensibiliza para el escritor. En estos escritos el intérprete se encuentra bien desarrollado, pero el objeto a menudo desaparece. Es preciso, entonces, explorar el signo mismo —la etnografía como texto⁷. Es allí donde el mundo se expresa en palabras como composición representativa o producto de nuestro oficio.

Nos hemos mostrado reacios a comenzar esta tarea por una serie de razones. En primer lugar, no es evidente qué implica un estudio detallado del texto etnográfico. El entrenamiento en antropología o en sociología casi nunca incluye la evaluación de los métodos y estilos de la crítica literaria o el análisis de la retórica, clásica o moderna. A los estudiantes se les enseña, en general, al leer a través de los textos —a valorar y

⁷ Esta tarea se encuentra ya bastante avanzada. Una serie de escritores se dedican a ella. Ver, por ejemplo, Boon, 1982; Clifford, 1981, 1983, 1988; Clifford y Marcus, eds., 1986; Crapanzano, 1977; Geertz, 1983, 1988; Marcus, 1980; Marcus y Cushman, 1986; Stocking, 1983, 1987; Portis Winner y Winner, 1976; Wuthnow et al., 1984; Becker, 1986; y Van Maanen, 1988.

recordar lo que se representa en ellos, no a pensar cómo están configuradas estas representaciones. Leer un texto para encontrar las frases que lo identifican, el despliegue de los tropos, el uso del lenguaje, la voz (voces) características, las convenciones narrativas, las alusiones y alegorías, el uso del humor (si lo hay), la composición de los hechos, los errores y evasiones del autor, la colocación de comillas o bastardillas impertinentes, la acumulación de notas de pie de página o referencias, etc., no está incluido en el entrenamiento disciplinario formal. A este respecto, quienes se dedican a las artes cualitativas no se encuentran en mejores condiciones que sus hermanos cuantitativos, aun cuando pasen una mayor parte de su aturdimiento estudiantil reflexionando acerca de narrativas en lugar de números.

En segundo lugar, examinar una etnografía como texto puede contradecir lo que creemos que debiéramos hacer —esto es, salidas de campo, recolección de datos y redacción de todo esto. El estudiante que desea ocuparse de los argumentos e intrigas de las etnografías policíacas, de la ironía y sátira presentes en las obras completas de Raymond Firth o del uso de la metáfora y del símil en los textos metodológicos de campo será considerado, indudablemente, tonto o al menos un poco extraño. El estudiante debería estar “allá afuera” habitando con personas reales y hablando con ellas, recolectando el material necesario para la elaboración de la propia etnografía.

En tercer lugar, otros etnógrafos, quizás de mayor experiencia y por ello tolerantes frente a proyectos peculiares, podrán encontrar el estudio de los textos etnográficos tedioso, si no un poco incómodo (especialmente cuando los textos analizados son los propios). Estudiar los escritos presuntamente descriptivos, interpretativos, reflexivos o intertextuales de la etnografía sencillamente no vale la pena. Escribir etnografía es, al fin y al cabo, un asunto que se basa en el trabajo de campo y debemos dirigir nuestra mirada precisamente a esta extraña aventura. Si hemos de mejorar el arte y la ciencia de la etnografía, ciertamente el primer momento del oficio merecería más atención que el segundo. Una cosa es intentar descodificar la estructura narrativa de la ficción que se basa (presuntamente), tan sólo en la caracterización de los recursos, líneas argumentativas, uso del lenguaje cotidiano, visión del autor y diálogo inventado; pero otra cosa enteramente diferente es preocuparse por estos mismos temas en nuestros propios trabajos —tomando un vocabulario prestado de las humanidades —cuya pretensión central es la autenticidad.

En cuarto lugar, la reticencia a considerar la etnografía como texto puede apoyarse en la creencia de que si analizáramos detalladamente cómo están elaborados nuestros principales trabajos y nuestros trabajos menores, quizás no nos agradaría lo que halláramos. Nuestro silencio sobre estos temas es tal vez resultado del temor a descubrir, si analizamos de cerca nuestro uso de imágenes, frases, analogía, autoridad y voces, algunos sofismas literarios o artificios del autor que minarían nuestra capacidad de pretender verdad para nuestros escritos. Si se mostrara que el estilo juega un papel importante en aquellas explicaciones etnográficas perdurables, un corrosivo relativismo podría apoderarse de nosotros y perderíamos cualquier ventaja o distintivo suministrado por nuestro oficio. Nos limitaríamos a jugar con palabras,

a transmitir opiniones personales, atrapados en la misma prisión del lenguaje ocupada por poetas, dramaturgos y novelistas.

Ninguna de estas ideas tiene mayor fundamento. Ciertamente, todos podemos aprender a considerar críticamente nuestros textos. El énfasis creativo no está reservado exclusivamente a los estudiantes de crítica literaria. Todos sabemos que pasamos igual cantidad de tiempo escribiendo lo que creemos haber aprendido de nuestra experiencia de campo como la que pasamos allí; esto disuelve la idea de que escribir es una actividad secundaria, de síntesis, realizada rápidamente al final de un estudio y por consiguiente accidental para el oficio. Reconocemos también el poder de la palabra escrita para moldear nuestra propia perspectiva del mundo en que vivimos. En efecto, podemos culpar a cierto número de escritores persuasivos pertenecientes a los círculos etnográficos por habernos reclutado. Finalmente, pretender que el examen de las etnografías como textos pone en peligro el proyecto etnográfico como tal equivale a colocarnos un barril en la cabeza y sostener que la crítica literaria hará desaparecer la novela. Sacar los recursos literarios a la luz y examinar cómo funcionan pone en peligro la etnografía tanto como el mismo tipo de estudio pone en peligro la ficción.

Leer (para escribir) el texto social

Hay muchas maneras de abordar la etnografía como texto. Algunas ya han sido comprobadas como verdaderas, y sólo precisan una aplicación disciplinada a un campo determinado. Otras son experimentales, fuente de cierto éxito pero quizás de mayor fracaso. Todas son maneras de ampliar nuestra comprensión de la etnografía y de lo que precisamos para mejorar este arte.

Quizás el enfoque más común sea el de examinar los trabajos etnográficos desde la perspectiva de una sociología del conocimiento. Para los etnógrafos, los hechos deben ser considerados primordialmente como valores cuya verdad depende de la cultura, intereses y condiciones históricas de quienes creen en ellos. Discernir las bases sociales, políticas y temporales de los hechos etnográficos resulta ser entonces una valiosa investigación, susceptible de abrir los textos etnográficos a nuevas interpretaciones. Un modelo de lo anterior es la magnífica *Victorian Anthropology* (1987) de George Stocking, que vincula íntimamente las etnografías de fines del siglo con las ideas del momento. Otro esfuerzo en el mismo sentido, menos logrado pero instructivo, es la visión inédita e iluminadora de Paul Rock presentada en *The Making of Symbolic Interactionism* (1979).

En estos trabajos (y en muchos otros), resulta evidente que la etnografía se encuentra mediada en muchos sentidos por las convenciones del momento. Ninguna etnografía puede deshacerse de convenciones históricas, políticas, personales, sociales, institucionales y narrativas. Estas convenciones producen un conjunto prácticamente

ilimitado de suposiciones —referentes al estilo, los métodos de trabajo, la presunta audiencia, los argumentos válidos, el lenguaje, etc. —que limitan la etnografía que eventualmente se elabora⁸. Tales convenciones son tan pertinentes en la actualidad como en el pasado, independientemente de la forma que asuman.

Otra manera de romper el texto es convertir el proceso de la etnografía en tema, creando así una interpretación del trabajo etnográfico que se coloca por fuera de la etnografía —una especie de etnografía de la etnografía. Tenemos, de hecho, un buen número de excelentes ejemplos de este tipo de trabajo, creado habitualmente en dos momentos: el autor de un texto etnográfico de buen recibo escribe luego otro texto donde relata cómo elaboró el primero. *The Headman and I* de Jean-Paul Dumont (1978) es, en parte, un recuento de las bases de *Under the Rainbow* (1976). Una auto-conciencia semejante se ha convertido ahora en una expectativa (y en cierta forma un cliché), puesto que prácticamente toda disertación y monografía sobre etnografía incluye capítulos, apéndices o prólogos acerca de la manera como fue desarrollada⁹.

Pocas etnografías no abordan una conciencia hermenéutica sólo como algo secundario o complementario a la etnografía misma. Con mayor o menor ingenio, algunos autores han convertido los objetos culturales, incluidos ellos mismos, en tema. Un cambio semejante en los ingredientes de la etnografía indica una transformación estilística radical (y suscita asimismo interesantes preguntas acerca de la escritura etnográfica pero, como lo observa Marcus (1980), no las responde en manera alguna). Esta transformación asume dos formas. En primer lugar, algunos escritores se involucran a sí mismos de sus relatos o no desconocen la manera cómo su comprensión se desarrolla con el tiempo en el trabajo de campo. La escritura se convierte entonces en un tipo de ejemplo y examen de la construcción social de la realidad etnográfica (por ejemplo, Briggs, 1970; Read, 1975; Johnson 1975). En

⁸ Este enfoque puede llevarse al punto de argumentar que todo conocimiento etnográfico es farsa y fantasía (Sharrock y Anderson, 1980; Tyler, 1986). No obstante, desde el punto de vista estratégico, la búsqueda de la verdad es demasiado importante para renunciar a ella en la vida política, cultural y académica de Occidente. No podemos, sin embargo, regresar sin más al pasado pues la parcialidad, auto-limitaciones y restricciones institucionales de nuestro trabajo son demasiado bien conocidas. Quizás sea de algún consuelo considerar el conocimiento etnográfico como pretensiones de verdad fácticas (no invenciones o ficciones), honestas (que no ocultan datos) y objetivas (no relativas) —ubicadas todas históricamente y generadas desde una perspectiva determinada de investigación. Rosaldo (1989) sugiere cosas interesantes respecto a la manera como debemos entender nuestro trabajo a la luz de la actual crítica de la etnografía.

⁹ Debo expresar una reserva a este respecto. El llamado a una etnografía confesional se basa en la suposición bastante optimista de que los etnógrafos poseen una auto-conciencia en la cual, como el Titanic y el Andrea Doria, vale la pena profundizar. Esto no siempre es verdad, pues una auto-conciencia agudizada en general se asocia únicamente con cierto tipo de narcisismo de moda. Quizás la preocupación por la excesiva figuración personal sea prematura, pero no puedo menos de desear que aquellos para quienes ser auto-consciente es una ocupación de tiempo completo se dediquen a algo diferente de la etnografía.

segundo lugar, otros autores se centran en el intercambio discursivo que tiene lugar en el trabajo de campo, orientándose así hacia una etnografía intersubjetiva (por ejemplo Crapanzano, 1980; Harper, 1987). Ambos enfoques han tenido por resultado obras altamente originales, que abundan en innovaciones textuales.

No obstante, todavía aquí se presentan dificultades pues es obvio que incluso en las obras de mayor auto-reflexividad o dialogía es el escritor quien configura el relato final y tiene la última palabra. Los miembros de la cultura tal vez no encuentren mayor consuelo en ser subjetivizados más bien que objetivados. Más aún, el tipo de elevada sensibilidad aplicado al conocimiento provisional pero duramente obtenido que se manifiesta en estas etnografías no se extiende quizás al proceso mismo de la representación. Detenerse antes del proceso de escribir en un trabajo tan personal de análisis subraya la ironía encerrada en nuestro uso del término etnógrafo para referirnos a quien se encuentra inmerso en lo concreto del trabajo de campo, y no a quien se encuentra inmerso en la concreción de la escritura.

Otra manera, más distante, de promover el análisis de la escritura es buscar hacer etnografías textuales en las cuales la escritura de los otros constituya la base del estudio. Desarrollar una etnografía de los pueblos históricos fundamentada en los textos que se han preservado, por ejemplo, llama la atención acerca de las suposiciones de la época, las complejidades textuales y los fundamentos implícitos en toda obra escrita. Consideremos a este propósito la delicadeza con que aborda Marshall Sahlins su descripción del pueblo hawaiano en el momento de su fatal contacto con Occidente en *Historical Metaphors and Mythical Realities* (1981). Consideremos también la manera como Anthony F. C. Wallace (1978) reconstruye la comunidad de Rockdale, basado en fragmentos antropológicos y materiales textuales. Ambos autores producen sorprendentes etnografías, que representan una divergencia radical del tipo de escritura "aquí estoy" característico de la actual etnografía.

Otro tipo de conciencia del texto se desarrolla entre los comparativistas, quienes continuamente enjuician la autenticidad de las etnografías que analizan. Needham (1985), por ejemplo, señala que los fraudes etnográficos, aun cuando poco usuales, existen. George Psalmanazaar y Carlos Castañeda le sirven de ejemplo a este respecto. También cabe la posibilidad de que un etnógrafo sencillamente lo invente todo. Posiblemente se dé también una situación en la cual el etnógrafo haya sido completamente engañado por las mentiras de otros, cargo que Derek Freeman (1983) hace contra Margaret Mead. En cualquier caso, este tipo de trabajo, detectivesco en etnografía comienza con la suspensión o cuestionamiento de la verdad habitualmente atribuida a los recuentos etnográficos. Trabajos semejantes nos recuerdan cuanto dependemos de la confianza depositada en el etnógrafo. Sin embargo, la promesa de no engañar puede romperse (intencional o inintencionalmente) y, aun cuando ciertamente resulta difícil engañar a gran escala, no es lógica ni operativamente imposible. La etnografía no dispone de comprobaciones últimas de su verdad.

Estos asuntos resultan aún más claros cuando se considera el abordaje más directo al análisis de nuestros escritos. Este enfoque se encuentra representado en los esfuerzos actuales dirigidos a desconstruir los textos etnográficos —método muy apreciado por los teóricos norteamericanos de la literatura. Los desconstruccionistas no suponen que los etnógrafos tengan vendas en los ojos o sean fraudulentos, sino que pueden desorientar a los lectores con base en prácticas textuales identificables de las que quizás no sean conscientes. Dos famosos ejemplos de lo anterior son los enjuiciamientos recientes a los que somete a algunos antropológicos legendarios Clifford Geertz en *Writers and Authors* (1986), y el conjunto de ensayos donde se hace un tratamiento más bondadoso de varios textos canónicos de la etnografía, de James Clifford y George Marcus en *Writing Culture* (1986). Estos autores han mostrado en su alegre desconstrucción de numerosos textos la manera específica como éstos han sido elaborados y cómo funcionan en cuanto textos. Esto evidentemente es de gran ayuda y todo presunto etnógrafo o practicante debería prestar atención a los recursos literarios descubiertos por la vigorosa cuadrilla de desconstruccionistas que labora en los campos de la etnografía.

Tan saludable actividad suscita, sin embargo, algunos problemas propios bien conocidos. ¿Sobre qué bases apoyan los desconstruccionistas los casos respectivos? ¿Cómo debemos tomar nosotros, más prosaicos, su pretensión de haber develado el sentido profundo de un texto, sentido que un autor quizás no haya deseado sepultar dentro del libro y puede ciertamente disputar? Anteriormente, la crítica etnográfica se fundamentaba en la evaluación de la fuerza relativa de pretensiones empíricas rivales y en la evaluación de la metodología empleada en un determinado trabajo según los patrones del momento. Esperar que los desconstruccionistas atiendan a estos problemas, sin embargo, es no comprenderlos. Su método es interpretación de alta escuela, basada en lecturas minuciosas, análisis del simbolismo, estética, crítica política e ideológica, gustos cultivados comparativos, teorías semióticas actuales, ironía dialéctica, hermenéutica y cosas semejantes.

Por oposición a la crítica erudita y efectista de este mundo post-moderno, buena parte de la etnografía contemporánea parece descansar en un mundo post-calentado. Aplicar semejantes esfuerzos desconstruccionistas, enigmáticos y laboriosos, a los resultados de nuestra investigación típicamente mundana, restringida, limitada e ilimitadamente modificada se asemeja un poco a disparar a una mosca con un rifle para elefantes. Cuando se lo reserva para los textos de excelente recepción en la disciplina, el esfuerzo tiene sentido y, ciertamente, las lecciones aprendidas de él nos benefician a todos. En última instancia, sin embargo, como los desconstruccionistas lo saben bien, no existe un criterio externo para validar una lectura determinada de un texto etnográfico. Este es el estado —y el interés— de la desconstrucción.

Lo anterior no significa que la desconstrucción de los textos etnográficos sea una actividad fútil. Leer pretensiones explícitas pasadas e intenciones superficiales, intentar visualizar lo que Derrida (1967) denomina "el texto dentro del texto", pone en

cuestión la autoridad etnográfica y surgen nuevas maneras de considerar antiguos relatos. Las interpretaciones se multiplican. **Orientalismo**, de Edward Said (1978) es un espléndido ejemplo de ello, así como el examen del tema pastoral en una selección de escritos etnográficos compilada por Renato Rosaldo (1986). Como toda forma de crítica literaria, la desconstrucción parece a veces preciocista y otras profunda. No obstante, en el mejor de los casos, la desconstrucción únicamente suscita preguntas acerca del proyecto etnográfico, no las resuelve.

Una última manera de tratar la etnografía como texto es jugar con la forma etnográfica misma. Quizás se haya prestado demasiada atención a las etnografías clásicas del pasado en detrimento de la manera como abordan su oficio los escritores contemporáneos. Armados de una mayor conciencia del texto que sus antecesores, algunos escritores producen actualmente obras novedosas, innovadoras y convincentes. Consideremos algunos ejemplos. Brad Shore (1982) ha escrito un relato etnográfico detectivesco que mantiene en suspenso al lector hasta el final. Michael McCall y Howard Becker (1988) han escrito y puesto en escena una pieza de teatro donde la etnografía resulta dramática. Vincent Crapanzano (1985) es el autor de una etnografía emocionalmente densa acerca de los blancos en Sur Africa, estilísticamente más cercana al periodismo creativo que a la etnografía realista. Douglas Harper (1981, 1987) ha producido dos apasionantes etnografías impresionistas donde hace buen uso de su talento para la fotografía.

Menos innovadoras, quizás, pero instructivas, son aquellas etnografías cuyo fuerte es la reconstrucción histórica y la evocación de tiempo y lugar, tales como **Everything in its Path**, de Kai Erickson (1976) y **Ilongot Headhunting, 1883-1974** de Renato Rosaldo (1980). Estos novedosos trabajos pueden permitir a otros experimentar. Son textos de conocimiento y reflexión cuyos autores no olvidan que su trabajo es también literario. Cambios en la manera de informar sobre las prácticas pueden ser modestos o espectaculares, pero mediante estos cambios se hacen visibles la factura y los aspectos estilísticos de la etnografía.

Lo que resulta sorprendente en muchas de las nuevas etnografías experimentales es la atención que los autores prestan al relato¹⁰. Dramas sociales, pequeños y grandes,

¹⁰ Ejemplos de mi lista de narraciones innovadoras que no he mencionado todavía en el texto serían: Hebdige, 1979; Myerhoff, 1980; Crapanzano, 1980; Krieger, 1983; Latour, 1987; Feldman, 1989; y Barley, 1989. Los lectores pueden elaborar sus propias listas; debo señalar, sin embargo, que el trabajo arriba citado modifica y amplía las prácticas de informe etnográfico de manera interesante y en ocasiones ingeniosa. Todos son trabajos personales y por esta razón, corren el peligro de ser tomados como "etnografía ligera". No obstante, cada uno de ellos transmite una ambigüedad esencial que perdura. Permanecen abiertos a (re)interpretación, vacilación, discusión y contingencia de una manera que parece reflejar la experiencia social sobre la que se basan. Aun cuando no soy partidario de convertir la etnografía en una asociación para la producción de cuentos infantiles, sí creo que nos engañamos al pensar que hacemos algo radicalmente diferente de narrar —y que

configuran estas narrativas más que las teorías sociales prevalecientes. Si hemos de guiarnos por trabajos pasados, los relatos y no las explicaciones son las que perduran en la mente del lector. Quién puede olvidar el relato de los boliches de William Whyte? Quién recuerda la teoría que lo justificó? En efecto, el relato de Malinowski (1922) acerca del anillo de Kula ha sobrevivido a la teoría del intercambio que ostensiblemente ilustra. Los relatos son una manera de dar sentido al mundo y de transmitir el sentido que ha sido hallado. Son a la vez vehículos y recipientes de concepciones (Geertz, 1973:212)¹¹.

Como vehículos de concepciones, las etnografías se abren a una audiencia. La conciencia del texto exige también algún conocimiento de cómo se reciben nuestras producciones y sobre esto no hemos dicho mayor cosa. Los significados surgen de la interacción entre el lector y el texto así como del propio autor (Fish, 1980; Rabinowitz, 1977). Las etnografías no poseen significados estables insertados permanentemente en ellas en el momento de su creación. Hay un contexto social que rodea su recepción y posibilita diversas interpretaciones de la misma obra. Más aún, puesto que los contextos sociales cambian con el transcurso del tiempo, el significado de un texto puede variar. Las etnografías, entonces, hacen carrera. Algunas caen en desgracia (*Patterns of Culture*, de Ruth Benedict [1932], por ejemplo), otras ingresan al canon de la elite (*Naven*, de George Bateson [1936]).

Durante cualquier período determinado, sin embargo, parece que los textos más apreciados son aquellos que promueven interpretaciones relativamente divergentes entre los lectores (Levine, 1975). Diferentes grupos encuentran persuasivo un texto por diversas razones. La buena etnografía no es fácil o superflua. Se ubica dentro de un conjunto de convenciones, susceptibles en ocasiones de modificación o ampliación, pero que rara vez se contravienen. Algunos lectores resultan intrigados, otros perturbados, otros fascinados; pero ninguno se siente completamente engañado o frustrado.

lo mismo vale para los historiadores, psicólogos, politólogos y economistas (especialmente para los economistas). Toda la etnografía se encuentra transida de cuentos, buenos y malos, e indudablemente, prestar más atención a la narración sólo puede mejorar nuestro trabajo. Buenas discusiones acerca del poder operante y persuasivo del relato y de la narrativa pueden hallarse en Bruner, 1986; Brown, 1977; Mischler, 1986; y Polkinghorne, 1988.

¹¹ Naturalmente, la aproximación a una racionalidad narrativa no altera las pretensiones de verdad sobre las que se basa la etnografía, pues los buenos relatos ciertamente pueden devaluarse cuando se comprueba que están apoyados en ficciones sociales, intencionales o no. En la actualidad *Street Corner Society* de William Whyte (1943) —algo como el equivalente sociológico de *Coming of Age in Samoa* de Margaret Mead (1923) en términos del difundido interés que ha suscitado con el transcurso del tiempo y por el sitio de honor que ocupa dentro de la disciplina —está siendo analizado con miras a determinar la autenticidad de sus relatos. La narración acerca de los boliches, alabada por mí en otro lugar del texto, quizás continúe siendo memorable pero por razones diferentes de las que ahora se aducen. Agar (de próxima aparición), nos hace una

La consideración de los placeres y descontentos de la ambigüedad suscita un último punto acerca del poder persuasivo y retórico de la etnografía. Hemos completado el círculo. Si la ambigüedad es central, quizás nuestra tarea sea más modesta de lo que algunos pudieran desear. Fundamentalmente, lo único que podemos hacer es ofrecer una interpretación de y para la conducta humana. Tales interpretaciones no pueden ser comprobadas o refutadas. Derivan su atractivo de nuestro uso del lenguaje, del relato que elegimos narrar, de la imaginación que desplegamos y de nuestra credibilidad tal como se muestran en el texto. No hay experimentos cruciales o cuerpo de axiomas sobre los que descansa la interpretación. La etnografía está limitada por el tiempo, la situación, y los prejuicios culturales de quienes producen, escriben y leen el relato.

Independientemente de cuál sea la dirección que asuma la etnografía en un futuro, el texto ciertamente no podrá desaparecer; agrádenos o no, escribir es nuestra tarea primordial. Podemos asumirla con entusiasmo o temor, placer o deber. Nuestro estilo puede ser llamativo o sublime, metafórico o metonímico, enciclopédico o telegráfico, esquemático o experimental. Pero tenemos que escribir. Como lo muestra el trabajo reciente, sabremos que siempre escribimos provisionalmente, y que nuestros textos son signos que sólo en parte se encuentran bajo control. Nuestros productos manchados de tinta únicamente se aproximarán al blanco; siempre faltará algo aquí y allá, siempre dirán más o menos de lo que habíamos planeado y por consiguiente, lo transmitirán de maneras imprevisibles. No obstante, al prestar atención a la escritura de la etnografía —el segundo momento— podemos comprender mejor qué fue lo que aprendimos en el primer momento y comunicarlo a nuestros lectores en el tercer momento de la etnografía, y quizás hayamos aprendido otros secretos del oficio que podemos transmitir.

Traducción: *Magdalena Holguín*
Revisión: *Fernando Uriceochea*

advertencia en este sentido al citar una breve nota de la sección dedicada a las reseñas de libros en el *Washington Post*, Diciembre 20 de 1987:

En el transcurso de este año, *Songlines* de Bruce Chatwin fue publicado y promovido como un relato de viajes en la tradición de Paul Theroux. Luego Chatwin reveló accidentalmente en una entrevista concedida a *Granta*: “si hubiera de contabilizar las invenciones, no me cabría duda de que todo esto es una obra de ficción.” Para algunos lectores, la afirmación anterior redujo un excelente libro de viajes a una novela mediocre.

No hay respuestas últimas a los problemas suscitados por estos interrogantes acerca de la verdad. Siempre es posible que el voto de buena fe de parte de un etnógrafo no sea más confiable que la promesa de un especulador de bolsa de no negociar internamente. El hecho es que hay muchos secretos del oficio que nunca descubriremos.

Bibliografía

- Agar, M. April, 1990. "Text and Fieldwork: Exploring the Excluded Middle". *Journal of Contemporary Ethnography* . 19,1.
- _____. 1980. *The Professional Stranger*. New York: Academic Press.
- _____. 1986. *Speaking of Ethnography* . Newbury Park, Ca.: Sage.
- Barley, N. 1989. *Not a hazardous sport*. New York: Henry Holt and Co.
- Barthes, R. 1977. *Image, music, text*. New York: Hill and Wang.
- Bateson, G. 1936. *Naven* . Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Becker, H.S. 1986. *Writing for social scientists*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boon, S.A. 1982. *Other tribes, other scribes* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, J. 1970. *Never in Anger*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, R.H. 1977. *A Poetic for Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruner, E.M. 1986. "Ethnography as narrative." In V.T. Tuner and E.M. Bruner, eds. *The Anthropology of experience* . pp. 139-155. Urbana: University of Illinois Press.
- Clifford, J. 1981. "On ethnographic surrealism." *Comparative Studies in Society and History* . 23: 539-564.
- _____. 1983. "On ethnographic authority." *Representations* . 1:118-146.
- _____. 1988. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ and Marcus, G.E., eds. 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Crapanzano, V. 1977. "On the writing of ethnography." *Dialectical Anthropology*. 2: 69-73.
- _____. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan* . Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1985. *Waiting: The whites of South Africa*. New York: Random House.

- D'Andrede, R. 1986. "Three scientific world views and the covering law models." In D.W. Fiske and R.A. Shweder, eds. *Metatheory in social science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Denzin, N. 1970. *The research act*. Chicago: Aldine.
- _____. 1988. *Interpretative interactionism*. Newbury Park, Ca.: Sage.
- Derrida, J. 1967. *On grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Douglas, J. 1976. *Investigative social research*. Newbury Park. Ca.: Sage.
- Dumont, J-P. 1986. "Prologue to ethnography or prolegomena to anthropology". *Ethos*. 14: 344-367.
- _____. 1978. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1976. *Under the Rainbow*. Austin: University of Texas Press.
- Dwyer, K. 1982. *Moroccan dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1977. "The dialogic of anthropology". *Dialectical Anthropology* . 2: 143-151.
- Erickson, K. 1976. *Everything in its path*. New York: Simon and Schuster.
- Evans-Prichard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, M.S. 1989. *Order without design*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.
- Fish, S. 1980. *Is there a text in this class?* Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, M. 1989. "What is an author?" pp, 978-988 in D.H. Richter, ed. *The critical tradition*. New York: St. Martin's Press (originally published in 1969).
- Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa*. Cambridge: Harvard University Press.
- Freilich, M. 1970. *Marginal Natives*. New York: Wiley.
- Gans, H. 1962. *The urban villagers*. New York : Free Press.
- Geertz, C. 1988. *Writers and lives*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1983. *Local knowledge*. New York: Basic.

- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic.
- Glaser, B. and Strauss, A. 1967. *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine.
- Goffman, E. 1961. *Asylums*. Garden City, New Jersey: Anchor.
- Goodall, H.L. 1989. *Casing a promised land*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Gould, S. J. 1981. *The mismeasure of man*. New York: Norton.
- Hammersley, M. and Atkinson, P. 1983. *Ethnography: Principles and practice*. New York: Tavistock.
- Harper, D. 1987. *Working knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1982. *Good company*. Chicago: University of Chicago Press.
- Harris, M. 1979. *Cultural materialism*. New York: Random House.
- Hebdige, R. 1979. *Subcultures*. London: Methuen.
- Johnson, J.M. 1975. *Doing social research*. New York: Free Press.
- Krieger, S. 1983. *The mirror dance*. Philadelphia: Temple University Press.
- Latour, B. N. 1987. *Science in action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Levine, D.N. 1985. *The flight from ambiguity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malinowski, B. 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton (first published in 1922).
- Manning, P.K. 1987. *Semiotics and fieldbook*. Newbury Park, Ca.: Sage.
- . 1980. *The narc's game*. Cambridge: M.I.T. Press.
- Marcus, G.E. 1980. "Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research". *Current Anthropology*, 21: 507-510.
- and Cushman, D. 1982. "Ethnographies as text". *Annual Review of Anthropology*, 11:25-69.
- and Fisher, M. 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press.

- McCall, M. and Becker, H.S. 1988. "Performance science". Unpublished script (first performed at conference on *Editing Reality* at SUNY-Buffalo, September 25, 1988).
- Mishler, E.G. 1986. *Research interviewing*. Cambridge: Harvard University Press.
- Myerhoff, B. 1980. *Number our days*. New York: Simon and Schuster.
- Needham, R. 1985. *Exemplars*. Berkeley: University of California Press.
- Peacock, J.L. 1986. *The anthropological lens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polkinghorne, D.E. 1988. *Narrative knowing and the human sciences*. Albany: The State University of New York Press.
- Portis Winner, I. and Winner, T.G. 1976. "The semiotics of cultural texts." *Semiotica*. 18: 101-156.
- Rabinow, P. 1977. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- . 1986. "Representations are social facts". pp. 234-261 in J.Clifford and G.E. Marcus, eds. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- and Sullivan, W.M. eds. 1987. *Interpretative social science: A second look*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinowitz, P.J. 1977. "Truth in fiction". *Critical Inquiry*. 4: 121-141.
- Rappaport, R.A. 1968. *Pigs for the ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Read, K. 1965. *The high valley*. New York: Scribners.
- Rock, P. 1979. *The making of symbolic interactionism*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Rosaldo, R. 1989. *Culture and truth*. Boston: Beacon Press.
- . 1986. "From the door of his tent: The fieldworker and the inquisitor". pp. 77-79 in J. Clifford and G.E. Marcus, eds. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- . 1980. *Ilongot headhunting, 1882-1974*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

- Said, E.W. 1989. "Representing the colonized: Anthropology's interlocutors". *Critical Inquiry* . 15: 205-225.
- . 1978. *Orientalism* . New York: Pantheon.
- Sahlins, M. 1981. *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sharrock, W.W. and R.J. Anderson. 1980. "On the demise of the native." *Occasional paper*. No. 5. Department of Sociology, University of Manchester.
- Shore, B. 1982. *Sala'ilua: A Samoan mystery* . New York: Columbia University Press.
- Spradley, J.P. 1979. *The ethnographic interview* . New York: Holt, Rinehart and Winston.
- . 1970. *You owe yourself a drunk*. Boston: Little, Brown.
- Stocking, G.W. 1987. *Victorian anthropology*. New York: Free Press.
- . 1968. *Race, culture and evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- . eds. 1983. *Observers observed*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Suttles, G. 1968. *The social order of a slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tedlock, D. 1979. "The analogic tradition and the emergence of a dialogic anthropology". *Journal of Anthropological Research*. 35: 387-400.
- Traweek, S. 1988. *Beamtimes and lifetimes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tyler, S. 1986. "Post-modern ethnography: From the document of the occult to the occult document." pp. 122-140 in J.Clifford and G.E. Marcus, eds. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Van Maanen, J. 1988. *Tales of the field*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallace, A. 1978. *Rockdale*. New York: Knopf.
- Werner, O. and Schoepfle, G.M. 1986. *Systematic fieldwork* (2 Vols.). Newbury Park, Ca.: Sage.
- Whyte, W.F. 1955. *Street corner society* (with method appendix). Chicago University of Chicago Press (first published in 1943).

- Whyte, W.F. 1955. *Learning from the field* . Newbury Park, Ca.: Sage.
- Willis, P. 1977. *Learning to labour*. London: Routledge and Kegan Paul. (U.S. edition, New York: University of Columbia Press, 1981).
- Wolf, E.R. 1980. "They divide and subdivide, and call it anthropology". *New York Times* (30 November), Ideas and Trends Section, p. E9.
- Wuthnow, R., Hunter, J.D., Bergensen, A. and Kurzwiel, E. 1984. *Cultural analysis*. London: Routledge and Kegan Paul.

Secretos del oficio: sobre escribir etnografía

Resumen

Hacer etnografía implicaba, en el pasado, vivir con un grupo, observar su comportamiento, tomar notas de campo y, posteriormente, escribir sobre ello. Hoy en día, la etnografía ha sido puesta en cuestión epistemológicamente y el campo se encuentra en un estado de auto-reflexión. El punto de Van Maanen es mostrar cómo la etnografía persuade a sus lectores para

que acepten lo que se ha dicho. Estas técnicas de persuasión, que generalmente no son reconocidas por el lector e inclusive por el mismo escritor, las llama el autor "secretos del oficio". Para mejorar nuestro oficio, deberíamos explorar la etnografía como si fuera un texto. Esto se puede lograr desconstruyendo escritos etnográficos apreciables.

Trade Secrets: On Writing Ethnography

Abstract

In the past, doing ethnography entailed living with a group, observing their behavior, taking notes and later, writing it all up. Today, ethnography has been taken to task epistemologically, and the field is in self-reflection. Van Maanen's issue is with how ethnography persuades its readers to accept what is being

said. These techniques of persuasion which generally are not acknowledged to the reader or even to the writer, are called by him "trade secrets". To improve our craft, we should explore ethnography as text. This may be pursued by deconstructing esteemed ethnographic writings.