

“IDENTIDAD, OTREDAD Y ETNOGRAFÍA”: EXPERIENCIAS DE CAMPO DE UNA ETNÓGRAFA “NATIVA”¹

Susana de la Gala González
Universidad de Santiago de Compostela

“Call it sentimental, call it Victorian and nineteenth century, but I say that anthropology that doesn't break your heart just isn't worth doing anymore”.

RUTH BEHAR, *The Vulnerable Observer. Anthropology that Break Your Heart*. (1996:177).

Abstract

The Ruth Behar's strong defence of vulnerability in writing ethnography looks towards having into account the subjective as part of the objective in Social Science. This paper captures three metaphors about Galician rural people in three ethnographic sittings. They are explained through fieldwork -that is, through my being as a hybrid woman (“native” but different; the ethnographer) among also hybrid others (the insiders), who changed my world while trying to know a culture. It might be reconstructed through writing face to face dynamics and life stories; woven by intersubjectivity. Finally Literature appears different to Anthropology and ethnography shows partial truths.

Key words: Fieldwork, Metaphors, Writing, Gender, Rural Galicia.

Introducción

La primera aproximación metafórica a mis datos etnográficos en este artículo la encabeza la sentencia “Todo empezó en el verano de 1986”. Ciertamente, éste es un modo poco frecuente de argumentar. La ciencia social ha tratado, durante casi un siglo, de evitar procedimientos literarios, que yo

¹ Gracias a mis padres, mi hermana y mis dos hermanos.

Gracias a Xaquín Rodríguez Campos.

Gracias a Sharon R. Roseman, quien nunca dejó de confiar en mí.

Gracias, desde aquí, aunque nunca lo sabrán, a Isis (mi gata persa) y a Jas (mi perro mestizo).

Gracias a quienes me ayudaron; a quienes no me ayudaron, gracias a ellos he podido hacerlo igualmente.

defiendo. En este sentido, Ruth Behar señala al hilo de *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (George Devereux, 1967), "What happens within the observer must be known, Devereux insisted, if the nature of what has been observed is to be understood" (1996:6; cursivas en el original).

Parto de la premisa de que "doing social science more subjectively so it will be more objective" (o.c.: 29). Parece obvio, pero resulta que los etnógrafos somos humanos *qua* científicos y científicos *qua* humanos. En este sentido, Davydd J. Greenwood considera que "to deny intersubjectivity, the ongoing social process that research inevitably creates between the researcher and the subjects, and the complex dimensionality of these relationships, and the impacts on research outcomes is truly to write fiction" (1995:120).

Así pues, defiendo que la intersubjetividad tiene que ser la base de toda pretensión de objetividad; aunque, frente a Behar (o.c., 6), yo sí aspiro a una "verdadera" ciencia social (dependiendo de cómo se la defina).

El primer paso sería conseguir que la antropología integre la dinámica cara a cara que inevitablemente plantea la etnografía, haciéndola accesible y seductora. En esta línea es útil el concepto "the rhetorical prisons of positivism"; si bien el interés de Greenwood se centra sobre la investigación práctica más bien que en la autoconciencia etnográfica. Es pertinente aquí, y estoy de acuerdo con este autor en que "the orthodox research communicates with itself, not with society at large" (ibid.).

Un paso más allá de lo que se podría llamar "etnografía literaria" (que no es suficiente), echo de menos estudios metodológicos que desarrollen el concepto de intersubjetividad con relación al trabajo de campo, y una Antropología más cercana a la Literatura. Este artículo trata precisamente de responder a la pregunta que se hace Behar (o.c., 29): "how do you write subjectivity in such a way that you can continue to call what you are doing ethnography?". Al hacerlo, la etnografía se transforma en intersubjetividad. Por eso, las tres metáforas que me ocupan en este artículo juegan un doble papel, como solidificación de la dinámica de las relaciones cara a cara, y como nexo entre Antropología y Literatura.

Esta ponencia es fruto de años de maduración personal e intelectual; y está escrita "from the perspective of an anthropologist who has come to know others by knowing herself and who has come to know herself by knowing others" (o.c.:33). Esto justifica que en el encabezamiento de cada una de las tres metáforas que se explican a continuación haya antepuesto una pregunta identitaria: ¿Qué hace aquí la etnógrafa?; ¿Quién eres tu?; ¿Quién soy yo? De modo que, a medida que aprendía a responder a cada una de estas preguntas, pasaba una etapa del rito de paso que es el trabajo de campo, porque comprendía datos que de otra manera me hubiesen pasado desapercibidos; datos que en su multiplicidad de puntos de vista capturan las metáforas que se indican. Sin el desvío de pasar por mi misma para comprender a los otros y de pasar por los otros para comprenderme a mi misma, sencillamente lo objetivo *qua* intersubjetivo —cultural y social— nunca hubiese aparecido.

Al final del recorrido, insistiré en la identificación del etnógrafo con sus objetos de estudio más que en las diferencias; en el hecho de ser una etnógrafa "nativa" más bien que en el choque cultural que el trabajo de campo implica. No obstante, las diferencias, y el choque cultural, resultarán evidentes a través del proceso de escribir mis datos etnográficos.

Tres metáforas identitarias. Tres pasos. Tres trabajos de campo

El lema de este artículo es "Identidad, Otredad, y Etnografía". En él me distancio del referente clásico en etnografía, que fue hasta hace tres décadas la noción malinowskiana del trabajo de campo. Este referente dificultó en extremo mi autoconciencia etnográfica, por cuanto me impidió durante años defender la (inter-)subjetividad como central en la percepción de los datos empíricos e igualmente la cercanía en esta labor entre ciencia social y literatura, relegando ambas al diario personal y en parte literario.

Por el contrario, yo defiendo que la labor etnográfica consiste en "ponerme en la piel del otro": identificarme con los diferentes otros que existieron para mí durante el trabajo de campo; considerar las diferencias con otras formas de vivir y pensar como ficticias *qua* culturales; tratar de imaginarme viviendo las vidas de quienes al contármelas alteraron mi mundo. Y que, por tanto, "ponerse en la piel del otro" *produce* experiencias personales -de identificación-, además de etnográficas -de diferencia-.

Es, así, central a mi argumento que mi futura identidad como etnógrafa y mi carácter personal fueron, desde aquel verano de 1986, modelados por mi esfuerzo constante, incluso en los no raros momentos de debilidad anímica, en el trabajo de campo, por comprender a ciertos hombres y mujeres en ciertos contextos sociales y momentos concretos; hombres y mujeres, que eran "otros" para mí (*qua* etnógrafa), y para los cuales yo era una extraña (*qua* insiders).

Es también central a mi argumento que tanto al escribir etnografía como al intentar hacer antropología debemos narrar las experiencias personales como experiencias etnográficas, y que la forma de hacerlo es ineludiblemente literaria. La narración literaria es desde este punto de vista fundamental para la ciencia social. Por eso presento en este papel mis datos etnográficos mediante metáforas. Metáforas que, no por ser recurso literario, dejan de ser metáforas culturales, pues requieren para entenderlas una trasposición aproximativa a otra cultura.

¿Qué hace aquí la etnógrafa?

1ª Metáfora: "Sair Adiante" (Salir Adelante)

Todo empezó en el verano de 1986. Yo tenía veinte años. En realidad, yo iba a cumplir veinte años un mes más tarde. Y estaba muy, muy delgada; como las compañeras de clase y de colegio mayor. Así que cuando llegué al lugar de San Martiño, una aldea de apenas setenta habitantes censados, la familia que me acogió no encontró difícil incluirme en el grupo de niños y niñas que se bañaban en el río los días tórridos de aquel mes de julio. Los niños de la aldea, con vacaciones escolares, me acompañaban a todas partes, aunque yo estaba firmemente decidida a "volar" sola. Además, cuando yo llegué a aquel lugar era difícil ocultar que yo era una joven de ciudad. Por eso, percibí aquel primer día que mis futuros informantes asociaban mi condición urbana al adjetivo "ociosa" y que, de hecho, me tenían por una joven mujer "ociosa" (aunque algo no cuadraba bien en ese estereotipo. En realidad, es ahora cuando les demuestro que yo estaba aprovechando el tiempo que ellos creían que "perdían" hablando conmigo).

Por otra parte, el pueblo entero, y por tanto las personas más directamente implicadas en mi trabajo de campo, estaban afanadas buscando una explicación a mi presencia allí y me hacían ansiosamente preguntas. La explicación era que, como era joven, estaba todavía estudiando; que mi profesor me exigía hacer aquel trabajo para aprobarme; que tenía que escribir un libro sobre ellos. Las preguntas que me hacían mis futuros informantes se referían a mi familia: era evidente que consideraban mi familia la fuente de mi identidad personal; la cual querían descifrar.

Allí, en aquel verano de 1986, yo conté por primera vez una de las variantes de un "cuento" que fui recreando a medida que cambiaban mis circunstancias personales. Allí comenzó la autobiografía que me definió como etnógrafa en cada trabajo de campo. Allí surgió la autoconciencia etnográfica de quien ésto subscribe. En fin, en aquellos días de verano, mis futuros informantes, que conocían mi ignorancia respecto a lo que a ellos les era familiar, decidieron colaborar en mi trabajo. Pero sus motivos no eran los que yo suponía: tras mi relato autobiográfico, yo empecé a ser entendida a través de la metáfora "sair adiante". Por qué este corto sintagma constituye una metáfora, es lo que explicaré a continuación.

Sólo porque una pequeña parte significativa de los hombres y las mujeres con quienes hablaba a diario en mi primer trabajo de campo conocían a mi padre y lo tenían en alta estima; sólo porque mi padre era un emigrante andaluz en Galicia; sólo porque la emigración fue una válvula de escape largamente ansiada en el campesinado gallego; sólo porque la emigración se explica en toda Galicia como el casi único medio de "sair adiante" (salir adelante); sólo porque el único motivo que aquellas gentes encontraban para que mi padre emigrara a Galicia era "sair adiante"; en suma, sólo porque mi presen-

cia allí era inexplicable a no ser que mi motivación principal fuera "sair adiante", y fui finalmente aceptada y pude seguir en el futuro ejerciendo de etnógrafa. Además, dada la importancia que en la Galicia rural tiene para la identidad personal la categoría de la familia a la que perteneces, y sólo porque en mi caso se trataba de una familia "trabajadora" (aunque de nivel socio-económico y cultural superior al de esta aldea), dejé de ser considerada "ociosa".

El hecho de ser mis padres emigrantes fue, por tanto, mi salvavidas. O también, el hecho de que ellos eran considerados "trabajadores" hizo fluir en el discurso de mis informantes la metáfora que nos ocupa. Resultó que "sair adiante" explicaba también las vidas, los trabajos, las frustraciones y, en definitiva, el modo de vida de mis informantes. La omnipresente expresión "sair adiante" se convirtió, por tanto, en metáfora en el marco del proceso de adquirir identidad social en un mundo que me era ajeno. "Sair adiante" fue, desde entonces, para mí, el nexo entre la cultura académica y la cultura del campesinado gallego de finales del S. XX.

¿Quién eres tu?

2ª Metáfora: "Eu Son unha Labradorora" (Yo Soy una Labradorora)

Durante mi segundo trabajo de campo, en una parroquia de la provincia de Ourense, quizás lo más sorprendente fue la afirmación que precede estas letras. El rostro de aquella mujer se iluminó y se llenó de orgullo al afirmar un status bastante elevado con relación a otras mujeres de aquel lugar. Después comprendí que, de todos los retos posibles para una mujer campesina en la Galicia rural, el más elevado y duro era sin duda ser reconocida como "labradorora". Algo así como, para una joven universitaria como yo, ser reconocida como investigadora tras finalizar y aprobar la tesis doctoral. Me solidaricé entonces con las muchas mujeres de las que se decía que no habían alcanzado ese status, porque yo aún no reunía los requisitos para cumplir mis aspiraciones académicas. En aquella ocasión, mi etnografía estuvo centrada en la dureza del trabajo agrícola, en la tiranía de los caciques, y en la pobreza.

Demos ahora un salto a mi tercer y hasta ahora último trabajo de campo. Según yo había entendido previamente, "ser mujer" era, en la Galicia rural, poco más que un simple hecho biológico. Por tanto, una mujer tenía que esforzarse en cumplir las expectativas sociales y lograr ser valorada como "labradorora": ser "trabajadora", aportar tierras a la unidad doméstica, y, como más tarde supe, evitar conductas sexuales para las que no había un nombre, pero que podían conducir a un modelo de reproducción social -la ilegitimidad- poco valorado. En este sentido, estoy de acuerdo con Frigolé Reixach en que "la definición de los géneros está en función de un modelo de procreación y no de sexualidad" (1995:130); si bien yo no llevaría esta afirmación tan extremadamente lejos como para identificar "relación sexual" con "relación procreativa".

Avalo esta postura mediante el hecho que explicaré un poco más adelante, y también por el intento por parte de hombres y mujeres de no procrear necesariamente tras mantener relaciones sexuales.

Dado mi prejuicio inicial de que "ser mujer" era poco más que un hecho biológico, y por tanto un hecho socialmente poco valorado, no fue hasta el duro enero de 1990 que conocí a más mujeres socialmente valoradas de las que esperaba hallar en un núcleo rural gallego en función de mis dos trabajos de campo previos. Incluso una madre soltera se autodenominó "labradora" con orgullo, y tuve que replantearme los valores que condicionan la conducta sexual de las mujeres rurales gallegas. Esto es, descubrí que el principal problema para una madre soltera no era tradicionalmente tener un hijo siendo soltera, sino si ese hijo había o no sido buscado, y, si lo había sido, con qué fines.

Los fines que se reconocían como socialmente aceptados para una madre soltera en los lugares de San Martiño, Mourisca, y Beba eran, fundamentalmente: negar su sexualidad con posterioridad a la maternidad —ésto es, no tener hijos con hombres diferentes del padre biológico de su primer hijo/a—; poner la prole al servicio del trabajo agrícola y ganadero desde una tierna edad; y, siempre, tratar de incrementar en lo posible las propiedades adscritas a la familia. En último término, en la Galicia rural, para hombres y mujeres, el objetivo final era como ya dije "sair adiante".

Retomando el hilo de mi tercera experiencia de campo, ésta dotó de sentido la extraña situación que viví, durante mi primer trabajo de campo, en los campos cultivados, rodeada de tomates y lechugas, de maíz y de "berzas" (verduras propias del país, que se agotan en verano). Yo había pedido a mi padre que me dejara a cuatrocientos metros del pueblo, ante una empinada carretera. Ahora creo que yo quería subir, por mi misma, aquella escarpada cuesta arriba para elevar mi autoestima. Encontré en los campos a un previamente buen informante, de sesenta y tantos años, casado. En un primer momento, el hombre alabó mi autonomía. Pero después, con una mirada divertida, me contó varias maneras de restringir la natalidad y explícitamente me llegó a decir que una mujer, cualquier mujer, para ser valorada, debía evitar estar en los campos cultivados con un hombre, casado o soltero, si no estaba acompañada por alguien más, y que en todo caso no debía estar allí si no se hallaba trabajando las tierras.

Volviendo a nuestra metáfora, la afirmación respecto a cada mujer en el sentido que fuera o no "labradora" (o, también, valiosa) fue una de las claves del discurso de las mujeres que conocí en cualquiera de mis tres trabajos de campo. A su vez, una de las claves para establecer este hecho era la reproducción biológica. Pero ésta era considerada sólo un medio para un fin superior: reproducir socialmente la familia y lograr adquirir el mayor prestigio posible para la unidad doméstica; incluyendo los campos, la casa propiamente dicha, y el comportamiento sexual de las mujeres de la misma —del que recapitula-

ré enseguida—. Nunca hubiese llegado a comprender ésto, de no ser porque, habida cuenta la experiencia ya referida con un informante en los campos, y tras años de considerar que "ser mujer" era, para el campesinado gallego, un ser socialmente inferior, me di cuenta de que cada mujer intentaría evitar ser considerada así, trabajando como ya he dicho en favor del prestigio de su familia. Con estos datos, quizás parezca irrelevante, pero ¿quién era yo? ¿Qué valor tenía como mujer para mis informantes? ¿Era yo considerada "mujer" en mis trabajos de campo?

Mis informantes me preguntaban si tenía novio (era evidente que no era así); si ayudaba a mi madre (el valor del vínculo madre/hija era así implícitamente afirmado, dada la elevada preferencia por la emigración masculina hasta la década de los '60); si disponía de dinero y en qué lo gastaba (un dato concluyente para determinar mi valor social). En fin, las preguntas de mis informantes trataban de dibujar para mi una identidad que ellos pudieran aceptar y, más tarde, explicar a sus convecinos. Como por arte de magia, cada vez que yo explicaba mis problemas, cada vez que yo visitaba archivos o grababa entrevistas, adquiría señas de identidad, alejadas sin embargo del estereotipo de mujer labradora: cuentos creíbles sobre mí y sobre la etnografía. Una identidad que conservo en sus respectivos contextos etnográficos y que reutilizo cuando así lo considero, reinventándola. Una identidad que nunca habría adquirido sin los "otros" en el ejercicio de un diálogo intercultural que me implicaba como persona. Una identidad construida a saltos, de un contexto cultural a otro, mediante sustantivos, conjunciones, preposiciones, adjetivos y metáforas. Una trasposición de lo conocido hacia lo desconocido en el afán humano de conocer vidas más allá de sus propias vidas -afirmación esta última que es válida tanto para la etnógrafa como para los informantes-.

La reflexión previa es importante para mi porque, de no haber yo descubierto la identidad que me correspondía en este modelo cultural, tampoco habría comprendido lo siguiente: después de tantas vueltas buscando "datos" de inferioridad social en la valoración de las madres solteras o de su prole, terminé considerando que, si bien los campos cultivados ofrecen oportunidades a conductas sexuales incontroladas, el comportamiento sexual que tiene lugar fuera de los límites del espacio habitado no es bueno ni malo en sí mismo, sino que depende de las circunstancias. Pero si una mujer concreta es censurada por su conducta sexual, entonces esto puede hacerle perder el status de "labradora", que tanto le había costado conseguir. Ahora comprendo la ansiedad patente en el rostro de las mujeres a quienes pregunté por las madres solteras.

En este punto, Frigolé Reixach explica "estas elevadas tasas de ilegitimidad de las que hablan Cole y otros estudiosos de la zona norte de Portugal" por "una contradicción entre las exigencias del modelo de procreación y las exigencias del sistema de estratificación" (o.c., 137). Efectivamente, unas veces vence el ideal y otras la realidad social; lo que permite explicar la ansiedad

que suscitaba en las mujeres mis preguntas entorno a la ilegitimidad. Ahora es el momento de retomar la afirmación que hace este autor al respecto de que "habría que sustituir el término relación sexual por relación procreativa" (o.c., 130).

Si así se hiciera, si se identificara relación sexual con relación procreativa, me pregunto: ¿que hacía aquel hombre jubilado, en aquel tórrido verano, detenidas por un momento sus labores agrícolas, hablando a una jovencísima etnógrafa de cómo restringir la natalidad, y además diciéndole que una mujer que quiera ser valorada no debe prestarse a intimidad —aunque sólo sea hablar— con un hombre en los campos? ¿No estaba diciéndole cuál debía ser su conducta sexual al margen de la reproducción?

Por otra parte, el "modelo de procreación" no parece ser muy importante para los hombres que no reconocían los hijos habidos con una mujer, aunque todos entendemos que para ellos fuera difícil dar el paso de casarse con ellas. En cualquier caso, hombres ha habido en mis tres trabajos de campo que afirmaron sin pudor estar dispuestos a mantener relaciones sexuales al margen de sus esposas si se les presentaba la oportunidad. La sexualidad tiene sentidos diferentes para cada género, y me temo que parte de los hombres que son padres son, también, a efectos de aprovechar oportunidades sexuales, "solteros": porque no se les exige socialmente negar su sexualidad, de un modo diferente que a las madres solteras.

¿Quién soy yo?

3ª Metáfora: El contacto cultural produce híbridos

Una de las quejas más frecuentes por parte de mis informantes eran las exigencias de la administración. No en vano, el campesinado fue malentendido a partir de Marx como una pervivencia del modo de producción feudal. Es cierto que la agricultura tiende a industrializarse y, en el caso del campesinado gallego, no es menos cierto que se ha adaptado a la progresiva implantación, en esta parte de la península ibérica, de la economía de mercado, prácticamente hasta la década de los 60 del S. XX, a través de la emigración —primero a América y después a Centroeuropa—, sin que esto haya supuesto una auténtica reconversión del sector primario, que los tiempos sin embargo requieren. Ésto es lo que entiendo por el carácter híbrido que postulo un poco más adelante, en este apartado, para mi objeto de estudio. El carácter híbrido que me atribuyo a mi misma deriva del contacto cultural en el que crecí, y del rol de etnógrafa, en un mundo cambiante; subsidiariamente, de mi condición de etnógrafa "nativa".

Ilustraré los cambios a que se ha visto sometido el campesinado gallego, durante el S. XX, el argumento mediante ciertas notas, extraídas de las actas de plenos de los Ayuntamientos de Viana do Bolo (Ourense) y Mazaricos (A

Coruña). En ellas pude constatar que, desde finales del siglo XIX, el Estado centralizado impuso sus normas a través de la administración local; la cual pretendía a menudo esquivarlas, pero obviamente no pudo. Más adelante, vinieron los primeros y carísimos tractores; una variante híbrida de maíz, más dura que el maíz tradicional; los abonos químicos; vacunas y medicamentos para personas y animales.

Es central a mi argumento de que la adaptación a la economía de mercado no ha alterado en lo sustancial la organización de buena parte del campesinado gallego la adversa evaluación que han tenido estos y los siguientes hechos. Se trata de que, en los últimos veinte años del siglo XX, llegaron a los núcleos rurales de esta región las pensiones no contributivas, so pretexto de que una parte de su población carecía de lo mínimo, según la definición que de "mínimo" estableció el Estado. Estas pensiones fueron el origen de fuertes críticas, por parte de matrimonios que previamente tuvieron o tienen actualmente que pagar altos impuestos para poder cobrar una pensión de jubilación no muy superior en cuantía a la de las pensiones no contributivas, aduciendo que ellos tampoco alcanzan "lo mínimo". Poco antes, se habían implantado las cajas de ahorro rurales, que ofrecían créditos a bajo interés -de los cuales se dice que apenas nadie podía pagarlos sin hipotecar algunas tierras-, so pretexto de poder mejorar las viviendas, modernizar los establos, o para comprar más tierras, un tractor, etc.; las cuales tampoco se libran de críticas, que sería largo detallar aquí.

La valoración por parte de mis informantes de estos hechos es ambigua. Piensan que la tierra que les legaron sus ancestros se empobreció de tanto cultivarse, justificando en parte los abonos químicos. En consecuencia, es frecuente escuchar que las cosas de su pasado no tienen valor en el mundo de hoy. Pero a esta afirmación frecuentemente le sigue un discurso complejo sobre los inconvenientes de la modernización. El juicio negativo sobre la identidad campesina se aferra al pasado y se proyecta sobre un futuro incierto. Mis informantes son conscientes de que las necesidades relevantes hoy en día son más numerosas y por supuesto diferentes de las de antes. Ellos son conscientes, aunque carecen de este término en su vocabulario, de su existencia "híbrida" en un mundo que no llegan a conocer a menos que abandonen sus aldeas de origen.

Yo, por mi parte, soy consciente de que, al utilizar la palabra "híbrido" con relación a mi objeto de estudio, no utilizo una expresión propia de las gentes campesinas. En este caso, el término procede del ámbito académico, constituyéndose como metáfora en cuanto se utiliza para comprender comportamientos pertenecientes a otro ámbito. Para mí, el término "híbrido" me trae a la memoria imágenes como las siguientes. "Híbrido" es un emigrante retornado a Galicia que construye escuelas, o costea la construcción de una vivienda familiar, o casas de veraneo, según el momento histórico, en su pueblo de origen. "Híbrida" es una familia de emigrantes gallegos en Suiza que al volver a su tierra en verano habla entre sí en francés o alemán, para sentirse superior

a quienes no emigraron, cuando transitan en coche y pasan por la gasolinera, o cuando viajan en tren y comparten un vagón con desconocidos. Es éste un sentido similar al que utiliza James Clifford (1988) al exponer, en torno al juicio interpuesto contra el Estado por la tribu Mashpee o pueblo indio de Cape Cod, que alguien con antepasados indios puede ejercer una profesión en los Estados Unidos de América del presente y al mismo tiempo reivindicar sus derechos o su identidad como nativo americano.

Explicaré ésto: dada la extensión del fenómeno migratorio en la Galicia rural, mis informantes continuamente se comparaban con quienes emigraron, o quienes no emigraron, o con quienes pensaban hacerlo; en suma, no se podían imaginar su propio mundo sin la emigración. Y, sin embargo, es el campesinado galaico uno de los pueblos europeos que más se resisten a las presiones que les aconsejan no retomar la actividad agraria —salvo industrializada— después de este proceso. Sin la emigración —primero a América ;luego a Centroeuropa y otras partes de España—, seguramente el campesinado gallego no existiría en la forma híbrida que lo caracterizó durante el S. XX: coexistiendo el minifundio y las explotaciones más bien medianas que grandes y la autosuficiencia con el complemento monetario de empleos eventuales en sitios cercanos . En híbrido se convirtió, sin darse cuenta, al intentar adaptarse a un mundo cada vez más globalizado, monetarizado, y competitivo a nivel de mercado.

Finalmente, trataré de discernir si fui yo *qua* etnógrafa un híbrido para mis informantes. O también, generalizando, si es un híbrido cualquier profesional de la etnografía. Depende. En mi caso, la respuesta es afirmativa. Ya dije que soy hija de emigrantes andaluces, de estirpe con tradición migratoria, y añado que sólo aparentemente soy "nativa" de Galicia. Si, además, yo reflejaba con mis acciones un modo de vida urbano, se entenderá que no encajaba desde mi juventud en el seno de una cultura que, aunque de tradición igualmente migratoria, la constituía un pueblo apenas mestizado, por preferir matrimonios de dentro del municipio e incluso de dentro de la parroquia. Finalmente, visto desde el presente, a esto se une que hice mis trabajos de campo en el seno de una cultura académica y escrita frente a una cultura predominantemente oral. Con el tiempo abandoné la dictomía rural-urbano, para pasar a creer que existen casi tantas culturas como modos de organización familiar, o también como modos de pensar. A explicar lo cual me voy a dedicar brevemente a continuación.

Ese "otro" plural, ahistórico e no individualizado del que habla Behar (o.c., 26), y que comúnmente llamamos "cultura" es sin duda una abstracción; una abstracción del tipo de las que permiten fundamentar una disciplina. Es, por eso, fundamental recobrar y reinventar el sentido particularista del concepto "cultura". En esta línea, recordaré que al principio de este artículo diseñaba mi proyecto intelectual; "el primer paso sería conseguir que la antropología integre la dinámica cara a cara que inevitablemente plantea la etnografía,

haciéndola accesible y seductora. (...). Un paso más allá de lo que se podría llamar "etnografía literaria" (que no es suficiente), echo de menos estudios metodológicos que desarrollen el concepto de intersubjetividad con relación al trabajo de campo, y una Antropología más cercana a la Literatura". El tercer paso, el que me queda por dar, sería no sólo transcribir, sino más bien analizar -contextualizar y descontextualizar- e interpretar, una historia de vida, suficientemente representativa para ser considerada "cultura", pero "híbrida" en los términos explicados y vinculada a mi propia vida: biografía y autobiografía; etnografía y autoetnografía. Las historias de vida como fuente de conocimiento antropológico fue algo que sólo utilicé tangencialmente en de la Gala 1999.

Todo ello, mediante los instrumentos de la crítica literaria, y tratando de rastrear lo universal en lo particular y el drama en lo cotidiano, como hace una buena novela. Eso es uno de mis más acariciados proyectos; que pretendo aderezar con su propia crítica literaria, a modo de guía para el lector por parte del autor-etnógrafo —algo que ya hizo Levi-Strauss, por otra parte—.

ANTROPOLOGÍA Y LITERATURA

Si parecía que yo he defendido hasta aquí, en este artículo, una aproximación demasiado cercana entre Antropología y Literatura, será instructivo diferenciar ésta de aquella. En este punto, voy a dedicar unas líneas al artículo de Mary Louise Pratt en Clifford y Marcus 1986.

Acabo de recapitular un tanto irritada sobre este trabajo. Normalmente tardo mucho tiempo (objetiva y subjetivamente) en formar juicios; y éste es también el caso respecto al mencionado artículo. Comienza el mismo citando la conocida afirmación malinowskiana de que "the times when we could tolerate accounts presenting us the native as a distorted, childish caricature of a human being (...), it has been killed by Science" (Malinowski 1961:11). Posteriormente, la autora transforma esta cita en una crítica a los libros de viajes que anticiparon la antropología científica *en sí* más bien que al hecho de que los mismos transmitían, mediante el concepto "primitivos", una imagen inexacta de las sociedades exóticas. Esta transformación parece un argumento *ad hoc* para que la autora pueda lucirse, pareciendo defender lo indefendible -ahora lo explico-, y sólo profundizando en la conocida relación de los libros de viajes con la etnografía. Aclararé esta doble afirmación a continuación.

El trabajo —exclusivamente literario— de Florinda Donner (1982) se presta a controversia; que en la forma que adopta en el artículo citado sólo es real para Pratt, por cuanto insiste en invertir los puntos de vista más respetables de quienes, como yo, defienden que el trabajo de campo es ineludible: no porque el trabajo de campo sea —que además lo es— un argumento de autoridad, sino porque establece un diálogo intersubjetivo irremplazable en busca de

identidades para uno mismo y para los demás. Veamos sus argumentos y mis respuestas a ellos

En primer lugar, la autora pretende demostrar que nadie más que ella ve que lo que está en cuestión en esta polémica no propiamente es la verdad o falsedad de la estancia de Donner entre los Yanomano sino "a set of problematic links between ethnographic authority, personal experience, scientism, and originality of expression" (1986:29). O sea, que a ella le importa un bledo (pérdónese la expresión) que Donner estuviera o no allí. Curiosamente, a muchos de quienes defendemos un enfoque tan o más literario de la etnografía que Pratt hace, sí que nos importa que Donner no estuviera allí. De donde resulta que a Donner le fue demasiado fácil mentir, y a Pratt demasiado fácil asumir la ficción (en sentido estricto) como etnografía. ¿Por qué no escribir otro artículo, sobre cualquier otro tema, antes que ensalzar como etnografía la obra de Donner? Por el contrario, la etnografía de otros que sí estuvieron entre los Yanomamo es la excusa para la obra literaria que Donner sí que escribe.

En segundo lugar, Donner miente en cuanto a haber estado entre los Yanomamo doce meses; ante lo cual, no tiene más remedio que escribir "an unfuriating ambiguous book" (o.c., 30). Por cierto, el sueño de un etnógrafo (o.c., 31) es sólo escribir así de bien ...—literariamente hablando— sobre algo que conoce porque lo ha vivido; no creo que ningún etnógrafo sueñe con escribir bien, con autoridad académica, algo que no ha vivido. Esto, Ms. Pratt, es literatura y sólo literatura.

Finalmente, es indefendible que la ciencia social no haya intentado cortar las alas a quienes escriben subjetivamente (exactamente Pratt dice que "this kind of personal narrative, ..., has in fact not been "killed by science"; o.c., 32). Más bien me parece que quienes estamos o han estado en esta empresa intentamos simplemente que no nos "mate" la ciencia social —aunque tal vez lo haga algún día—; recordando, para acabar, que la afirmación de Malinowski se dirige contra los escritos que desvirtúan la condición de los "primitivos" como seres humanos.

He de añadir que encuentro esta introducción de James Clifford a *Writing culture* extremadamente sugerente, y a su autor acertadísimo al apuntar omisiones que *ipso facto* reconozco como propias. Por ejemplo, en cualquier parte del citado trabajo se percibe la importancia determinante del contenido, aunque pretendamos trabajar dentro del campo de la forma textual y de la teoría textual; o que no es suficiente con aplicar la retórica para hacer éstas; o que las verdades de las etnografías —quienquiera y sobre qué las escriba— son necesariamente parciales y nunca se puede dibujar el cuadro completo de una cultura. Finalmente, creo que el trabajo de Ruth Behar citado *supra* hizo explícito el hecho a que se refiere la consideración, por parte de Clifford, de que "'translations' of culture, however subtle or inventive in textual form, take place within relations of "weak" and "strong" languages that govern the international flow of knowledge" (o.c., 22).

Conclusiones

Concluyendo ya, transcurridos catorce años desde mis primeras experiencias de campo, reconozco que mi identidad como etnógrafa y mi carácter personal fueron mediatizados por todas las otredades que conocí y fui incorporando a mis datos durante mis trabajos de campo.

Mientras no comprendí esto, avancé, pese a los tropiezos, frente a las contradicciones, ante las perplejidades, por encima de las apariencias. Mis experiencias personales se fueron incorporando al ansia científica de comprender lo desconocido. En mi caso, lo desconocido era el medio rural gallego y sus gentes; pese a haber nacido y vivido muy cerca de mi objeto de estudio.

Lo cercano desconocido me acercó a mi misma tanto como a los otros que se cruzaron en mi camino; pero no era suficiente. Finalmente comprendí que sin comprender lo que yo era para ellos nunca comprendería lo que eran ellos realmente; aunque en realidad ellos me pidieron primero una respuesta a qué hacía allí, y a quién era yo, antes de decirme quiénes eran ellos, que era lo que había ido a buscar allí. Resultando que no eran más auténticos porque eran diferentes de mi, o exóticos, sino porque eran híbridos como yo, aunque en diferente sentido. Como las diferencias entre los grupos humanos son evidentes, traté, en mis tres experiencias de campo, de identificarme con lo diferente, para comprenderlo, y hallé que mis informantes eran iguales que yo pese a aquéllas. ¿O será que yo los traté como iguales a mi?

La exotización del trabajo de campo resulta fácil para quienes salen a lugares exóticos. Para mi, el trabajo de campo sigue las premisas de la interacción cara a cara y se puede hacer incluso en las facultades y los departamentos universitarios, con los alumnos, y con la propia familia; siempre que saquemos algo intersubjetivo —social y cultural— de todo ello. Algo que había comprendido, en teoría, hace unos once años, leyendo "An Anthropologist among Historians" (Cohen, 1985). Hay que vivir por uno mismo ciertas experiencias para poder contarlas; aunque es evidente que, como vimos, hay quienes encuentran demasiado fácil mentir, y quienes encuentran atractivo justificar estas mentiras, o las ambigüedades que inevitablemente plantean.

Por lo que se refiere al aspecto más metodológico de este artículo, y al apartado sobre Antropología y Literatura, quiero acabar reafirmando, con una cita de Clifford, mi propio punto de vista: tal como yo entiendo la misma, las etnografías de las culturas como algo "objetivo" se logran sobre la base de selecciones y opciones intersubjetivas; esto es, la pintura más o menos objetiva de las mismas, más o menos parcial, se logra mediante la intersubjetividad:

"Cultures' do not hold still for their portraits. Attempts to make them do so always involve simplification and exclusion, selection of a temporal focus, the construction of a particular self-other relationship, and the imposition or negotiation of a power relationship" (1986: 10).

Finalmente, me enorgullecería si, a partir de la dolorosa crítica a Ms. Pratts, que articula el apartado sobre Antropología y Literatura, y de los comentarios que he hecho a Clifford 1986, no se pudiera decir de este artículo y de mis trabajos posteriores lo que James Clifford afirmó en 1986 acerca de "a few quite recent works ... feminist claims about subjectivity, relationality, and female experience"; ésto es, que "these same textual forms are shared by other, nonfeminist, experimetal works. Moreover, their authors did not seem conversant with the rhetorical and textual theory that we wanted to bring to bear on ethnography" (1986: 20).

Referencias citadas

- BEHAR, Ruth (1996): *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks your Heart*. Massachusetts: Beacon Press.
- CLIFFORD, James (1986): "Introduction", in *Writing Cultures. The poetics and politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus eds.: 1-26.
- (1988): *The Predicament of Culture*. Harvard University Press.
- COHEN, Anthony P. (1985): "An Anthropologist among Historians", in *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood.
- DEVEREUX, George (1967): *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciencies*. Le Hague: Mouton.
- DONNER, Florinda (1982): *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle*. New York: Laurel Books.
- FRIGOLÉ REIXACH, Joan (1995): "Procreación y género: ser hombre y ser mujer. (La construcción de un argumento a partir de la etnografía europea y mediterránea)", en *Antropología y Literatura* (C. Lisón Tolosana comp.). Zaragoza: Gobierno de Aragón:123-153.
- GALA GONZÁLEZ, Susana de la (1999): "Day Workers and Main Heirs: Gender and Class Domination in the Parishes of Mourisca and Beba", in *Anthropologica* XLI (2). Waterloo: Canadian Anthropology Society:143-153.
- GREENWOOD, Davyd (1995): "The Rhetorical Prision of Positivism and the Issue of Action Research's Professional Silence: from Spain to Scandinavia", en *Antropología y Literatura* (C. Lisón Tolosana comp.). Zaragoza: Gobierno de Aragón:111-121.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1961): *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton.
- PRATTS, Mary Louise (1986): "Fieldwork in Common Places", in *Writing Cultures. The poetics and politics of Ethnography*. James Clifford and George E. Marcus eds.: 27-50.