

Borges y yo. Primera reflexión sobre "El etnógrafo"

Mabel Moraña
University of Pittsburgh

I

Interrogar a Borges como al oráculo de la conflictiva modernidad latinoamericana es uno de los gestos que más ha fatigado el campo de la crítica literaria durante buena parte del siglo veinte. La obra del escritor argentino, situada en el pináculo de la "alta" literatura burguesa, ha resistido los embates de múltiples corrientes interpretativas, pre y pos estructuralistas. Ha salido indemne, también, de los asedios transdisciplinarios y de las aventuras seudofilosóficas inspiradas por la prosa enigmática y artificiosa del gurú porteño.¹ Pero su mirada "alsesgo", su visión elaborada "a contrapelo" de propuestas canónicas, su condición desplazada con respecto a los grandes centros europeos y norteamericanos, fue pocas veces justamente evaluada. Críticos de la talla de Paul de Man y Michel Foucault, Harold Bloom, Gerard Genette e Italo Calvino, construyeron a partir -por no decir a expensas- de Borges la imagen consagratoria del gran alegorista de las mitologías que sustentan el occidentalismo moderno, pero sólo en algunos casos vieron también la de su más implacable y paradójico destructor. Sacrificaron en esa lectura autorreflexiva justamente el rasgo más distintivo del pensamiento de Borges: el de una alteridad que lo sitúa en los arrabales -más que en los márgenes o en la periferia- de los grandes sistemas, entendiendo así sus creaciones como si éstas hubieran surgido *a pesar de* su irrenunciable condición rioplatense, y no justamente a raíz de ella.²

Refugiada en su falsa modestia escrituraria, atravesada obsesivamente por un repertorio de tópicos, recursos y estrategias probados una y otra vez -siempre exitosamente- sobre públicos vastos y variados, la obra borgeana está ahora a la intemperie, sola frente a la iconoclasia antiesteticista de los estudios culturales, indefensa -podría pensarse- ante la teorización poscolonial, a expensas de la desconstrucción posmodernista.

No tengo la pretensión de ensayar aquí ningún gesto hermenéutico para intentar salvar a Borges de estos riesgos, que se merece tanto por la brillantez de su prosa como por la insolencia de sus declaraciones, fraguadas como parte de su ficción autobiográfica. Deseo solamente ofrecer aquí un ejercicio ex-céntrico en el que un segmento de la escritura borgeana se desplaza de su espacio canónico para convertirse, vicariamente, en pretexto de una reflexión *otra*, acerca del estado actual de ciertos aspectos del

debate latinoamericanista, y de sus precedentes. Borges y yo (pero es un yo retórico) nos situamos, entonces, en una arena diferente o, mejor dicho, en la arena de la diferencia, en el "resto diferencial" que Sylvia Molloy localizara en las *Letras de Borges* hace ya más de veinte años.

II

En el menú teórico que el debate posmodernista ha ofrecido a la voracidad disciplinaria figuran, entre los platos principales, el del descubrimiento del Otro y el de la relación Norte/Sur, como versiones recientes, corregidas y aumentadas, de polémicas que tuvieron lugar en otras épocas a propósito del tema del colonialismo, la identidad y la penetración cultural. Los fenómenos de migración humana, los nomadismos disciplinarios, las imposiciones cada vez más urgentes de un mercado diversificado de bienes materiales y simbólicos, ha empujado procesos de conceptualización y apropiación de todo lo que excede los espacios propios y más cercanos de identificación cultural, volcando la atención hacia una ajenidad que se intenta conquistar teóricamente desde diversas posiciones. Nociones como multiculturalismo, subalternidad, hibridación, heterogeneidad, han sido ensayadas como parte de proyectos teóricos que intentan abarcar el problema de la *diferencia* cultural como uno de los puntos neurálgicos del latinoamericanismo actual.

Sin embargo, pronto se ha hecho evidente que la simple postulación del registro diferencial no hace, en muchos casos, sino invertir el esencialismo que caracterizara al discurso identitario de la modernidad en distintos momentos de su desarrollo. Como Ernesto Laclau advirtiera, el imaginario intelectual de la izquierda ha estado con frecuencia perseguido por la tentación de reemplazar, en un gesto no exento de populismo ético, "el sujeto trascendental por su otro simétrico [...] reinscribiendo así las formas múltiples y no-domesticadas de la subjetividad en una totalidad objetiva" (Laclau 93). La romantización de la alteridad, la absolutización de la otredad como lugar de un privilegio epistemológico reconocido casi como una concesión compensatoria, son algunas de las avenidas por las que se ha orientado este proceso de apropiación conceptual en las últimas décadas.

Para evitar los riesgos y excesos de estas estrategias, se ha recurrido al concepto de "posiciones de sujeto" el cual resulta, como Laclau explica, relativamente útil aunque insuficiente para captar el sentido de la Historia como totalidad. Para ser entendida como tal, ésta requiere de la existencia de un sujeto capaz de organizar experiencia y discurso para llegar al "conocimiento absoluto" —es decir, a la comprensión del sentido último—

de procesos totales.³ En muchas teorizaciones, sin embargo, podría alegarse que la reformulación de la dinámica entre identidad y alteridad se basa justamente en la crisis de la idea de totalidad histórica, y en su sustitución por el conjunto de microhistorias o historias "menores" abarcables, ellas sí, desde posiciones de sujeto variables y acotadas.⁴ Sin embargo, ninguna de las dos postulaciones elimina la problemática que obliga a repensar, en el contexto de las crisis de las ideologías y predominio neoliberal, las relaciones entre universalismo y particularismo. La vinculación entre estos dos aparentes extremos del espectro epistemológico es, evidentemente, central al debate sobre las posibilidades de un proyecto verdaderamente democrático en el contexto de la globalidad, donde se replantean cuestiones vinculadas a las asimetrías de poder y al ejercicio de las hegemonías tanto a nivel local como planetario.

¿Cómo recuperar, entonces, una temporalidad histórica amenazada por la preeminente espacialización y agresiva inmediatez de los fenómenos sociales sin una dimensión diacrónica e integrativa, donde los diversos fenómenos se comprendan como parte de una totalidad? ¿Cómo encontrar sentido a agendas locales o regionales y a particularismos sectoriales sin hacer referencia a un discurso universalista que abarque niveles racionales y relacionales de sensibilidad colectiva, discursos sobre derechos humanos y utopías de bienestar comunitario, por ejemplo, que puedan ser comunicados y compartidos no ya para lograr consenso en un nivel abstracto y sobredeterminante, sino para "organizar el conflicto" a nivel colectivo, como sugería José Joaquín Brunner?⁵ Para acotar más estas preguntas, que atañen al lugar del particularismo en debates actuales sobre globalidad y multiculturalismo, podemos preguntarnos también: ¿es posible una representación del *otro* o una teorización de la *diferencia* que no esté afectada, de alguna manera, por esas asimetrías de poder? ¿Es la *otredad* el dispositivo –el subterfugio– a partir del cual el sujeto de la modernidad se reinscribe dentro del horizonte escéptico de la posmodernidad refundando y refuncionalizando su centralidad como constructor/gestor/administrador de la *diferencia*? ¿Puede *escuchar* ese sujeto al *otro* y encontrar el lenguaje –la representación simbólica– a través de la cual comunicar ese conocimiento?

III

No voy a recurrir ni al expediente de la muy mentada "universalidad" de la literatura borgeana, ni al posible sentido oracular o premonitorio de su prosa, también enfatizado por quienes vieron en su obra una especie de anuncio de crisis inminentes de los mismos paradigmas que esa obra

confirmaba. Quiero apoyarme, más bien, en el carácter "orillero" de su literatura, el mismo que Beatriz Sarlo elaborara en las conferencias que ofreciera en la Universidad de Cambridge, en 1992, y de las que surgiera una de las mejores aproximaciones que se han hecho al escritor argentino: *Borges, un escritor en las orillas*.⁶ Así, invocar a Borges supone, entonces, una reflexión implícita sobre las continuidades y rupturas entre modernidad y posmodernidad, tanto como una evaluación de las interrelaciones complejas entre literatura y estudios culturales, estética y teoría de la cultura.

Podría decirse, sin demasiado riesgo –aunque quizá esto suene como un oxímoron– que "El etnógrafo" es un texto menor dentro de la cuentística borgeana. Muchos de los estudios dedicados a la prosa del escritor argentino apenas mencionan o simplemente pasan por alto este relato que fuera, de alguna manera, relegado por el propio autor al publicarlo como parte de un conjunto reducido y heterogéneo de textos en 1969, el año antes de que viera la luz *El informe de Brodie*.⁷

El cuento se refiere a la aventura epistemológica de un estudiante de antropología, Fred Murdock, quien pasa más de dos años en una reservación indígena al oeste de Estados Unidos donde intenta recoger datos para su tesis universitaria. Luego de familiarizarse con la cultura y aprender el idioma, Murdock pasa por "ciertos ejercicios de índole moral y de índole física" (II, 356) y el sacerdote de la tribu termina por revelar "su doctrina secreta". Murdock regresa a la ciudad, donde anuncia a su profesor que se encuentra en posesión del secreto pero que no piensa revelarlo, con lo cual termina su carrera académica. Según el estudiante, lo más valioso del secreto son los caminos que lo condujeron a él, y la universalidad del conocimiento adquirido, que vale, según Murdock, "para cualquier lugar y para cualquier circunstancia". El relato, de escasas dos páginas, termina informando al lector que "Fred se casó, se divorció, y es ahora uno de los bibliotecarios de Yale" (II, 357).

En el prólogo a *Elogio de la sombra*, donde aparece incluido el relato que nos ocupa, Borges menciona, como parte de sus "astucias" literarias, el haber aprendido a "simular pequeñas incertidumbres" (II, 351) y "El etnógrafo" ejemplifica bien este recurso. El cuento gira en torno a la supuesta existencia del secreto de Murdock, que no llega a conocerse y sobre el fenómeno de creencia por el cual el lector acepta la veracidad de las versiones múltiples que mediatizan la historia que finalmente llega al narrador.⁸ En todo caso, lo que importa señalar es que el cuento se mueve, en toda su estructura, en el *entre-lugar* que conecta una serie antitética: civilización/ primitivismo, ciudad/ pradera, pasado/ presente, secreto/ comunicación, conocimiento institucionalizado/ saber empírico, oralidad/ escritura, experiencia/ discurso, etc.⁹ La espacialización del conflicto y la

distribución compartimentada de zonas de saber: el espacio de la identidad y el espacio del otro, el lugar del narrador y el lugar del lector, cuestiona, como un *mise en abîme*, la noción moderna de temporalidad y la concepción de la historia como un continuum progresivo y totalizador cruzado por interrelaciones en las que se vinculan subjetividades, racionalidades y discursos. Borges trabaja primordialmente en el *entre-lugar*, pero sin hacer énfasis en él solamente como *zona de contacto* e intercambio productivo, sino en tanto momento de interrupción, desarticulación y fractura entre visiones y versiones del mundo que se tocan apenas, provisoriamente, en un momento determinado y bajo condiciones excepcionales. De acuerdo con la racionalidad iluminista que la obra de Borges testimonia incansablemente, el relato no niega la posibilidad del conocimiento intercultural. Pero aborta, con el recurso del secreto, su desciframiento y diseminación, ya que como sugiriera Doris Sommer, lo más importante es la existencia y anuncio del secreto –ese “resto diferencial” entre el yo y los otros– no su revelación.¹⁰ No me interesa aquí, sin embargo, explorar el expediente de la reticencia en sí mismo o como parte de una poética de la otredad, sino analizar la solución “orillera” de Borges, su concepción y elaboración de la noción de frontera en relación con el tema de la comunicación y comunicabilidad de saberes locales, o sea la relación entre experiencia, conocimiento y lenguaje en el dominio de la *diferencia*.

IV

Como Sarlo advirtiera, a pesar de su indudable perfección formal y su innegable originalidad –o quizá justamente por ellas– “la obra de Borges tiene en el centro una grieta” (13) y es justamente ese lugar de la ruptura y eventualmente –como Sarlo sugiere apoyada en Deleuze– ese lugar del *pliegue* el que me interesa analizar. “El etnógrafo” no constituye, a mi juicio, una reflexión sobre la identidad o sobre la otredad, como extremos del espectro de la subjetividad individual o colectiva, sino sobre el problema de la mediación. Si el motivo del viaje instala al personaje –y a la problemática misma del relato– en el *no lugar* del tránsito y la desterritorialización, los ejercicios físicos y morales que debe atravesar el etnógrafo como parte de su iniciación, y la misma familiarización con la cultura indígena enfatizan ese desplazamiento, como si un viaje se emprendiera en el interior de otro, y el lector asistiera, desde la fijeza de su posicionalidad receptora, a ese distanciamiento progresivo. Pronto el lector descubre que la frontera es no sólo la marca que señala un “lugar antropológico”; es también un límite interno, cuya existencia se registra en la memoria colectiva y en la genealogía individual, la franja resistente que

separa y vincula pasado y presente, civilización y cultura “natural,” conocimiento académico, institucionalizado, y saberes locales. El narrador de “El etnógrafo” nos sugiere esa casuística de la actualización de instancias anteriores de la biografía individual en un presente habitado por sus fantasmas: un antepasado de Murdock “había muerto en las guerras de la frontera; esa antigua discordia de sus estirpes era un vínculo ahora” (II, 355).

Pero por encima de esta sugerida linealidad, la frontera se impone como demarcación y como límite. A partir de entonces, el relato se juega en el terreno de la transgresión, y en la necesidad de definir el *afuera* de la subjetividad. Murdock comienza el descenso del héroe por diversas etapas de iniciación e interiorización en el mundo del *otro*:

tenía que lograr que los hombres rojos lo aceptaran como uno de los suyos (...) Más de dos años habitó en la pradera, entre muros de adobe o a la intemperie. Se levantaba antes del alba, se acostaba al anochecer, llegó a soñar en un idioma que no era el de sus padres. Acostumbró su paladar a sabores ásperos, se cubrió con ropas extrañas, olvidó los amigos y la ciudad, llegó a pensar de una manera que su lógica rechazaba. (II, 356)

La frontera entre el yo y los otros es una franja inestable, donde las identidades se desestabilizan. El relato sugiere apenas el escándalo del orden perturbado, atravesado por las intromisiones de una razón inoportuna e ineficaz, que emprende una vez más la búsqueda utópica de totalización y de armonía imposible, a través de una aventura intelectual destinada al fracaso y la melancolía. Es el lugar del pliegue, la zona de peligro entre dos superficies que se encuentran para confirmar los límites de la alteridad.¹¹

V

Para el momento en que Borges escribe “El etnógrafo” la antropología moderna se encuentra en un proceso de fuertes transformaciones. La tradición abierta por la obra del antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, quien publicara sus *Argonauts of the Western Pacific* en 1922, se quiebra definitivamente con el avance de la antropología estructural, representada fundamentalmente por las obras de Claude Lévi-Strauss, particularmente por *Tristes Tropiques* (1955), que se divulga fuera de Francia en la década de los años sesenta.¹² De la concepción de la disciplina como ciencia basada en la observación participativa (ej. Margaret Mead) se pasa a la reformulación metodológica que permite no ya avanzar de lo particular a

lo universal, como había pretendido Malinowski, sino captar las variables y constantes que crean la *diferencia* cultural. El propósito sería diseñar, a partir de ese registro, una cartografía siempre provisional y relativista de la cultura, donde cada comunidad juega con sus reglas el juego de su propia, irrepetible civilización. El particularismo se ha instalado entonces disciplinariamente, fuertemente afincado en un pensamiento estructural, modelizado, fijado en los lenguajes de la ciencia como registros especializados de la *diferencia*, la cual será, en las décadas siguientes, superado el formalismo analítico del estructuralismo, la protagonista principal del pensamiento poscolonial.

Como mediador, testigo o intérprete, el intelectual -antropólogo o crítico de la cultura- se enfrenta desde entonces a los múltiples rostros de una profesión construida para jugar con la distancia, siempre sometida a la tensión que ubica al estudioso o al observador, como Susan Sontag advirtiera en su ensayo "El antropólogo como héroe", entre la fascinación y la repulsión que le provoca su objeto de estudio.¹³ Primitivismo, otredad, subalternidad, diferencia, son límites externos e interiores, pliegues de la conciencia cultural y de la ideología. A partir de ese límite conceptual, el sujeto abisma la propia identidad al ubicar fuera de sí, en un movimiento catártico, las ansiedades y frustraciones derivadas de su propia aventura individual y colectiva.

En lucha con su imagen, el antropólogo revisa el archivo que le devuelve su propia práctica profesional, y se distancia progresivamente de cada una de sus modulaciones (objetividad y neutralidad científica, afán "misionero" civilizador y humanitarista, escepticismo relativista, autoritarismo profesional) proponiéndose más bien como un *testigo* que se debate entre las construcciones de la teoría y el peligro de la familiaridad.¹⁴

Hacia fines de la década de los sesenta Lévi-Strauss ha impulsado ya fuera de Francia el antihistoricismo que entiende la diferencia entre sociedades primitivas y modernas como un problema térmico: habla de sociedades frías y calientes, como si la mecánica del progreso incorporara en las culturas una fricción constante, erosionante y peligrosa, que un pensamiento utópico podría soñar con disminuir para llegar a la estructura casi "cristalina" y atemperada de ciertas sociedades primitivas (Sontag 80-1). Como "ciencia de lo exótico," la etnografía -también ciertas formas de la actual crítica cultural- se convierte cada vez más en una "antropología de lo cercano" - vinculada con esa "etnología de la soledad" de que habla Marc Augé en sus estudios de la "sobremodernidad." La exploración del *otro* ya no toma la forma de una cuasi-"necrología" (estudio de sociedades próximas a la desaparición) sino que se interesa en una otredad cercana en tiempo y espacio, en la línea de desarrollo de una misma cultura, que se

actualiza de distintas maneras bajo condiciones históricas y materiales diferentes. Quizá el *otro* no es el que está afuera sino el que habita en la zona más recóndita de la cultura propia y de la conflictividad pública o privada, el que pudimos haber sido, el que fuimos, o el que seremos, o el que corremos el peligro de ser, como sugiere "El informe de Brodie", emparentado en más de un sentido con "El etnógrafo". Si en la nación de los Yahoos que describe "El informe" debe verse no la evidencia del primitivismo sino el resultado de la decadencia social ("... los Yahoos, pese a su barbarie, no son una nación primitiva sino degenerada") (Borges, II, 437) entonces hay un *otro* acechante en cada identidad cultural, y la antropología –y ciertas formas de la crítica cultural– serían la forma en que se manifiesta la impaciencia por descubrir antes de tiempo ese *alter ego* que espera en el futuro de la especie, o sea el impulso disciplinario por penetrar –colonizar– el pliegue que une y separa esas zonas limítrofes de la subjetividad y de la temporalidad social, y que falsamente divide observación e imaginación histórica.¹⁵ Como dice Clifford, "La ciencia de lo exótico [ha sido] repatriada" (*Writing Culture* 23).

VI

"El etnógrafo," sin embargo, reprime el impulso especulativo y opta por el silencio. En efecto, el relato detiene la excursión hacia el *otro* justamente en los umbrales de la teorización y la hermenéutica, neutralizando en el narrador toda tentación de aventurar hipótesis sobre la naturaleza del conocimiento adquirido. Fred Murdock no es Brodie, misionero escocés presbiteriano que se adentra en tierras remotas impulsado por un afán catequizador, para divulgar su "verdad". Carente de toda grandeza, Fred Murdock es apenas un estudiante graduado de personalidad aún indefinida dispuesto a realizar un trabajo de campo, y en quien Borges destaca solamente la juventud, el laconismo y la falta de singularidad. Sobre él, como sobre la aventura misma que da base al relato, no hay certidumbres sino versiones más o menos verosímiles, posibilidades, preguntas.

Murdock –homónimo, quizá casual, de un conocido antropólogo norteamericano autor de una guía metodológica publicada en los años cuarenta– no representa la pasión científica, ni la duda antropológica, ni la moderación racionalista, ni parece propenso a forma alguna de heroísmo intelectual.¹⁶ Murdock no se deja asimilar por la *otredad*, como el personaje de Droctulft, el longobardo que en "Historia del guerrero y la cautiva," fascinado por la ciudad que iba a destruir, cambia de bando, y dejando a los suyos, pelea del lado de los defensores de Ravena. Tampoco es un

converso al estilo de la mujer inglesa que elige vivir en "la barbarie," seducida por "la fuerza simbólica del primitivismo" (Sarlo 103). Quizá más cercano al Dahlman de "El Sur", Murdock se adentra en una cultura *otra* para descubrir códigos de conducta, lenguajes, secretos o misterios, que lo acercan a los límites entre la identidad y el *no-lugar* de una alteridad que en realidad es otra forma de sí mismo, una cifra escondida en la genealogía personal que de pronto se activa, y lo hace traspasar la frontera interior.

Lo cierto es que en el caso de Murdock, Borges elude todas las soluciones anteriores y deja al lector solo con el silencio de su personaje. Quizá ese silencio contiene la explicación de todas las otras transgresiones y conversiones culturales, pero Borges y Murdock rehúsan revelarlo, instalando entonces el relato en el corazón mismo del conflicto de la antropología actual -y de cierta crítica cultural- donde la práctica disciplinaria reproduce las imágenes de un sujeto descentrado -el practicante de la disciplina-, teórica e ideológicamente desterritorializado, que inquiere sobre la legitimidad de su posición, la perdurabilidad de su poder y la eficacia de sus instrumentos conceptuales, mientras habla del *Otro*.

(Una posibilidad distinta, más escéptica, sería la de que ese silencio no contuviera, en realidad, ningún secreto, y fuera solamente la forma desalentada y melancólica -quizá también arrogante y premeditadamente engañosa- a través de la cual se expresa el fracaso del individuo o de la disciplina: Murdock no oculta nada, lo que ha fracasado es la aventura del conocimiento y es esa ineficacia la que resulta incommunicable. Ficción y mentira se encuentran, entonces, en una zona imprecisa de la literatura, que se nutre de ambas).

VII

De todos modos, el relato se detiene en el límite mismo del lenguaje: el que lo instala como dispositivo de proximidad o de distanciamiento, de acceso o de rechazo del contenido potencial de la comunicación. Murdock se coloca a resguardo de la codificación lingüística, aunque Borges entiende que toda conducta es lenguaje y todo lenguaje huella y ocultamiento de la subjetividad, que no puede manifestarse por completo a través de la palabra, ni apartarse de ella. Luego de la primera experiencia de identificación cultural y traducción enunciativa, Murdock se niega a reproducir ese mecanismo. Después de todo, como Borges indicara, la transcripción de la realidad es sólo una ilusión de la literatura realista, porque la realidad no es verbal (Molloy 62). La aventura del conocimiento

es, en Murdock, la historia de estas amputaciones: primero toma notas ("field work accounts") que son un sucedáneo de la escritura etnográfica y que constituyen, como Clifford ha notado, un subgénero autorreflexivo, ingenuo y confesional, donde el antropólogo es personaje de su propia ficción. Pero rompe estas notas en un gesto autocorrectivo propio de los géneros menores (el "escribo y rompo", "tejo y destejo" que caracteriza a cierta escritura femenina, privada, provisional, exploratoria).

Durante los primeros meses de aprendizaje tomaba notas sigilosas, que rompería después, acaso para no despertar la suspicacia de los otros, acaso porque ya no las precisaba. (II, 356)

Luego el relato propone un corto diálogo –el único del cuento– donde al tiempo que se avanza la anécdota se detiene el proceso comunicativo. El contraste entre la ingenuidad del profesor y la casi arrogante reticencia del estudiante no ocultan la ironía de Borges hacia el saber institucionalizado. El profesor inquiriere sobre las razones del silencio de su estudiante:

- ¿Lo ata su juramento?– preguntó el otro
 - No es ésa mi razón– dijo Murdock–. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.
 - ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? –observaría el otro.
 - Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.
- Agregó al cabo de una pausa:
- El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos. (II, 356)

La "etnología de la soledad" hace aún más reducido y próximo el "lugar antropológico," y el profesor es ahora el *otro*, situado del lado opuesto de la orilla –del pliegue– que lo separa de una verdad inaccesible.

Empeñado en descubrir el secreto del silencio en la dimensión performativa del lenguaje (algún juramento que ate la lengua), el profesor –situado en una modernidad que es la de Borges– teme por la inadecuación del instrumento lingüístico: "¿es el inglés insuficiente?," aunque Borges respetaba la lengua anglosajona como a ninguna otra. Si *diferencia* implica pluralidad de códigos, ¿qué significa esta inversión de la hegemonía lingüística a través de fronteras culturales? Como ha sugerido James Clifford, la traducción de culturas por medio de la escritura etnográfica tiene lugar en relación a lenguas débiles y fuertes –frías y calientes, en la

concepción de Lévi-Strauss- que gobiernan el flujo del conocimiento, y que rearticulan relaciones de poder. Si un mapa puede sólo dibujarse abarcando una región desde arriba, ¿desde qué lugar -desde qué posición lingüística, ideológica, institucional- puede mirarse hacia abajo para descubrir culturas *otras* - primitivas, marginales, subalternas- y realizar su cartografía?

Si la antropología más actual ha discutido obsesivamente la imagen del etnógrafo (si debe representárselo dentro o fuera de su tienda, en actitud autoritaria o distendida, jugando con los niños del poblado o escribiendo sus notas para una futura publicación) es porque en esta imagen está cifrada la naturaleza del secreto, la transparencia u opacidad de la representación y, finalmente, el problema del método y quizá, el futuro de la disciplina. La antropología actual parece estar de acuerdo sobre el carácter artesanal (escriturario) de la construcción etnográfica. También sobre el carácter parcial y provisional de todo conocimiento, en el que siempre se conserva una zona oscura -un "resto diferencial"- que asegura el poder del otro justamente por las elipsis y reticencias de sus comunicaciones. Así, la fragmentación del mensaje mantiene espacios discretos, de sentido no colonizado, resquicios de autonomía, intimidad o pureza.¹⁷ Todavía imbuido de una nostalgia *moderna* de totalidad, Borges parece sospechar de la posible función corruptora que lo particular puede tener respecto de lo universal. ¿O es que, como Laclau ha sugerido, puede ser anulada esa antinomia eludiendo los juegos de lenguaje que definen y legitiman ambos dominios como espacios enfrentados, existentes en distintas orillas del conocimiento?¹⁸ La simetría espacial que marca en "El etnógrafo" -dos culturas que existen en lados opuestos de la frontera comunicativa- indica al mismo tiempo la asimetría de poder entre ciudad y pradera, conocimiento institucional y saberes locales. Abortada la mediación del joven antropólogo, que ha traspasado para sí, pero sólo para sí, la frontera hacia el otro, queda solamente un posible secreto, y el búfalo que en sueños pasa de los espacios abiertos del colonizado al imaginario cerrado del colonizador.

VIII

Pero la heteroglosia que complica definitivamente los dominios identitarios y mina desde adentro el ideal moderno de culturas nacionales orgánicas, no es el único problema que plantea "El etnógrafo", al mostrar lo que Appiah ha llamado "las vicisitudes de la traducción" intercultural (150). "El etnógrafo" aborda tanto el problema de la lengua y la transmisión oral como la instancia de la escritura, o sea el registro de la fijación y

diseminación del mensaje, momento en que autoría, autorización y autoridad se funden en la práctica textual. Publicado hacia finales de los años sesenta, el relato borgeano es anterior a la crisis de "autoridad etnográfica" que la disciplina experimentaría en décadas posteriores, que desemboca en los ochenta en el reconocimiento pleno del papel fundamental que juega la escritura en el proceso de interpretación y comunicación antropológica. El relato de Borges problematiza justamente los márgenes de esa dimensión retórica, en la que se cifran tanto la política como la poética de la representación etnográfica.¹⁹

Fred Murdock expone así el drama del mediador, que habita entre palabra escuchada y palabra muda, que se niega a recorrer el camino inverso por el cual el héroe regresa del viaje paradigmático por los dominios de la otredad, para devolver a su comunidad el conocimiento adquirido.²⁰ La cancelación de la escritura como instancia de apropiación discursiva -lingüística, retórica, ideológica- mantiene ese saber en el *no-lugar* de la memoria, dejando a la antropología en la etapa primera de su modernidad, limitada a los niveles de la experiencia participativa y el reconocimiento empírico-conceptual de la diferencia. Borges parece sugerir una desconfianza radical en la existencia de una gran narrativa y de una lengua -de una epistemología- capaz de englobar a un tiempo la verdad del colonizador y del colonizado. Apuesta, entonces, a la representación de un vacío, ese "Tercer espacio" de que ha hablado Bhabha, conservando así el microrrelato dentro de sus coordenadas y condiciones de existencia, y dejando el contenido del mensaje encapsulado en el lugar preservado del saber local, y en la memoria individual del mediador que ha interrumpido -intervenido- provisionalmente el espacio del otro.²¹ Desde una perspectiva wittgensteiniana, la comunidad indígena queda representada como una *Gemeinschaft* (comunidad cerrada) donde el lenguaje funciona íntimamente, como una red simbólica ligada a idiosincrasias, valores y relaciones afectivas que la convierten en un espacio autosustentado de significaciones, un misterio que no puede ser captado más allá de sus límites.²²

La "solución" de Borges parece sugerir que la sola enunciación de la "doctrina secreta" fuera de los códigos de la cultura propia, pero aún más su traducción escritural significan una apropiación indebida, una violencia, una perturbación similar al colonialismo interno que invadiera la pradera de los búfalos y fijara con sangre los límites territoriales. La clave capaz de descifrar las contradicciones y exorcizar los demonios de la modernidad reside justamente en el *entre-lugar* que separa y une las distintas culturas, lugar inaccesible como territorio pero concebible como horizonte del conocimiento. "Lo social", como conjunto de experiencias comunitarias

que se dan al margen de las formas culturales institucionalizadas, excede los límites y redes de *la sociedad* y de la visibilidad burguesa y requiere estrategias de conocimiento, lógicas interpretativas y prácticas disciplinarias no previstas desde el contexto de la modernidad.²³

La ausencia de escritura crea entonces un margen de silencio que rodea al secreto pronunciado en una ceremonia iniciática, pero que no se presta a la decodificación/recodificación antropológica, como si Borges estuviera indicando la imposibilidad de pasar, en términos de Bhabha, de la experiencia empírica de la diversidad cultural a la enunciación de la *diferencia* como conocimiento adquirido acerca de esa misma cultura.²⁴ Murdock rompe sus notas, no escribe una novela, ni un relato de viajes, ni un informe oficial, ni una disertación universitaria, no describe, ni prescribe, ni especula, sino que permanece como "un nativo de su propia cultura" (Augé), responsable de haber roto la cadena del conocimiento en el eslabón clave de su diseminación. Pero, ¿existió, en realidad, conocimiento, o sólo hay, cuando se trata del discurso del *otro*, presunción, creencia, falsa conciencia? Murdock afirma que ahora que posee el secreto "podría enunciarlo de cien modos distintos y aun contradictorios" (356), como si se hubiera producido el salto del particularismo a la universalidad y ésta perteneciera a un dominio pos-lingüístico, pos-ideológico. Y el lector es invitado a creer en la existencia y la magia de ese mensaje desconocido, cuya existencia permite preservar el lugar hegemónico de la ciencia moderna, sus bases racionales, su lógica social.

IX

"La literatura de Borges es de frontera; vive la diferencia" (Sarlo 108). Podemos preguntarnos, sin embargo, por el alcance de esa visión particular de *diferencia* desde la *posición de sujeto* asumida por Borges, que imagina a partir de la homogeneidad culturalista y eurocéntrica de la Argentina moderna, una alteridad *otra* en una construcción en la que no se perfila la culpa política del colonialismo interno que estaba ya en discusión a finales de los sesenta, ni se cuestiona el privilegio de epistemologías hegemónicas dentro del gran concierto del humanismo burgués. Pero a pesar de sus certezas y de las limitaciones de su visión histórica, Borges hace a la conciencia inmadura de Murdock preguntarse si hay un uso legítimo del *otro*, y responder negativamente.²⁵

Desde la orilla Sur, el texto borgeano se ubica en un particularismo en el que se conjuga una doble ajeridad: la de Estados Unidos, y dentro de ella, una otredad indígena provista de un exotismo que excede los límites de la alteridad propia y previsible en América Latina: la de raíz

prehispánica, cuyos vestigios se prolongan en los márgenes de la cultura criolla. Desde su periférica modernidad, Borges enfoca, en un gesto también, a su manera, antropológico, *otra* periferia, *otro* producto residual que el occidentalismo codifica como el afuera de la subjetividad burguesa, nacionalista, liberal.²⁶ Quizá la razón de su elección está en su idea de que la ética protestante ha permeado a la sociedad americana como a ninguna otra, propiciando soluciones más “puras” a conflictos sociales.²⁷ Lo cierto es que “El etnógrafo” está recorrido por un controlado exotismo que se basa en la propuesta de lo que Appadurai ha llamado etnopaisaje (*ethnoscapes*), o sea en el constructo perspectivista –y, en este caso, imaginario– que conjuga la idea de localidad con la de pluralidad étnico-cultural y movilidad social, apuntando a la irregularidad y variabilidad que presenta todo panorama social aun cuando esté enfocado en un lugar y en un espacio determinados.²⁸

El texto borgeano dramatiza, en la configuración del etnógrafo, lo que Marc Augé ha llamado la mirada estrábica, que obliga al sujeto a observar a un tiempo el contexto inmediato y las fronteras que demarcan el espacio exterior.²⁹ Pero su etnopaisaje no releva la precariedad de las posiciones culturales que representa, sino que ofrece una visión compartimentada de la totalidad social, donde cada cultura ocupa un sitio fijo dentro de su dominio territorial y de acuerdo con coordenadas identitarias que existen fuera de la historia, en un *statu quo* que no parece conveniente perturbar. Aunque el relato problematiza suficientemente la idea de identidad nacional al exhibir la heterogeneidad constitutiva de lo americano, y aunque enfatiza la potencialidad epistemológica de los bordes identitarios, sugiriendo que ellos existen en un equilibrio inestable, el concepto de negociación –espacial (territorial) y temporal (histórica)– es ajeno al relato, que representa el *resto diferencial* de la otredad sin perturbar las bases de la moderna sociedad burguesa. Es indudable, sin embargo, que ésta contiene inquisiciones –grietas– que son el germen de la destrucción de sus certezas, hasta grados que la conciencia históricamente determinada de Borges no puede imaginar.

X

Cautivo de su propio secreto, Murdock no pertenece ya a ninguna parte, y Borges lo relega al *no-lugar* de la biblioteca, espacio intermedio donde las interrelaciones culturales y las tensiones ideológicas existen sólo en estado de suspensión.³⁰ En esa equidistancia filosófica, el espectáculo de la diferencia se subsume en el ámbito de la palabra muda y el viaje se prolonga sin límites de espacio ni de tiempo, en esa representación del

infinito que Borges asimila a la acumulación en un recinto de incontables volúmenes que son, en realidad, uno y el mismo. La antropología, que no existe fuera de las trampas de la representación y de la artesanía escritural, es destinada al espacio escriturario por antonomasia, al reino del relativismo, celebración, monumento y archivo de la racionalidad burguesa.

La imagen del sedentario lector que nos presenta "La biblioteca de Babel" viene a la mente inevitablemente: la alegoría del escritor sentado en el *toilet* (único lugar estable en el laberinto de pasillos y galerías que Borges nos describe) tratando de lograr la imposible combinación entre lo místico y lo aleatorio, lo universal y lo particular, en la que se escondería el secreto del universo (Rincón 163).

Pocos años antes de la publicación de "El etnógrafo" Susan Sontag había advertido –en sus reflexiones acerca de la concepción disciplinaria de Lévi-Strauss– sobre la enajenación del antropólogo: un crítico de su entorno pero un conformista en otras partes; nunca un "ciudadano" sino siempre, obligatoriamente, un disidente; un apolítico vocacional; un distanciado ("detached"), que nunca puede sentirse "en casa" en parte alguna; psicológicamente, un amputado (Sontag 74).

La biblioteca es el lugar común por excelencia, un lugar de paso, público y privado, íntimo y despersonalizado, que puede sustentar cualquier doctrina, apoyar cualquier agenda, ocultar cualquier secreto. Es lugar del silencio y la escritura, dos direcciones que asedian contradictoriamente la conciencia intuitiva de Murdock. Es en la biblioteca, entonces, donde Borges sitúa el ojo del etnógrafo, o sea en el lugar del pliegue, en el panóptico que permite una visibilidad total pero que al mismo tiempo reabsorbe las dinámicas concretas, los microrrelatos que desestabilizan las grandes narrativas del occidentalismo y la modernidad y dejan al descubierto sus políticas de exclusión.

Como Sontag nos recuerda en la década de los años sesenta, para el etnógrafo la historia presente inspira melancolía y sustenta la "duda antropológica," que es la instancia filosófica en la que se cuestionan los verdaderos alcances del conocimiento y el verdadero sentido de la alteridad. ¿Qué idea nos entrega, entonces, "El etnógrafo" acerca de la visibilidad y representabilidad de la otredad desde el horizonte de la modernidad? Quizá, principalmente, la idea de que la construcción de una "retórica –y, eventualmente, de una poética– de la impureza" (donde lo particular contamina y coloniza, definitivamente, a lo universal) resulta irrealizable desde la homogeneidad del occidentalismo hegemónico, que puede sólo refugiarse en la utopía o en la visión panóptica reduciendo la otredad a la dimensión del deseo, y a la necesidad de apropiarse al otro –domesticarlo, narrativizarlo– como el afuera que sustenta aquella hegemonía. Lo que

Clifford aludía como “la transparencia y el eco de la presencia” del otro (*Writing Culture* 14), como el objeto siempre efímero de una disciplina enfrentada a un sujeto que constantemente se disuelve en el aire, es representado por Borges bajo la forma de la imposibilidad del conocimiento y la irreductibilidad de la otredad, o sea por una negatividad no colonizable ni aprehensible en su cualidad particular y en su determinación histórica.³¹ Después de haber puesto en entredicho –sin mencionarlas– la validez del contrato social, la función y misión del Estado y la presunta unidad de una cultura nacional, Borges deja al lector ante la inmensidad del Otro, en medio de un sentimiento de impotencia, frustración y curiosa desconfianza, una especie de “malestar en la cultura”, que nos recordaría, desde la perspectiva freudiana, que lo que une y define a una comunidad no es el amor, ni la pura atracción o deseo por el otro, ni el vínculo racional o la elección colectiva, sino la culpa compartida.³²

El autor de “El etnógrafo” parece sugerir que la culpa del colonialismo no puede ser expiada de manera definitiva –no, al menos, a través de la cultura, no a partir de lo que Clifford llama “la arena carnavalesca de la diversidad” (*Writing Culture* 246), no por las seducciones de la polifonía ni por las promesas de la heteroglosia, ni por la que Homi Bhabha llamara “anodina noción liberal de multiculturalismo” (Bhabha, “Cultural Diversity” 206). La “solución” de Borges opta por un silencio cuya huella se dispersa entre los anaqueles de la biblioteca de Yale, en los vericuetos de la memoria individual y en los misterios de la genealogía colectiva. El otro queda del lado opuesto de la orilla o del pliegue, como si no fuera posible o no valiera la pena articular su historicidad en nuestro discurso. Permanece, entonces, restringido a lo que desde afuera se percibe como el *no-lugar* de la lengua fría y de la lengua débil, la cual sólo alcanza su verdadera fuerza y su temperatura en el espacio que naturalmente le corresponde y a cuyos límites ha sido relegada. Borges renuncia a articular *para* el otro y *por* el otro una posición de discurso y sobre todo renuncia a teorizar acerca de su condición y su cultura, y aunque le reconoce cualidad enunciativa, afirma con la borradura de la voz la inutilidad –quizá la improcedencia– de toda traducción.³³ En un gesto sin duda irónico, escéptico, autoparódico, en un guiño premonitorio a los debates de la posmodernidad, Borges nos devuelve a la soledad y a la promesa de la biblioteca. Deja afuera, esperándonos, la otra orilla de la subjetividad, la culpa del colonialismo y la ilusión vana e imprescindible del conocimiento.

NOTAS

¹ Aparte de que el concepto es compartido por muchos críticos y lectores de Borges, Rodríguez Monegal llama "gurú" a Borges en su *biografía literaria* ("El anciano gurú" 403-11).

² Sobre la evaluación de esta alteridad, ver estudios como los de Rincón y las alusiones que hace de la Campa a la obra del escritor argentino (31-34).

³ Laclau explica algunas de las derivaciones de esta posición: "If History as a totality is a possible object of experience and discourse, who could be the subject of such an experience but the subject of an absolute knowledge? Now, if we try to avoid this pitfall, and negate the terrain that would make that assertion a meaningful one, what becomes problematic is the very notion of 'subject position'. What could such a position be but a special location within a totality, and what could this totality be but the object of experience of an absolute subject?" (94).

⁴ Sobre este punto abunda todo el debate sobre posmodernidad, partiendo del informe de Lyotard, que pusiera en cuestión la vigencia de las "grandes narrativas" en el actual contexto cultural.

⁵ Discutiendo el tema de la heterogeneidad cultural en la posmodernidad, Brunner indica que una de las formas posibles de pensar el problema de la integración social en la diversidad, es reconocer que las sociedades actuales de América Latina mantienen, a pesar de esa heterogeneidad, y sobre la base de formas locales y parciales de consenso, un grado suficiente de integración. "Such a perspective might allow us to consider our societies as societies without the need for a basic consensus, without an agreement over foundations, with scarce possibility (and necessity) of conceiving themselves as 'totalities'; as societies that, *more than consensus, need to organize conflict* [énfasis mío] and give rise to agreements of interests; as societies that, more than recuperating a political system legitimized by a nucleus of values, need to construct and live with a necessarily unstable one, which reflects agreements over the rules of government capable or inspiring mutual respect and of avoiding the war of each against all" (Brunner 47).

⁶ El libro fue publicado primero en inglés, bajo el título *Jorge Luis Borges. A Writer on the Edge* (London: Verso, 1993). La traducción al español permite recuperar el sentido del término "orillero" definido por Sarlo, que la expresión inglesa "on the edge" no comunica con precisión, aunque trasmite la idea de límite y frontera, que también se vincula con la utilización del término orillero en este trabajo. Según indica Sarlo, "Borges trabajó con todos los sentidos de la palabra 'orillas' (margen, filo, límite, costa, playa) para construir un ideograma que definió en la década del veinte y reapareció hasta el final, en muchos de sus relatos. 'Las orillas' son un espacio imaginario que se contrapone como *espejo infiel* a la ciudad moderna despojada de cualidades estéticas y metafísicas (...) En aquellos años, el término 'orillas' designaba a los barrios alejados y pobres, limítrofes con la llanura que rodeaba a la ciudad. El orillero, vecino de esos barrios, con frecuencia trabajador en los mataderos o frigoríficos donde todavía se estimaban las destrezas rurales de a caballo y con el cuchillo, se inscribe en una tradición criolla de manera mucho más plena que el compadrito de barrio (...) El orillero arquetípico desciende del

linaje hispano-criollo, y su origen es anterior a la inmigración..." (52-53). Pero lo que principalmente interesa a los efectos de este trabajo es el sentido metafórico que Sarlo sugiere: la idea de orilla como lugar crítico y construcción imaginaria, como "línea de frontera que marca los lados de un pliegue" (94).

⁷ "El etnógrafo" aparece en el libro titulado *Elogio de la sombra* (1969), que incluye otro cuento breve, titulado "Pedro Salvadores," y algunos poemas. En el corto prólogo que Borges agrega a la tercera edición del libro, dice que "tales divergencias [genéricas] [le] parecen accidentales" y que "desearía que este libro fuera leído como un libro de versos" (352). Quizá supone, o finge suponer, que esta prosa escueta no se sostiene por-sí misma y que la ingeniosa indulgencia del título puede sugerir una estrategia de lectura asociativa, capaz de abarcar y proteger, oscuramente, las partes que componen el pequeño volumen. Algunos críticos, advirtiendo esta debilidad, han sugerido que los dos relatos solitarios de *Elogio de la sombra* deberían ser, más bien, parte de *El informe de Brodie*, publicado en 1970. El aludido prólogo de Borges advierte también que la ética, al igual que la vejez, son temas nuevos que *Elogio de la sombra* agrega al de "los espejos, laberintos y espadas que ya prevé [el] resignado lector" en su prosa (352). El problema de la vejez no aparece en "El etnógrafo," y aunque es indudable que hay una latencia ética en el relato, ésta es una vertiente subterránea -subtextual- a la que el lector llegará, eventualmente, llevado por la intriga de lo que no se sabe.

⁸ Este recurso de la veracidad improbable es el que guía también, por ejemplo, la apertura de "La intrusa": "Dicen (lo cual es improbable)..."

⁹ Tal polarización indicaría un planteamiento esencialista característico del discurso identitario de la modernidad, donde se trata el problema de construcción de subjetividades colectivas de acuerdo con la dicotomía adentro/afuera, civilización/barbarie que marca las construcciones nacionales desde sus orígenes.

¹⁰ Como indica Sylvia Molloy, siguiendo a Lotman, podría decirse que la obra de Borges "intenta incorporar, mediante la imprecisión y la selección -mediante ese resto diferencial que siempre queda, como elemento inquisidor- la infinitud del mundo o su ilusión especular, dentro de un modelo finito que mina perpetuamente" (109).

¹¹ Sarlo dice: "En las ficciones de Borges, la 'solución del pliegue' muestra su inestabilidad en el momento mismo en que se pasa de una superficie a otra: el pliegue es el lugar de peligro entre las dos superficies (las dos culturas) que une separando y separa uniendo" (95).

¹² La obra de Bronislaw Malinowski (1884-1942) se considera todavía como el hito definidor de la antropología moderna. De fuerte influencia en el ámbito británico, el funcionalismo antihistoricista de Malinowski modifica los paradigmas de su contemporáneo James Frazer, que sustentaba un empiricismo acumulativo, donde los datos aparecían en muchos casos presentados fuera de contexto, dentro de un esquema fuertemente evolucionista. Para el antropólogo polaco, el pasado tiene importancia no sólo como testimonio de culturas extinguidas, sino por su proyección hacia el presente. La historia -o el mito- son "cartas de privilegio" que legitiman prácticas actuales. Sobre la importancia de Malinowski en la antropología actual, ver Gellner (30-36 y 116-23).

¹³ Sigo aquí la idea de Susan Sontag: "... always anthropology has struggled with an intense, fascinated repulsion toward its subject. The horror of the primitive (...) is never far from the anthropologist's consciousness (...) Essentially [the anthropologist] is engaged in saving his own soul, by a curious and ambitious act of intellectual catharsis." (75).

¹⁴ Respecto a las imágenes del antropólogo y su relación con el tema de la escritura y la "verdad" etnográfica, ver Clifford (*Writing Culture* 1-26).

¹⁵ El evolucionismo que invierte esa noción consiste en proyectar el pasado de la especie —o formas culturales consideradas anteriores o resistentes al proceso modernizador— no ya sobre el presente sino sobre el futuro de nuestra cultura. La dirección habitual es la que enfoca la relación evolutiva entre pasado y presente; dice, al respecto, Gellner, resumiendo la noción dominante: "La atracción que ejerce en [la antropología] el salvaje, tiene sus raíces en el hecho de considerarlo un ancestro —social, institucional o intelectualmente hablando— aun cuando ese salvaje sea, biológicamente hablando, más un primo que un antepasado" (117).

¹⁶ La crítica no ha indicado la coincidencia entre el nombre del etnógrafo de Borges y el del antropólogo norteamericano. Ya que estos guiños son frecuentes en Borges, no parece caprichoso insinuar la posibilidad de que el autor argentino haya utilizado un "nombre significante" en este caso: el de un antropólogo no particularmente brillante —George Peter Murdock— que se dedica a aspectos metodológicos, quizá un futuro posible para Fred Murdock en una etapa posterior a la que el relato representa, y como complemento de su experiencia como bibliotecario. Aprovecho para agradecer al antropólogo peruano Carlos Ossa, quien me ayudó a establecer la conexión entre el personaje de Borges y el etnógrafo norteamericano, conexión que me fue sugerida por una referencia de Marc Augé, en su citado libro. Respecto al nombre del personaje, aprovecho para señalar el error de Naomi Lindstrom, quien en su libro sobre la cuentística de Borges se refiere al estudiante de "El etnógrafo" como "Murdoch." De paso, también encuentro curiosa su consideración de que los cuentos incluidos en *Elogio de la sombra* parecen cuentos de fantasmas o "fireside tales."

¹⁷ Al comentar *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (1983) de Richard Price, Clifford discute el tema de las verdades parciales y los secretos que integran la escritura etnográfica. Indica, por ejemplo, que "These strategies of elipsis, concealment, and partial disclosure determine ethnographic relations as much as they do the transmission of stories between generations" (*Writing Culture* 7). Así, Price mina la posible totalización de su relato al ofrecer un texto que es en realidad una serie de fragmentos, "an inherently imperfect mode of knowledge, which produces gaps as it fills them" (Clifford, *Writing Culture* 8). Sobre el tema del secreto en el discurso del *otro* ver Sommer.

¹⁸ Pregunta Laclau: "Is particularism thinkable just as particularism, only out of the differential dimensions that it asserts? Are the relations between universalism and particularism simple relations of mutual exclusion? Or, if we address the matter from the opposite angle: does the alternative between an essentialist objectivism and a transcendental subjectivism exhaust the range of language games that it is possible to play with the universal?" (95)

¹⁹ Éste es justamente el subtítulo del libro de Clifford, *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. Sobre el concepto de "crisis de la autoridad etnográfica" que es frecuente en los estudios actuales de antropología, remito aquí a Clifford, quien indica lo siguiente, comentando los interesantísimos juicios que tuvieron lugar en la Corte Federal de Boston, en 1977, en los que descendientes de los indios Wampanoag que habitan en Mashpee debían probar su identidad tribal y la continuidad de su genealogía desde el siglo XVII como apoyo a su reclamo por tierras perdidas: "In the conflict of interpretations, concepts such as 'tribe', 'culture', 'identity', 'assimilation', 'ethnicity', 'politics' and 'community' were themselves on trial (...) I began to see such questions [about modes of cultural interpretation] as symptoms of a pervasive postcolonial crisis of ethnographic authority. While the crisis has been felt most strongly by formerly hegemonic Western discourses, the questions it raises are of global significance. Who has the authority to speak for a group's identity or authenticity? What are the essential elements and boundaries of a culture? How do self and other clash and converse in the encounters of ethnography, travel, modern interethnic relations? What narratives of development, loss, and innovation can account for the present range of local oppositional movements?" (*Predicaments* 8). El primer capítulo de este libro está dedicado al desarrollo e historización de este problema. Sobre los juicios a que Clifford se refiere, ver "Identity in Mashpee" (*Predicaments* 277-346).

²⁰ Sobre el viaje paradigmático del héroe en la tradición occidental, ver Campbell.

²¹ Bhabha define el "Tercer Espacio" como un tránsito, un pasaje "which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot 'in itself' be conscious [...] The intervention of the Third Space, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is continuously revealed as an integrated, open, expanding code" ("Cultural Diversity" 208).

²² Sobre el concepto de *Gemeinschaft* en relación con la filosofía del language de Wittgenstein y con la antropología de Malinowski, ver Gellner 29-36.

²³ Sigo aquí la distinción de Ardití entre "la sociedad" (que expresaría el sueño moderno de homogeneización de las experiencias y prácticas de la comunidad en nombre de una única racionalidad) y "lo social" (referido al flujo constante y "nomádico" de prácticas que intersectan sólo ocasionalmente con las formas institucionales [ej. formas de vida y de cultura alternativas o "subculturales," etc.] y que requerirían nuevas formas de interpretación).

²⁴ Bhabha dice al respecto: "Cultural diversity is an epistemological object—culture as an object of empirical knowledge— whereas cultural difference is the process of the enunciation of culture as 'knowledgeable', authoritative adequate to the construction of systems of cultural identification" ("Cultural Diversity" 206).

²⁵ La pregunta alude al apartado de T. Todorov, con ese mismo título, en su libro *On Human Diversity*. Sobre la relación entre sujeto, escritura y diferencia cultural, ver Kadir, particularmente el capítulo dedicado a Borges, donde se analiza la experiencia escritura/ lectura y algunas de sus alegorizaciones en la obra del escritor argentino (45-54).

²⁶ Según Carlos Rincón, "Borges is an intruder in Euro-American modernism in the sense of a cultural *extopia* of a peripheral marginality, of a modernity that is not yet and never will be completed" (168).

²⁷ En su "biografía literaria" de Borges, Rodríguez Monegal cita trozos de la autobiografía del escritor argentino, en los que éste indica sus opiniones sobre ese país al relatar su primera visita a la nación del Norte: "En cierto sentido, y debido a mis lecturas, yo había estado siempre allí [...] De hecho, Estados Unidos había adquirido tales proporciones míticas en mi mente que me asombró sinceramente comprobar que hubiera cosas vulgares, como yerbajos, barro, charcos, caminos sucios, moscas, perros sueltos" (citado por Rodríguez Monegal, 400). "Descubrí a Estados Unidos como el país más amistoso, más tolerante y más generoso que nunca hubiera visitado. Los suramericanos tenemos tendencia a pensar en términos de conveniencia, mientras la gente en Estados Unidos enfoca éticamente las cosas. Esto es lo que yo -un protestante aficionado- admiré sobre todo" (citado por Rodríguez Monegal 401).

²⁸ Appadurai define lo que aquí traduzco como "etnopaisajes" al indicar que "By *ethnoscape*, I mean the landscape of persons who constitute the shifting world in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers, and other moving groups and individuals constitute an essential feature of the world and appear to affect the politics of (and between) nations to a hitherto unprecedented degree" (33). Uso en este trabajo la categoría de Appadurai de manera laxa, refiriéndome a la construcción de un paisaje étnico que incluye tanto la presencia del otro como la intervención "turística," mediadora, del etnógrafo, que funciona como testigo de la diferencia, ayudando así a complicar la fijeza y homogeneidad del paisaje habitual. En todo caso, el concepto sirve para resaltar la importancia de lo local, en los términos que han definido Clifford y Geertz: "Like sailing, gardening, politics, and poetry, law and ethnography are crafts of place: they work by the light of local knowledge" (Geertz 167).

²⁹ "El etnólogo está condenado al estrabismo metodológico: no debe perder de vista ni el lugar inmediato que está observando ni las fronteras correspondientes a ese espacio exterior" (Augé 120).

³⁰ Como Marc Augé explica, el *no-lugar* no es un espacio de identidad ni puede definirse como relacional ni como histórico; son sitios de paso, relacionales, y se reiventan continuamente, como el itinerario de un viajero (81-116).

³¹ Respecto a esto, Sommer discute varias teorías, pero particularmente la posición de Levinas sobre la negatividad del Otro y los límites del conocimiento, en términos que son pertinentes para este análisis. Sommer cita, por ejemplo, la siguiente consideración de Levinas, que atañe al relato de Borges en su aplicación al tema del multiculturalismo: "The real must not only be determined in its historical objectivity, but also from interior intentions, from the secrecy that interrupts the continuity of historical time. Only starting from this secrecy is the pluralism of society possible" (Levinas 57-47, cit. por Sommer 274 n.10).

³² Me baso aquí en la elaboración de Gellner en "El contrato social de Freud" (Gellner 83-115). Sobre el tema de la relación entre culpa colonial, posmodernidad y lenguaje, ver Bhabha ("Postcolonial Authority").

³³ De alguna manera, Borges se niega también a orientar su relato en la dirección que podría haberle fijado un exotismo prescriptivo, que lee al otro como un texto, y que convierte su vivencia en discurso, escritura, mercancía simbólica. Es como si Borges se rehusara *-avant la lettre-* a transformar "demandas de reconocimiento" que están llamadas a culminar en políticas identitarias y multiculturales (Taylor) en una "política de compulsión" (Appiah) que obliga al otro a asumir la identidad que le ha sido socialmente construida y asignada por su condición étnica, sexual, política, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Appiah, K. Anthony. "Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction". *Multiculturalism*. Charles Taylor y Amy Gutmann, eds. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Arditi, Benjamin. "Una gramática postmoderna para pensar lo social". *Cultura, política y democratización*. Norbert Lechner, ed. Santiago: FLACSO/ CLASCO/ICI, 1987. 169-87.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, eds. *The Post-Colonial Studies Reader*. Nueva York: Routledge, 1995.
- Augé, Marc. *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Bhabha, Homi. "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt". *Cultural Studies*. Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, eds. New York: Routledge, 1992. 56-68.
- _____. "Cultural Diversity and Cultural Differences". *The Post-Colonial Studies Reader*. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, eds. 206-09.
- Bloom, Harold, ed. *Jorge Luis Borges*. Nueva York: Chelsea House, 1986.
- Borges, Jorge Luis. *Prosa completa*. 2 Vols. Barcelona: Ed. Bruguera, 1980.
- Brunner, José Joaquín. "Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture". *The Postmodernism Debate in Latin America*. John Beverley y José Oviedo, eds. Special Issue. *boundary 2* (1993): 34-54.
- Calvino, Italo. *Sei proposte per il prossimo millennio*. Turin: Einaudi, 1988.
- Campbell, George. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Clifford, James and George Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1986.
- _____. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

- de la Campa, Román. *Latinamericanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- de Man, Paul. "A Modern Master". *New York Review of Books* (March 1964): 9.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. Nueva York: Basic Books, 1983.
- Gellner, Ernest. *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Genette, Gerard. *Palimpsestes*. Paris: Seuil, 1982.
- Grossberg, Lawrence, Cary Nelson y Paula Treichler, eds. *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992.
- Kadir, Djelal. *The Other Writing. Postcolonial Essays in Latin American Writing Culture*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1993.
- Laclau, Ernesto. "Universalism, Particularism, and the Question of Identity". *The Identity in Question*. John Rajchman, ed. Nueva York: Routledge, 1995. 93-110.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- Lindstrom, Naomi. *Jorge Luis Borges. A Study of the Short Fiction*. Boston: Twayne Publishers, 1990.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1969.
- Liotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Man, Paul de. "A Modern Master". *Jorge Luis Borges*. Harold Bloom, ed. Nueva York: Chelsea House, 1986. 21-27.
- Molloy, Sylvia. *Las letras de Borges*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1979.
- Murdock, George Peter. *The Cross Cultural Survey*. n.p 1940. Reimpreso de *American Sociological Review* V/3 (1940).
- _____. *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.
- Rincón, Carlos. "The Peripheral Center of Postmodernism: On Borges, García Márquez, and Alterity". *boundary 2*. Special Issue (1993): 162-79.
- Rodríguez Monegal, Emir. *Jorge Luis Borges. Biografía literaria*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Sarlo, Beatriz. *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Ariel, 1995.
- Sommer, Doris. *Proceed with Caution When Engaged in Minority Discourse in the Americas*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Sontag, Susan. "The Anthropologist as Hero" [1963]. *Against Interpretation and Other Essays*. Nueva York: Octagon Books, 1978. 69-81.

Taylor, Charles y Amy Gutmann, eds. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. "The Politics of Recognition". *Multiculturalism*. Charles Taylor y Amy Gutmann, eds. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Todorov, Tzvetan. *On Human Diversity. Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.