

Los límites de la traducibilidad. Variaciones sobre un tema de Laura Bohannan.

Francisco Cruces

En: A. Rosa y J. Valsiner (eds). *Explorations in socio-cultural studies, Vol. 1. Historical and Theoretical discourse*. Madrid: Infancia y Aprendizaje, 1994, ISBN 84-88926-01-4, págs. 39-47. Reeditado en N. FERNANDEZ MORENO (comp.) *Lecturas de Etnología: Una introducción a la comparación en antropología*. Madrid: UNED, 2004, ISBN 84-362-4872-4, págs. 305-315.

Hay quien dice que las etnografías -que son los escritos que producen los antropólogos para describir e interpretar las culturas- no deben de ser entendidas como una copia de las mismas, ni como un mero relato; sino más bien como la copia de una copia, o como el relato de un relato. El estudio de las culturas responde siempre, según la expresión acuñada por Giddens, a una "doble hermenéutica", la del discurso etnográfico y la del discurso nativo. Debido a ello, no es sorprendente ver que en ocasiones la voz ilustrada, universalista, moderna y occidental de la institución científica se vea interpelada, resistida o contestada por otras voces distintas. Invocando esta vocación polifónica del oficio de antropólogo me voy a permitir iniciar este escrito con un relato que no es mío.

Cuenta Laura Bohannan, en un artículo breve de 1966 titulado "Shakespeare en la selva", las dificultades que tuvo para explicar, durante una de las largas sesiones de narración de historias que son habituales entre los Tiv del África Occidental, la trama y desarrollo de *Hamlet* (Bohannan, 1966). La situación que nos describe es una de esas, tan comunes en cualquier trabajo de campo, que Malinowski llamara "imponderables de la vida cotidiana". Una mañana de lluvia, Bohannan entró en la tienda del jefe del poblado donde vivía, en el justo momento en que todos los hombres se encontraban reunidos en torno al fuego, fumando, bebiendo cerveza y contando historias. Y le obligaron a contar una. Como, según ella misma nos dice, se hallaba por entonces enfrascada en la lectura de Shakespeare, y convencida de que "*Hamlet* tenía una sola interpretación posible, y que ésta era universalmente obvia", aprovechó la oportunidad

para someter a una especie de prueba pseudoexperimental esa idea -a decir verdad, un tanto bizantina. ¿Entenderían los Tiv las motivaciones de los personajes? ¿Serían traducibles al contexto cultural de unos agricultores de broza de la selva africana los temas argumentales de tan universal - aunque inglés- dramaturgo?

Si se limitara a demostrar, sin más, la no universalidad de los temas contenidos en ese drama u otro cualquiera, probablemente el asunto no tendría mayor sustancia. Pero la anécdota va más lejos. Ilustra algunos problemas de fondo inherentes a la empresa etnográfica en su tentativa de hacer conmensurable la diversidad de la cultura humana.

Fiel a la costumbre Tiv, cuenta la autora, la audiencia participó activamente en la narración. Hacía preguntas, cuestionaba su sentido, se adelantaba a su desarrollo. Y así, pese a su intención inicial, Bohannan hubo de presenciar cómo el relato se le iba escapando de las manos. La trama dramática de *Hamlet*, que ella creía transparente y universal, fue progresivamente reconstruida y reapropiada por sus interlocutores como una historia sobre otros temas: sobre la brujería, sobre los presagios y sobre las jerarquías de linaje y parentesco. Una historia que en nada o en muy poco recuerda al Hamlet que todos conocemos.

Para empezar, a los Tiv no les pareció que el casamiento temprano de Gertrudis, madre de Hamlet, con Claudio, tío suyo y hermano del *rey* recién muerto, fuera en absoluto reprochable. Por el contrario, a ellos, que practican la institución del levirato, este punto de la trama les llevó a la siguiente reflexión: "...si conociéramos mejor a los europeos, encontraríamos que en realidad son como nosotros. En nuestro país... también el hermano más joven se casa con la viuda de su hermano mayor, convirtiéndose así en padre de sus hijos". Hamlet tenía, por tanto, de qué alegrarse.

Otros aspectos asociados a la estructura y el mundo social Tiv hacían inviable nuestro *Hamlet*, colocando a la narradora en aprietos serios. Por ejemplo, las apariciones del asesinado rey de Dinamarca fueron consideradas asunto para los más ancianos del poblado, y no para Hamlet u Horacio, entrometidos jóvenes sin experiencia que deberían haber acatado la jerarquía de sus mayores. La insistencia de

Polonio en preservar la virtud de Ofelia frente a los ataques amorosos del príncipe Hamlet fue vista, más que como cuestión de honor, como una pura necesidad, pues "el hijo de un jefe daría al padre de su amante regalos y protección más que sobrados como para compensar la diferencia". ¿Por qué no iba a poder la madre de Hamlet casarse de nuevo, poco después de la muerte de su esposo, como hace cualquier mujer Tiv? ¿Por qué no habría de tomar un gran jefe como Hamlet varias esposas (en lugar de una sola), para así poder luego redistribuir riqueza entre los suyos? El comportamiento extravagante de Hamlet, ¿no delata a las claras que alguien lo había embrujado? ¿No resulta intolerable que un joven se atreva a increpar, como hizo él, a su madre, y más aún que trate de tomar venganza sobre sus mayores por su propia mano? ¿Cómo pudo Ofelia ahogarse en el río sino por la maléfica acción de la brujería? En palabras del anciano jefe Tiv, "Sólo la brujería puede hacer que la gente se ahogue. El agua por sí misma no hace ningún daño, es sencillamente algo que se bebe o en donde uno se baña".

En fin, el relato de la antropóloga enfrentó sus máximos problemas de traducibilidad al abordar las apariciones del fantasma del, difunto rey de Dinamarca anunciando a Hamlet que ha sido asesinado por su hermano. Para los Tiv, que "no creen en la supervivencia individual tras la muerte", sólo podía tratarse de un "presagio" (esto es, una señal en forma de imagen enviada por los brujos) o bien de un "zombi" (un cadáver redivivo por los tales para comerse el cuerpo). El término "fantasma" carece totalmente de sentido dentro de su universo conceptual. Escribe Bohannan:

"El jefe muerto apareció de nuevo, y aunque los demás tuvieron miedo, Hamlet le siguió a un lugar aparte. Cuando estuvieron solos, el padre muerto habló".

"¡Los presagios no hablan!" El anciano era tajante.

"El difunto padre de Hamlet no era un presagio. Al verlo podría parecer que era un presagio, pero no lo era". Mi audiencia parecía estar tan confusa como lo estaba yo. "Era de verdad el padre muerto de Hamlet, lo que nosotros llamamos un 'fantasma' ". Tuve que usar la palabra inglesa (ghost), puesto que estas gentes, a diferencia de muchas de las tribus vecinas, no creían en la supervivencia de ningún aspecto individualizado de la personalidad después de la muerte.

"¿Qué es un 'fantasma'? ¿Un presagio?"

"No un 'fantasma' es alguien que ha muerto, pero que anda vagando y es capaz de hablar, y la gente lo puede ver y oír, aunque no tocarlo".

Ellos replicaron. "A los zombis se les puede tocar".

"¡No, no! No se trataba de un cadáver que los brujos hubieran animado para sacrificarlo y comérselo. Al padre muerto de Hamlet no lo hacía andar nadie. Andaba por sí mismo". "Los muertos no andan", protestó mi audiencia como un solo hombre.

Yo trataba de llegar a un compromiso. "Un 'fantasma es la sombra del muerto'. Pero de nuevo objetaron. "Los muertos no tienen sombra".

"En mi país sí que la tienen", espeté. -

El anciano aplacó el rumor de incredulidad que inmediatamente se había levantado, y concedió con esa aquiescencia insincera, pero cortés, con que se pasan por alto las fantasías de los jóvenes, los ignorantes y los supersticiosos, "Sin duda, en tu país los muertos también pueden andar sin ser zombis" (1993:79-80).

De este modo, la narradora acabó relatando un relato que no era ya el suyo; o al menos no sólo el suyo, sino también el de su audiencia. Era una especie de *Hamlet/Tiv* negociado en un proceso dialógico.

Es este proceso por el que el mundo de sentido de la cultura que se estudia entra en nuestra narración y la conforma lo que podemos llamar, metafóricamente, "traducción". Pues al renarrar por escrito su historia, la autora se dirige hacia los potenciales lectores de su etnografía, haciendo de ella tema de reflexión y testimonio de la diversidad cultural. El relato de una antropóloga sobre *Hamlet* es también, e indisolublemente, el relato de un relato sobre la diversidad de las culturas y la trabajosa traducción de sus significados.

El que he presentado posiblemente sea un caso extremo tanto del carácter traductivo de la etnografía como de los límites con que topa. Bien podría objetarse que, a diferencia de los enunciados de la ciencia, las obras de Shakespeare no nacieron con la pretensión de transmitir ningún tipo de verdad universal científicamente contrastable. Sin embargo, creo que las ciencias sociales funcionan, en cuanto a aspectos importantes de su construcción discursiva, de manera similar a cualquier otro

procedimiento traductivo. Abordan problemas comparativos cuyo sentido se redefine y rehace desde dentro de las culturas investigadas. Tratan de generalizar sobre el comportamiento y la acción humana a partir de categorías nacidas en el contexto social del investigador; categorías que, igual que le ocurría al "fantasma" de Bohannon, carecen de una equivalencia directa en todas las culturas: "religión", "inteligencia", "economía", "mercado", "racionalidad", "familia", "política"...

La antropología como disciplina se esfuerza por hacer que tales nociones, originarias del lenguaje natural de las sociedades occidentales y su evolución histórica, estén en un proceso permanente de acendramiento y depuración de su inevitable etnocentrismo. Hoy día no resulta tan fácil como acaso fuera a comienzos de siglo acotar limitativamente el campo de los comportamientos "inteligentes" exclusivamente a los propios de los estratos cultivados de las sociedades occidentales. Ni invocar simplistamente separaciones radicales entre nuestras "religiones" y las "supersticiones" primitivas. Ni considerar los así llamados "dialectos" como meras variantes libres -cuando no perversiones degenerativas de una sola y única "lengua" estándar, común al centro social y sus periferias. No es por casualidad el que uno de los conceptos que dio impulso en sus inicios al desarrollo de la antropología como ciencia, el concepto de "raza", haya llegado a verse prácticamente desterrado del horizonte de los estudios socioculturales. En éstos como en otros campos, las categorías de observación han tenido que difuminarse, o incluso desecharse, para que tuvieran cabida los nuevos fenómenos aportados por el progresivo conocimiento de otras culturas y sus formas alternativas de codificar la realidad.

Dicho proceso de depuración y contraste ha sido comparado con frecuencia, desde perspectivas más o menos naturalistas de lo social, a una falsación experimental. La analogía traductiva aporta otros relieves diferentes. Identifica a las poblaciones humanas a un tiempo como objetos de investigación y como sujetos de discurso que negocian puntos de vista -entre sí, y con el investigador y la sociedad de procedencia a la cual éste pertenece. Aunque los antropólogos son, por razones obvias, especialmente sensibles a dicho proceso, -dado que el trabajo de campo les lleva a colocarse de forma

reflexiva en el vértice, en la superficie de contacto entre grupos diversos-, es ésta una condición compartida por todos los científicos y trabajadores sociales. Somos traductores entre culturas, mediadores culturales.

Desde la acepción amplia que aquí estamos dando al concepto de traducción cultural, debe resultar obvio que traducir no es una prerrogativa de la investigación científica. En cierto modo todo individuo vive en los márgenes, a caballo entre distintos sistemas de categorización, reglas de conducta y provincias de sentido. Es por eso que alguien ha dicho que somos más "dividuos" que "individuos" (Fernandez, 1986: 160). Pasamos de la conversación informal sobre nuestro entorno a la recepción massmediática de eventos ultralejanos, de la ciencia a la fiesta y el ritual, del turismo vacacional a nuestros localismos particulares. En el proceso hacemos innumerables veces ese trabajo de mediación simbólica que supone el paso de un dominio al otro, ya sea "traduciendo", ya sea, al contrario, "disociando" o "desconectando" entre ellos (como cuando, por ejemplo, se pide a alguien que haga el favor de no hablar en serio porque estamos de broma).

Frente a los trasvases y equivalencias de significado que caracterizan la práctica ordinaria de la gente, la cualidad distintiva del trabajo de traducción realizado por los científicos sociales está en el hecho de ser racionalizador. Pretende llevar al límite la reflexividad presente en cualquier manifestación simbólica. Busca universalizar. La vida cotidiana trata también de tender puentes de sentido; pero éstos son, por así decirlo, de quita y pon, puentes ad hoc para propósitos específicos. La tarea de teorización contiene la aspiración de crear una especie de gran red de autopistas que conecte todos los sistemas simbólicos, todos los dominios de sentido, todas las culturas presentes y pasadas. (Y hasta las futuras, si es que uno es positivista y conserva su fe en la predicción y el desarrollo planificado). Frente a otros modos del proceso de comprensión o de entendimiento, que recuerdan a "cantar de oído", el trabajo traductivo del analista cultural se parece más a lo que efectivamente hacían los viejos folcloristas: transcribir cantos ajenos en una partitura que querríamos universal.

La metáfora de la red de autopistas no es baladí. La racionalización científica

forma parte de un proceso más general de globalización generado, de creer a Weber, en las raíces mismas de la modernidad, y del cual las autopistas y la mundialización del desarrollo son un exponente, junto con las Naciones Unidas, la polución medioambiental, la antena parabólica y tantas otras cosas, deseables o indeseables. Globalización no significa necesariamente una total homogeneización, como gustan de proclamar algunos apocalípticos de izquierda. Sí significa que algunas voces se pierden; ya se han perdido. Y que todas se rearticulan. García Canclini (1989) relata, por ejemplo, cómo los artesanos de Ocumicho, en México, hacen hoy sus tradicionales diablos de barro montados en motos y aviones, o incluso con temas de grabados de la Revolución Francesa.

Si admitimos pues que lo que hacemos al investigar es -al menos en parte- traducir o buscar equivalencias entre nuestro lenguaje de observación y otros lenguajes-objeto de los que nos ocupamos con el fin de trazar una especie de dominio de referencia común, resultará pertinente interrogarse sobre los límites dentro de los cuales dicha operación puede hacerse con éxito (esto es, sin reducir la voz del otro, ni vampirizarla en un ejercicio de ventriloquia como es frecuente que hagan muchos autoproclamados "portavoces" de los grupos humanos). En lo que sigue destacaré tres grupos de problemas asociados a la idea misma de la traducción entre culturas: (1) la cuestión de la validez científica de una traducción, y la carencia de procedimientos sistemáticos de validación para ésta; (2) la cuestión de la conmensurabilidad o inconmensurabilidad entre culturas; (3) las paradojas batesonianas con que nos encontramos al adoptar dicha perspectiva en los estudios socioculturales.

1. El primer grupo de limitaciones hace referencia a cuestiones de validación científica y de restricción de los contextos interpretativos argüibles.

Desde una visión traductiva de la actividad etnográfica como la que venimos esbozando, la aplicación de criterios estrictos de verificación o falsación resulta difícilmente practicable, cuando no desatinada. Da la sensación de que, para regiones importantes de nuestra comprensión, no podemos aspirar tanto a tener explicaciones verdaderas o falsas como mejores o peores traducciones de la forma en que viven,

piensan y hablan otras gentes.

Eso no necesariamente excluye la existencia de controles intersubjetivos, criterios de excelencia o procedimientos de validación de alguna especie. Ni significa que, en el terreno de la interpretación, cada quién sea libre de entregarse a una suerte de laxitud metodológica donde "vale todo". Cualquier etnografía contiene siempre, por definición, pretensiones de verdad que reclaman criterios intersubjetivos de contrastación racional. Quiere ser creíble, más allá incluso del puro argumento de autoridad del narrador: "yo estuve allí".

La realidad, empero, es que carecemos de poco más que heurísticos para la producción de interpretaciones. Los procedimientos de validación distan de haberse desarrollado de manera paralela a las argucias del hermeneuta y el narrador, entre otras razones porque se hallan ligados siempre, de manera muy íntima, al locus de investigación. No todos los días puede uno explicar la trama de *Hamlet* a una audiencia interesada y dialogante.

El filósofo Peter Winch acuñó el término de "error categorial" para referirse a una puesta en relación equivocada o prejuiciosa de los datos de otras culturas con nuestras casillas de análisis. De este tipo de error sería buen ejemplo la conceptualización evolucionista de la magia y la religión como formas de falsa ciencia (cf. Tambiah, 1990; Turner, 1984). Pero ¿cómo identificar sobre el terreno tales "errores categoriales"? ¿Cuáles son las condiciones de una buena traducción? ¿Qué papel ha de jugar el punto de vista, a menudo crítico, de los propios actores? ¿Cómo delimitar con nitidez contextos que soporten la interpretación, en un mundo que se globaliza y tiende a desdibujar las fronteras sociales, espaciales y temporales de las culturas?

2. Un segundo grupo de problemas se nuclea en torno a los límites de la traducibilidad; esto es, de la comparabilidad o conmensurabilidad entre culturas.

Habría que empezar por dejar sentado el hecho de que toda descripción cultural funciona, explícita o implícitamente, por comparación. No en vano el método comparativo sigue siendo el principal recurso de la antropología. Lo que está en

cuestión es cuáles deban ser los términos a comparar, y cuáles los que ejerzan de patrón comparativo.

La anécdota de Bohannon sugiere con ironía que las culturas no resultan conmensurables cuando de lo que se trata es de compararlas término a término, tomando como canon un rasgo cultural aislado, sacado de su contexto. Comparaciones así producen incongruencias, cuando no puras proyecciones de etnocentrismo.

Al mismo tiempo, parece también cierto que cualquier disquisición, fundamentada o no, sobre la generalidad de las sociedades humanas necesariamente habrá de presuponer, de partida, una relativa comparabilidad de conjuntos, de configuraciones, de patrones. De otro modo carecería de sentido. Davidson ha llamado la atención sobre la necesidad lógica de tener una "base de acuerdo" al establecer cualquier comparación entre dos términos, y Putnam, McIntire y otros han insistido en que tal base habrá de proceder por necesidad del universo conceptual del observador; pues "si no pudiéramos traducir, no podríamos decir que dos concepciones difieren, ni en qué difieren" (Putnam, citado en Tambiah, 1990: 125).

Este hecho parece bastante incuestionable. Es, pese a todo, una salida formal, puramente abstracta, al problema. De una manera trivial, siempre podremos establecer que una primera cosa se parece, en algo, a una segunda, o a cualquier otra. El quid de la cuestión está en lo siguiente: ¿hasta qué punto resulta posible decidir a priori los parámetros para hacer comparaciones culturalmente pertinentes, y los contextos y configuraciones de datos que rendirán mejor información?. Pues la aspiración del observador de campo no es rellenar sus casillas con comparaciones espurias, pero tampoco violentar la coherencia interna de sus datos. Dicho de otro modo, el componente comparatista y el holístico no siempre van de la mano.

Desde un comparatismo a ultranza, habría que postular un objeto de análisis enteramente conmensurable -según un patrón homogéneo y estable, universal y perfectamente depurado de sesgos etnocéntricos. La principal objeción a una visión así se halla en la historia misma del desarrollo de los estudios socioculturales. Nuestros

avances en el conocimiento han consistido, en buena parte, en redefiniciones de la "base de acuerdo" en el lenguaje de la teoría, siempre que su universalidad se ha revelado tan ficticia como la trama de *Hamlet*.

Aunque cualquier disciplina científica, por relativista que se quiera, precisa tener, al menos como ideal último, un horizonte de universalidad, conviene señalar hasta qué punto este ideal puede llegar a distorsionar o cercenar las voces nativas, de modo que acabemos recogiendo tan sólo nuestro propio eco. No es posible desconocer las modificaciones que nuestra racionalización conceptual induce en sus objetos al tender a imponerles su peculiar lógica discursiva. Es el caso, por poner un ejemplo, de esos pacientes psicoanalíticos que acaban hablando la lengua de su médico y, con ello confirman los diagnósticos clínicos de éste. Es también el caso del etnógrafo rural en busca de "raíces" y "supervivencias", a quien los lugareños satisfacen a plenitud con el recitado de un batido de chascarrillos, leyendas y "cosas antiguas" que ya merecieron con anterioridad la atención de otros visitantes cultivados.

A la inversa, desde un holismo extremo, se trataría de esforzarse por encontrar las configuraciones de comparación más pertinentes en cada caso, buscando hacer justicia interpretativa a la coherencia interna del objeto. En su reducción al absurdo, un holismo total supondría un encerramiento en los límites de cada cultura, y la radical inconmensurabilidad de todas ellas.

Por ello resulta inevitable plantearse también los límites de esta opción. El principio de la caridad interpretativa por el cual "el nativo siempre tiene razón" ¿no impone una coherencia excesiva en terrenos que por experiencia sabemos que son vagos, pantanosos, hasta misteriosos, para los propios agentes sociales? ¿Cómo recuperar para la descripción cuanto no se halla sistematizado en la cultura: el conocimiento práctico; el sinsentido, el absurdo y la contradicción; los conjuntos borrosos? ¿Tiene sentido aspirar a una comunicación reversible, un camino de ida y vuelta, en situación tan radicalmente asimétrica como la que yuxtapone por unos pocos meses a investigador e investigados?

3. Este último punto nos lleva a las paradojas a que se enfrenta el proceso de investigación así concebido, como una negociación de sentido entre la lógica racionalizadora de la ciencia y los lenguajes del mundo de la vida que toma como objeto.

Por un lado, el producto de nuestro trabajo se configura como un, en términos de Geertz, "conocimiento local"; lo cual suena, cuanto menos, chocante. ¿Es que puede haber conocimiento de lo particular? Y a la inversa, hablamos de los significados encastrados o insertos en las prácticas locales como de "lógicas prácticas": docta ignorancia, conocimiento inconsciente, saber que no se sabe a sí mismo, procesos sin sujeto. Les prestamos con ello una coherencia y una lógica que, para seis protagonistas, no se manifiesta en términos de lógica discursiva. Sólo es operativa a condición de no ser racional.

¿Hasta dónde podemos, como investigadores, asumir esta paradoja? Es decir, ¿hasta dónde podemos llegar en el proceso de depuración conceptual implícito en la tarea etnográfica sin traicionar su vocación de ciencia? Son éstas cuestiones sujetas a seria discusión epistemológica y política.

La discusión epistemológica, como hemos visto, gira en torno a la imposibilidad última de abandonar el punto de vista del observador para suplantarlo por una especie de perspectivismo relativista que ponga en pie de igualdad la diversidad de visiones presentes en el campo. Por reducción al absurdo: si exageramos el componente traductivo de la investigación social habremos de renunciar, en última instancia, a nuestras categorías de análisis. Sin llegar a tal extremo, una concepción del análisis sociocultural sensible a los problemas de traducción e inconmensurabilidad habrá de fundamentarse en una epistemología constructivista, discontinua y abductiva -por oposición a una epistemología falsacionista, acumulativa e inductiva de corte positivista. Estoy pensando en propuestas como el aprendizaje por ejemplares de Kuhn, la abducción Peirceana o la noción de 'juegos de lenguaje' en Wittgenstein.

Estos asuntos contienen también una honda dimensión política, a veces pasada

por alto. En nombre de una visión unilineal y jerarquizada de los órdenes de la existencia, la ideología iluminista del progreso ha despreciado considerablemente los aspectos irreductibles de otras culturas y modos de vida. Resulta inevitable que, para el mismo discurso científico, éstos hayan constituido ante todo un resto, un residuo de esquemas de categorización centrados en nuestra propia cultura: 'resistencias' a la modernización, 'supervivencias' de la evolución cultural. Un esfuerzo de justicia interpretativa por nuestra parte puede suponer también un acto de reconocimiento político público para visiones del mundo en muchos casos acorraladas o desintegradas. Aunque no sean la nuestra.

Hacer justicia interpretativa con el "objeto" de estudio no es por tanto hacer "caridad interpretativa", ni "expiar" los pecados de Occidente (cf. Gellner, 1993). Es, sencillamente, reconocer a los otros una mínima entidad como sujeto. Compromiso, en cualquier caso, hartamente limitado -no hay que engañarse-, dado el carácter de 'doble agente' del investigador social, con su pertinaz intrusión en las vidas y visiones de la gente ordinaria. Como investigadores estamos condenados a ser factores de modernización de las visiones del mundo, y en esa medida; ¿por qué no?, inevitablemente etnocéntricos. El etnocentrismo es la tierra natal de cualquier reflexión sobre el mundo social. A ella se retorna una y otra vez en la difícil labor de describir contextos que no son el nuestro. Enculturados en las variadas ascesis de la institución escolar, hemos de sufrir la paradoja de que el espíritu científico que nos anima sea un producto con vocación universalista pero también, y sobre todo, parte íntima y sagrada de nosotros mismos. Es nuestra variante sutil, peculiar, irrenunciable, de etnocentrismo. Como con todas las paradojas uno acaba en el mismo lugar donde empezó.

Del mismo modo que los diablos purépechas y el *Hamlet* de los Tiv, la buena, etnografía es siempre un producto de hibridación cultural. Por ello nos deja, como científicos, insatisfechos. Pero también hace nuestro horizonte más abierto a la diversidad humana. Ese era, al menos, el ruego de los nativos a la etnógrafa al final de su truncado relato:

"...que cuando vuelvas a tu tierra, tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría".

Notas

1. Escrito durante el disfrute de una ayuda del DGICYT, Ministerio de Educación y', Ciencia, programa "Cambios de valores y actitudes políticas en distintos contextos de transformación social" (PB89-049).

Referencias

BOHANNAN, L. (1966). Shakespeare in the bush. *Natural History Magazine*, August-September [Trad. castellana en H. Velasco (comp.) (1993): *La cultura, las culturas. Lecturas de antropología social y cultural*. (pp. 75-85). Madrid: UNED.)

GARCIA CANCLINI, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

GELLNER, E. (1993). Anthropology and Europe. *Social Anthropology*, 1, 1-7

FERNANDEZ, J. W. (1986). The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole. En V. W. Turner y E. M. Bruner (eds.): *The Anthropology of Experience*. (pp. 159-187). Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

TAMBIAH, S. J. (1990). Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures. En *Magic, science, religion and the scope of rationality*. (pp. 111-139). Cambridge: Cambridge University Press.

TURNER, S. (1984). *La explicación sociológica como traducción*. Mexico: F.C.E.