

Revista de Antropología Social
ISSN: 1131-558X
ras@cps.ucm.es
Universidad Complutense de Madrid
España

VALDEZ, Charli G.
Expresión autoetnográfica: consciencia de oposición en las literaturas de los Estados Unidos
Revista de Antropología Social, vol. 17, 2008, pp. 73-94
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83813159004

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Expresión autoetnográfica: consciencia de oposición en las literaturas de los Estados Unidos

Oppositional autoethnographic expression in American Literatures

Charli G. VALDEZ
Drew University, Madison. New Jersey
cvaldez@drew.edu

Recibido: 8 de septiembre de 2007
Aceptado: 22 de noviembre de 2007

Resumen
El estudio sobre la autoetnografía y su polémica ofrece un método especialmente sobresaliente para leer un tipo particular o una tendencia de consciencia de oposición racial en la literatura estadounidense. Este artículo considera las críticas a la autoetnografía -entre ellas, las relativas a sus tendencias narcisistas y supuestamente esencialistas- y revisa el trabajo de varios estudiosos que intentan definir y conformar el campo de la autoetnografía. Un rápido examen de las múltiples definiciones de un término en un ámbito tan discutido, como es la autoetnografía, es en realidad el único camino para movilizar de modo responsable esta noción en la crítica literaria y para evitar también el error de muchos al apropiarse precipitadamente la definición, porque les abre fácilmente un ángulo como posibilidad de ataque que no suele estar presente en sus trabajos. Este artículo finalmente argumentará a favor de una definición delimitada del "género" que toma en cuenta la teoría de la consciencia de oposición, sostenida por Chela Sandoval, y la particular definición de autoetnografía de Pratt. Al hacerlo, se presentarán dos ejemplos específicos de las literaturas estadounidenses del siglo XX que dan voz a un modo peculiar de expresión autoetnográfica.

Palabras clave: autoetnografía**,** Zora Neale Hurston, Rosario Ferré, Literatura Latina, consciencia de oposición.

Abstract
A study of autoethnography and its polemic offers an especially salient mode of reading a particular type, or pattern, of oppositional racial consciousness in American Literature, then. This article will consider criticism of autoethnography -such as regards its "narcissistic" and purportedly essentialist tendencies- and rapidly review a number of scholars attempting to define and shape the field of autoethnography A rapid-fire consideration of multiple definitions of a term in a contested field such as autoethnography

is really the only way to responsibly mobilize the notion in a literary critique and also avoids the mistake some make in too hastily appropriating a definition that will make it easy to give their work an unusual angle of attack. Given the frequently insufficiently researched use of the term, this article will ultimately argue for a delimiting definition of the "genre" which takes into account Chela Sandoval's theory of oppositional consciousness and Pratt's particular definition of autoethnography itself. In so doing, it will present two specific examples from 20th Century American Literatures that give voice to a peculiar mode of autoethnographic expression.

Key words: autoethnography, Zora Neale Hurston, Rosario Ferré, Latino Literature, oppositional consciousness.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Teoría de la consciencia de la "oposición" y definición de la autoetnografía. 3. Conclusiones. 4. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Mucho han trabajado los expertos en literatura sobre la reciente oleada de interés crítico y popular en la memoria, la literatura no novelesca y la autobiografía. Mientras tanto, la aparición de la autoetnografía como un fenómeno paralelo ha sido recibida básicamente de manera titubeante y crítica. La autoetnografía continúa siendo una noción marginal y académica que lucha todavía tanto en las esferas literarias críticas y populares como incluso en el propio de campo de la antropología. A primera vista y de modo sorprendente, la autoetnografía está siendo movilizada e interpretada en su significado más abstracto, a saber, escribir una etnografía sobre uno mismo o incluso una autobiografía que sencillamente anota significados fuertemente culturales. Tales compromisos -sea adrede o no- carecen del trabajo responsable y necesario para valorar qué significa en realidad el término. Sin embargo, esto tiene ramificaciones muy fascinantes para las memorias dentro de las literaturas minoritarias en los Estados Unidos y, en general, para las literaturas poscoloniales. El tipo de supuestos que moviliza es lo que puede ayudar a explicar su acogida marginal, dado que realmente la autoetnografía no tiene la entidad suficiente que le permitiría distinguirse como un género o método literario con capacidad de sobrevivir de manera autónoma. Además, el término y su campo se impugnan de un modo tal que sorprende incluso a la etnografía, que no lo sufre de la misma forma. Conforme uno comienza a preguntarse por lo que la separa de la autobiografía, e incluso empieza a considerar su ruptura histórica con la etnografía, la noción se vuelve aún más convincente. Al contemplar esta cuestión, es cuando el tema nos ofrece lo máximo porque, a pesar de sus mejores inten-

ciones históricas, la autoetnografía se incorpora a toda la polémica de la etnografía desde el momento en que la tiene en cuenta -Buzard (2003), como argumento más adelante, se apresura a saltarse este punto-. Esta dinámica plantea unas cuantas preguntas muy interesantes: ¿por qué alguien querría comprometerse con toda una etnografía de sí mismo?, ¿y cómo lo lograría uno de manera válida -objetiva y científicamente-? Por último, si en realidad uno está tan afligido por sus lazos con la propia etnografía, ¿el término, incluso, resulta realmente útil para un antropólogo o un estudioso de la literatura?

El estudio de la autoetnografía y su polémica ofrecen un método especialmente sobresaliente de leer un paradigma particular, o una tendencia, de consciencia de oposición racial en la literatura estadounidense. Este artículo considerará las críticas a la autoetnografía -tales como las relativas a sus tendencias narcisistas y supuestamente esencialistas- y se detendrá en las aportaciones de varios estudiosos que intentan definir y conformar su campo. Entre tales estudiosos, se encuentran: Kirin Narayan, Karl Heider, Jennifer Adams, Andres Sparks, Lesa Lockford, Salina Abji, Patricia y Peter Adler, Deborah Reed-Danahay, Mark Neumann, Tierney, Jeannie Chiu, Carolyn Ellis, Françoise Lionnet, Jaime Romo, Carola Hilfrich, Alice Deck y James Buzard. Un rápido examen de las múltiples definiciones de este término, en un ámbito tan discutido como la autoetnografía, es en realidad el único camino para movilizar de modo responsable dicha noción en la crítica literaria y para evitar también el error de muchos al apropiarse precipitadamente de la definición, porque les abre fácilmente un ángulo como posibilidad de ataque que no suele estar presente en sus trabajos. Dado el uso que se le asigna a este término, estudiado con frecuencia de manera insuficiente, mi artículo defenderá finalmente una delimitación precisa del "género", que asume la teoría de la consciencia de oposición sostenida por Chela Sandoval y la definición particular de la autoetnografía de Pratt. Al hacerlo, se presentarán dos ejemplos específicos de las literaturas estadounidenses del siglo XX que dan voz a un modo peculiar de expresión autoetnográfica.

2. Teoría de la consciencia de la "oposición" y definición de la autoetnografía

Zora Neale Hurston (1979), una reconocida escritora afroamericana, nacida en 1891, y más notoria por su novela de 1937 *Their Eyes Were Watching God* -que se sabe que escribió en tan sólo seis semanas-, resulta una elección lógica precisamente para este tipo de proyecto. A ella se alude frecuentemente en las discusiones interdisciplinares desarrolladas entre la

antropología y la literatura. En sus inicios, Hurston estudió en Howard University con Alain Locke justamente durante los años formativos del renacimiento de Harlem, un movimiento afroamericano del siglo XX de contenido cultural. A Locke, por supuesto, se le cita frecuentemente como la principal figura fundadora de este movimiento, gracias a la publicación de su antología, *The New Negro*, en 1925. Hurston estudió más tarde con Franz Boas en Barnard College. Tras graduarse en 1927, recibió una beca para estudiar las tradiciones orales de Eatonville -Florida-. Esta ciudad quedó inmortalizada en *The Eatonville Anthology* -una colección de historias, folklore y observaciones literarias de su población natal-. Hurston es un raro ejemplo de una persona que tiene un pié en la literatura y el otro firmemente apoyado en la disciplina de la antropología. Este artículo presenta el ensayo *How It Feels to be Colored Me* y especialmente la anécdota autobiográfica que abre la obra, como ejemplo de la quintaesencia de la expresión autoetnográfica.

El segundo autor no escribe literatura afroamericana, sino que se enmarca dentro de la tradición de la literatura latina. Debe tenerse en cuenta que el campo de la literatura estadounidense admite cada vez con mayor frecuencia que resulta más convincente hablar de sí mismo como literaturas estadounidenses -en plural-, reconociendo que el propio fenómeno es la suma de culturas estadounidenses particularmente únicas, o sea, está constituido por tradiciones conscientemente desarrolladas, especialmente distintivas y poderosamente articuladas en torno a culturas subnacionales o minoritarias. Las literaturas estadounidenses son un cuerpo de tradiciones que incluye cuerpos de literatura latina, afroamericana, asiático-americana, judía e incluso de la desarraigada literatura caucásica. Esto sencillamente se debe en parte al tamaño de los Estados Unidos, a su formación histórica como Estado de inmigrantes y a su economía basada en la esclavitud.

Rosario Ferré nació en 1938 y es una escritora, maestra y trabajadora de Puerto Rico. Escribe en español, pero posteriormente ha traducido su trabajo al inglés. Su colección *Sweet Diamond Dust and Other Stories*[1] (1996) es uno de sus trabajos traducidos. Su pequeño relato "The Gift", dentro de esta colección, es una historia excepcional sobre las relaciones interraciales en Puerto Rico. Estas relaciones aluden a la representación del cuerpo humano en el mundo, a la historia colonial de la isla y a los prejuicios sobre el color de

[1] Originalmente se publicó en 1987 en español bajo el título de *Maldito amor*. México: Joaquín Mortiz. Lo reeditaron las editoriales Huracán, 1990, Literal Books, 1992, Vintage, 1998, y Emecé, 1998.

la piel, muy extendidos todavía en Puerto Rico. Esta historia habla de un acto concreto de desafío entre dos niñas y de una expresión autoetnográfica que se interpreta de manera diferente por cada una de las dos partes contendientes.

Para explotar la riqueza de esta polémica, según se apuntó antes, es crucial trazar un mapa veraz y completo de los debates, definiciones distintas y alegatos varios sobre la autoetnografía. Para comenzar, conforme señala Kirin Narayan, "se cree que Karl Heider fue el primero en acuñar el término… en 1975 para caracterizar las definiciones sobre aquello que hacían los Dani, los propios niños Dani escolarizados" (Narayan, 2006: 241). En un principio, pues, el término se sitúa de lleno dentro del ámbito de la antropología y, especialmente, de la investigación etnográfica. Heider, en su artículo de 1975 "What do people do? Dani Auto-ethnography", hace esta pregunta a sesenta niños aproximadamente, cincuenta veces a cada uno. Heider (1975: 3) afirma que su artículo:

> … es un informe de lo que puede ser llamado una autoetnografía Dani: "auto" por autóctono, en la medida en que son las propias definiciones Dani sobre "lo que hace la gente"; y "auto" por automático, en tanto que es la técnica imaginable más simple de obtener información de manera rutinaria.

El término acuñado aquí por Heider tiene un regusto demasiado astuto. No es para tanto como para sugerir una diferencia entre su "auto-etnografía" y cualquier otra entrevista etnográfica. Él tiene una presencia importante en el proceso, escribiendo los cuestionarios, preguntándoles como investigador externo y de manera artificial -cincuenta veces a cada uno- y escribiendo después los resultados sin la contribución de los niños. Incluso la noción de las "propias definiciones" de los sujetos es polémica. Tal vez es esta definición incompleta y confusa -en un estudio que, a pesar de ello, resulta convincente- lo que malogra un desarrollo conciso y claro de la autoetnografía. Heider concluye su breve ensayo diciendo: "la autoetnografía Dani aporta alguna idea sobre la manera en que los Dani se ven a sí mismos, su conocimiento o el mapa cognitivo de su mundo" (Heider, 1975: 9). El objetivo de Heider es desarrollar una comprensión lo menos filtrada posible. Este empeño es ciertamente un punto de consenso entre los estudiosos que discuten sobre la autoetnografía.

La autoetnografía, al igual que la poesía confesional, ha sido objeto de ataque por sus tendencias solipsistas. La poesía confesional de autores como Robert Lowell, W.D. Snodgrass y Sylvia Plath apareció a finales de los pasados años cincuenta. Aunque mucha de la poesía previa y posterior es per-

sonal, ya adopte una aptitud u otra, la poesía confesional descubrió nuevos niveles de intimidad y temas antes considerados tabú.

Jennifer Adams, en su reseña de una publicación de las actas del *Millennium Annual Stone Symposium*, patrocinada por la *Society for the Study of Symbolic Interaction* en el año 2000, escribe sobre las cualidades introspectivas de la autoetnografía, clasificándola como íntima e incluso confesional. En esta colección Adams anota que Andres Sparks sospecha de la precipitación en la que incurren algunos por ver toda autoetnografía como narcisismo. Éste sugiere que el género puede contribuir a la comprensión sociológica de maneras que son "auto-conocedoras, auto-respetuosas, auto-sacrificadas y auto-luminosas" (Adams, 2005: 222). Es extraño que argumente esta posición desarrollando una ristra de requisitos enlazados con guiones al prefijo "auto". Sparks, tal vez, podría haberse beneficiado de reconocer sinceramente que la autoetnografía es por su propia naturaleza introspectiva desde el comienzo, pero esta necesidad no la delimita. Esto haría su definición menos sospechosa. También aclararía que uno puede ser invitado a criticar la autoetnografía pobremente ejecutada, que falla también al observar lo cultural y al hacerlo de una manera científica y objetiva. Adams va más allá para expresar su preocupación por el hecho de que los ensayos son "menos una invitación a experimentar que una demanda para que se ofrezca testimonio" (Adams, 2005: 174). Un texto autoetnográfico pobre se ocupa más del ejercicio terapéutico beneficioso para el escritor, pero deja de ejecutar o comunicar una tesis suficientemente novedosa, innovadora o intelectualmente estimulante. Carolyn Ellis, como se argumenta después, cartografía la relación entre terapia y autoetnografía, aunque incluso ella enfatiza la idea de que es fundamental para el trabajo la comprensión antropológica resultante. La percepción, si resulta asequible y comprensible para un lector, es precisamente lo que la distinguirá de una mera demanda solipsista de aportar testimonio.

Adams, posteriormente, suaviza su preocupación por la importancia subyacente de la "experiencia vivida de otros" (Adams, 2005: 174). Lo que permanece es su articulación subtextual de que una autoetnografía, cuando resulta efectiva, debe comunicar el testimonio informado y las percepciones sobre otros -material que no es fácilmente asequible para el lector-. La ambivalencia de Adams comienza a bosquejar el potencial, la crítica y la gama de posibilidades que la autoetnografía, y por extensión, tal vez, la etnografía tienen que ofrecer. Para comenzar, su énfasis en la experiencia vivida por otros sugiere un interés por dar voz a aquellos que han estado silentes o han sido silenciados por el discurso hegemónico.

Lesa Lockford (2004), en su libro *Performing Femininity: Rewriting Gender Identity*, enlaza la autoetnografía con la afirmación de H. L. Goodall Jr. de que la nueva etnografía representa "narrativas creativas conformadas a partir de las experiencias personales del escritor dentro de una cultura" (Goodall, 2000: 9). Esto resulta particularmente relevante para Lockford, ya que su trabajo es sobre todo performativo y creativo. Su trabajo es híbrido, clasificado como teoría feminista y arte de la interpretación. El capítulo tratado más adelante comienza como un estudio etnográfico sobre los trabajadores del sexo, en cuya introducción polemiza con Carolyn Ellis, Bochner y Goodall -de quien examinamos sus ideas más abajo-. Escribe: "pensar y sentir -el hecho de estar abierto hacia la recursividad interpretativa- es fundamental para aprehender el trabajo autoetnográfico" (Lockford, 2004: 4). El proceso creativo para Lockford, por consiguiente, es fundamentalmente introspectivo. Así, especialmente en la articulación performativa de su libro, Lockford describe su trabajo como "striptease erudito con beneficios académicos" (Lockford, 2004: 55), siendo éste el título del capítulo donde escribe sobre su experiencia personal desnudándose -literal e intelectualmente-. Lockford acentúa el potencial performativo, *vis-à-vis* con Butler y reflexiona narrativamente acerca de su baile erótico a través de la lente de trabajo de Kristeva sobre el cuerpo abyecto. Naturalmente, fue en el momento en que se introdujo en la investigación sobre las trabajadoras del sexo, cuando resultó desafiada por su objeto de investigación, Amanda, para que bailase. A través de esta experiencia y como objeto estudiado, fue capaz de comprender de manera más completa las distantes y complejas nociones del sujeto sobre el cuerpo femenino y el trabajo del sexo.

Salina Abji (2004), en su recensión sobre el libro de Lockford y en respuesta a las citas antes consignadas, elogia la manera en que Lockford emplea este posicionamiento para ofrecer argumentos al movimiento feminista -y una crítica del discurso hegemónico sobre lo contra-hegemónico-. El discurso feminista ofrece una crítica muy necesaria del discurso hegemónico -masculinizante-, de la misma manera que la propia autoetnografía surge en buena medida como una alternativa, si no una solución completa, para los problemas inherentes al estudio etnográfico. Esto último, sin embargo, no forma parte del trabajo de Lockford, siendo esta, en parte, la razón de que su posición, en lo relativo a la autoetnografía, se derrumbe frente a ella. Su perspectiva como investigadora, primero, y sujeto investigado, después, y su supuesta voz autoetnográfica podrían no ser defendibles del todo en la medida en que, de hecho, ella no es en realidad una bailarina erótica, incluso a pesar de que haya bailado eróticamente debido a un tipo de apuesta o reto

etnológico. Sea como fuere, bailar eróticamente no hace al bailarín erótico. En efecto, Lockford establece una secuencia de preguntas retóricas y críticas que desafían la manera en que uno piensa sobre las trabajadoras del sexo y las chicas del striptease, pero ella sólo baila "una noche" (Lockford, 2004: 69) con Amanda, preguntándose abiertamente por su propia integridad y su honor -dado que su posición a caballo entre lo uno y lo otro es lo más interesante de su trabajo-. Llegados a este punto, resulta útil detenerse un momento en el trabajo de Patricia y Peter Adler sobre los investigadores "plenamente-miembros" y los que sólo son miembros activos. Lockford no "emprende un viaje de descubrimiento y pertenencia" (Adler y Adler, 1987: 77) como hace un "investigador plenamente-miembro". Está desenmascarada o al descubierto con Amanda que sabe quién es. Lockford no es una participante plena, ya que representa un papel secreto, sino que resulta más bien una investigadora, un miembro activo que "está más distanciado de los miembros que los participantes plenos, por el hecho de que estos pueden asumir un papel secreto; no tienen que simular que son miembros". Los investigadores que son miembros activos, sin embargo, no son autoetnógrafos. El enfoque objetivo que ella emplea y su consiguiente experiencia subjetiva la posicionan directamente sobre la línea divisoria entre la objetividad académica y la auténtica subjetividad.

Lesa Lockford (2004: X) argumenta además en el prefacio de su libro: "busco situar a mis lectores en una conexión visceral con las experiencias que describo. El principio que gobierna la autoetnografía es que la evocación lleva a comprensiones más profundas que la investigación tradicional, donde se informa sobre las ideas".

Su énfasis en el testimonio visceral es aquí ciertamente sincero. También nos lleva de manera precisa a la polémica que rodea a la autoetnografía. Esta parece deberse fundamentalmente a que tiene una metodología interdisciplinar, a caballo entre los campos de la antropología y la literatura. De hecho, su énfasis en lo visceral parece hablar más de la poética que de una metodología -siendo la poética uno de los campos, según se verá más adelante, en que se aplica la autoetnografía-.

Deborah E. Reed-Danahay, en su introducción a la obra *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, argumenta que uno "de los rasgos principales de una perspectiva autoetnográfica consiste en que el autoetnógrafo es un 'trasgresor de límites', y su papel puede caracterizarse por una identidad dual" (Reed-Danahay, 1997: 3). Esto encaja con el trabajo de Lockford sólo si se acepta que ella se ha metido completamente en su segunda identidad. Llega como una investigadora y sus credenciales están intactas a este respecto. Sin

embargo, aquí es cuando resulta útil analizar el sentido de lo que dice Reed-Danahay. Mientras Lockford ha cruzado una frontera, y sus reflexiones hablan de esto, ella no ha asumido necesariamente una segunda identidad. Por supuesto, es fácil ver a dónde nos lleva esto -a saber, a la resbaladiza categoría de autenticidad-. ¿Hasta qué punto alguien se convierte realmente en una bailarina erótica o en un miembro pleno de una comunidad, se sea o no etnógrafo nativo o converso? En este ejemplo, no obstante, Lockford es claramente una viajera y no una etnógrafa nativa -podría provocar más de una polémica que ella hubiera sido una bailarina erótica durante varios años y, luego, se convirtiese en antropóloga y escribiese una autoetnografía-. A pesar de lo convincente que es su trabajo, no puedo estar de acuerdo con que una narración sobre su baile erótico valga como una autoetnografía sobre una bailarina erótica. Lo que es convincente en su trabajo es esta división o este reconocimiento de los límites, de las zonas fronterizas donde la autoetnografía pretende precisamente residir. Ella escribe "lo que no sabía entonces, aunque llegué a darme cuenta más tarde, era que desnudarme revelaba más sobre mi ideología que lo que reveló sobre mi cuerpo" (Lockford, 2004: 105). Al exponer debilidades en su propia ideología, abre una crítica contra el hegemónico discurso centrado en lo contra-hegemónico del movimiento feminista e intenta crear una nueva perspectiva feminista desde la que pensar el trabajo del sexo, el cuerpo y el desnudarse.

La autoetnografía prometía ofrecer una solución convincente ante la actitud "colonial" y paternalista de la etnografía. Mark Neumann argumenta que la autoetnografía "democratiza la esfera representacional de la cultura al situar las experiencias de los individuos en tensión con las expresiones dominantes del poder discursivo" (Neumann, 1996: 189). Le preocupa sobre todo la ubicación opuesta al discurso hegemónico. Tierny toma esta línea de definición, cuando escribe que "la autoetnografía enfrenta formas dominantes de representación y poder en un intento de reclamar, a través de respuestas auto-reflexivas, espacios representacionales que nos han marginado en las fronteras" (Tierny, 1998: 66). Igual que la posición de Neumann, la de Tierny establece el potencial "de oposición" de la autoetnografía. Sin embargo, su énfasis en la recuperación del espacio discursivo difiere de la óptica de Neumann, que sugiere que hay múltiples espacios discursivos que están en tensión entre sí. Jeannie Chiu lleva esto más lejos en su artículo "I Salute the spirit of my communities: Autoethnographic Innovations in Hmong American literatura". Argumenta que la autoetnografía, en voz del propio informante, reclama "la autoridad que tiene la observación participante en la etnografía" (Chiu, 2004: 44). Desde el momento en que las preocupaciones sobre la etnografía tienen voz, la autoetnografía ofrece ostensi-

blemente una solución al respaldar la autoridad del observador. La articulación de Chiu se mueve cuidadosamente en torno a la primera cuestión del espacio discursivo -que, reconozco, que bien pudiera ser una diferencia de tipo académico- y habla de una recuperación de autoridad. Jaime Romo (2004), en su artículo "Experience and Context in the Making of a Chicano Activist", se une a esta recuperación de autoridad auto-consciente, señalando -de forma bastante clara para beneficio del lector- que está interesado precisamente en esta dinámica y que, por tanto, la toma como modelo. Específicamente, se dedica a recuperar la autoridad educacional y pedagógica como activista chicano.

Mientras todos estos estudiosos hablan del potencial "de oposición" de la autoetnografía, pocos comentan su capacidad de innovación en lo que a la autobiografía se refiere. Chiu, sin embargo, sugiere que este género subvierte las convenciones individualistas y lineales de la autobiografía occidental. Su posición también pertrecha a la autoetnografía ante el tipo de crítica que se eleva contra la poesía confesional. Asimismo proporciona algunos puntos de defensa contra las acusaciones de solipsismo, dado que, según define a la autoetnografía, el significado no es individual sino socio-cultural. Su argumento anima a pensar la autoetnografía como un tipo de poesía testimonial más que como una poesía confesional. Para Chiu, por consiguiente, la forma es al mismo tiempo una innovación literaria y antropológica.

Françoise Lionnet considera que la autoetnografía es la definición de la propia etnicidad "al estar mediada por el lenguaje, la historia y el análisis etnográfico" (Lionnet, 1989: 99). Esto sugiere que, según sostiene Chiu, la autoetnografía innova en aquellos asuntos que la autobiografía oblitera. Sin embargo, las autobiografías de comunidades concretas introducen el lenguaje -por ejemplo, cambios de código en la comunidad latina- y la historia -por ejemplo, el enfrentamiento de los afroamericanos con una historia de esclavitud-, dejando el último de los puntos de Lionnet -el análisis etnográfico- como el requisito más interesante.

La definición de la autoetnografía que hace Carolyn Ellis nos lleva a un punto similar -a saber, la metodología-. En la sección "Autoetnografía y terapia" de su libro, *The Ethnographic I*, escribe: "la autoetnografía no consiste en solucionar un problema… consiste en dar nuevas perspectivas sobre quién eres tú y quiénes son los otros, y en hallar el modo de estar en el mundo que te sea útil" (Ellis, 2004: 296). Aunque parece de nuevo que la autobiografía se podría definir fácilmente en una frase, el interés subyacente en la auto-identificación y la relación con un universo cultural mayor no son distintos de los que hablan los estudiosos antes mencionados -o sea, los

impulsos "de oposición" y la recuperación de la propia narrativa-. Para Ellis, la historia personal del investigador y el reflejo de la cultura son los que "despliegan múltiples niveles de consciencia… y observa[n] con mayor profundidad las interacciones entre el yo y los otros" (Ellis, 2004: 37). Escribir bajo la óptica literaria de la primera persona permite un cuestionamiento profundo de esta relación y los múltiples niveles de consciencia que la etnografía pudiera olvidar en su énfasis por una postura objetiva.

Narayan reflexiona sobre lo sostenible del género en su recensión del libro de Ellis: "mientras la etnografía muta en nuevas formas híbridas, ¿cómo podemos abstenernos de meternos demasiado y de manera entusiasta en nuevos y flexibles textos? (Narayan, 2006: 242). El género se está descon-centrando en la misma medida en que desafía a los métodos tradicionales de clasificación. Nayaran se refiere al libro como "una novela, un libro de texto, una autoetnografía de Carolyn Ellis y una etnografía de un seminario de posgrado, [un] experimento valiente… abarrotado y atestado", y encuentra que lo más "emocionante… [son] las disputas sinceras con el hecho de haberse mostrado demasiado en sus escritos" (Narayan, 2006: 242). Lo que resulta curioso aquí es el impulso por clasificarlo a la vez como autoetnografía y etnografía. El deslizamiento debilita a la autoetnografía y la revelación íntima -o, en palabras de la propia Ellis, la "exposición [de] un yo vulnerable" (Ellis, 2004: 37)- y falla al considerar su trabajo como un estudio antropológico de ella misma y de la comunidad académica. Por supuesto, ello se complica por el hecho de que todo esto es al mismo tiempo una novela. El curso de posgrado que se narra nunca se impartió en realidad, aunque los estudiantes, al igual que Ellis, resultan -con dos excepciones- personas reales cuyos nombres son auténticos y cuya caracterización emerge de interacciones genuinas. Ellis, en su disquisición pedagógica novelada sobre la autoetnografía, afirma que los textos autoetnográficos incluyen diversas formas, entre las que están los ensayos de ficción e incluso los fotográficos.

Ellis argumenta que la autoetnografía es "investigación, escritura, y método que conecta lo autobiográfico y personal a lo cultural, social y político" (Ellis, 2004: XIX). Pero, de nuevo, a uno se le hace difícil discutir esa investigación, ya que escritura e historia -*story*- no son elementos en la mayoría de las autobiografías. El método, por tanto, constituye aquí su re-quisito más convincente y, aunque resulte confortablemente abstracto, puede ser cierta la asunción de que se refiere al método científico y objetivo de la etnografía o al análisis etnográfico del que habla Lionnet.

La objetividad es un tema sometido a crítica y, últimamente, materia de evaluación caso por caso entre colegas. Pocos desearán sugerir que la Objetividad -con mayúscula- existe, pero las conversaciones auto-críticas y meta-metodológicas, proporcionadas a la hora de practicar la etnografía, proveen un camino que nos lleva hacia allí. Una distancia antropológica de la cultura estudiada le permite apreciar rápidamente las diferencias y, por tanto, puede resultarle ventajoso. Para la autoetnografía esta cuestión requiere una pregunta: ¿quiere esto decir que, al escribir desde "dentro" de la cultura, el autoetnógrafo está condenado a ser menos objetivo? No necesariamente. Resulta bastante fácil imaginar que un autoetnógrafo es lo suficientemente "cosmopolita", o que está lo bastante informado sobre otras culturas, para lograr la perspectiva "distante" que en él se valora. Adler y Adler escriben: "creemos que la experiencia nativa no destruye, sino más bien mejora el proceso de recogida de datos. La recogida de datos no tiene lugar *sólo* en el distante papel de observación, sino también a través del rol subjetivamente inmerso" (Adler y Adler, 1987: 84). En el pasaje anterior hablan específicamente de un investigador participante-pleno, tanto nativo como converso, pero establecen una posición útil al considerar también a la autoetnografía.

Pareciera que el punto más problemático para la autoetnografía no sea ni el propio análisis ni la fuente de datos, sino, de hecho, el método científico, etnográfico, de acumulación y abundancia de datos, la distancia que uno es capaz de darle al trabajo y que, por supuesto, constituye -en cierto sentido- un impulso opuesto a la revelación íntima de uno mismo en una autoetnografía. La autoetnografía se practica hoy en día como la escritura de los datos sobre un único sujeto por parte de un autor individual. Por otro lado, la preponderancia de la etnografía recae en las numerosas entrevistas que sirven para confirmarlas entre sí. Hay ejemplos de estudios etnográficos que se centran en un solo sujeto, pero son pocos. Considérense los libros sobre Ishi, el celebrado superviviente de la nación Yahi. Han sido de diversas maneras subtitulados y catalogados como biografía, historia documental y literatura -hecho que refleja cierta inquietud sobre cómo debe ser definido el texto o, al menos, comercializado. Alfred Kroeber fue uno de los primeros antropólogos que se lanzaron al campo cuando los Ishi comenzaron a aparecer en los titulares, y Theodora Kroeber es coautora y autora de la mayoría de los libros escritos sobre este pueblo.

Aunque, para validar el principio central de la autoetnografía, uno debería evaluar algunas etnografías sobre un único sujeto -empleando datos proporcionados por un solo sujeto-, éste sería un ejercicio en los márgenes, que

provocaría un debate sobre si las etnografías relativas a un único sujeto son o no, de hecho, etnografía y, además, científicas. Este no es, obviamente, el proyecto que nos traemos entre manos. Desde el distante campo de los estudios literarios, parece realmente que, para los antropólogos, el debate más convincente se centraría en torno a cómo el "auto" de la autoetnografía afecta a la vieja polémica sobre las ventajas y los retos que aparecen en la práctica de escribir etnografía nativa, y sobre la cultura de uno desde la propia cultura. A uno le viene a la cabeza Lowie quien, ya en 1937, escribió que "[Boas] alentó el entrenamiento de antropólogos nativos bajo la premisa de que… era el aborigen entrenado quien podía interpretar mejor la vida nativa desde dentro" (Cit. por Buzard, 2003: 66).

Edward Said, en sus "Reith lectures" de 1993 compiladas en *Representations of the intelectual*[2], habla de las ventajas intelectuales del exiliado, quien "ve las cosas tanto en los términos de aquello que dejó atrás como de lo que está aquí y ahora, hay una doble perspectiva que nunca ve las cosas aisladas" (Said, 1993: 60). La posición del exiliado es la ideal desde la que entablar el debate académico: la de la persona que está dentro y que tiene la perspectiva cosmopolita y transcultural, que enriquece sus observaciones y las dota de poder de tal manera que el mejor hallazgo de un etnógrafo pudiera no encajar en ellas. Aquí, si el espacio lo permitiera, sería fascinante extender el debate al cuerpo enormemente exitoso de la literatura -e incluso del cine- que explora la diferencia entre uno, la propia cultura y, con más frecuencia, otra cultura con la que se encuentra uno en el exilio. Textos como los de Jhumpa Lahiri, Salman Rushdie, Edwidge Danticat y, aun, *Rayuela* de Cortázar podrían abrirse a nuevas lecturas donde, poniendo entre paréntesis su impacto etnográfico, pudiera valorarse la función de estas novelas.

Para movernos de nuevo más allá de los confines de la disciplina, Jaime Romo reivindica el uso de una metodología autoetnográfica en su trabajo. Ciertamente, se dedica a ella como estrategia "de oposición" y medio para recuperar la autoridad. Igual que otros tantos estudiosos, su énfasis e interés no radican realmente en el análisis etnográfico, sino en la reclamación "de oposición" de autoridad discursiva y en la reflexión sobre temas culturales más amplios. No parece dedicarse tanto a demandar un testimonio como a proporcionar un modelo informado y desde dentro para sus estudiantes de educación. Este tipo de sesgo, reconocido o no, políticamente correcto o no, domina la academia. El mejor catedrático de literatura afroamericana será

[2] En 2007 hay traducción en castellano: *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Debate.

aquel con mayor conocimiento de primera mano y con una vida llena de experiencias. La popularidad, según establece Romo, es sumamente importante en todos los estratos de la sociedad, desde los estudiantes individuales hasta los latinos, que se gradúan tres veces menos en un *college*, o incluso para una nación que estará plagada cada vez más por una ciudadanía y una fuerza de trabajo que han recibido poca educación. Uno puede anticipar esta crítica: ¿en qué medida este modelo excusa la evidencia anecdótica? De nuevo, la respuesta descansa en la utilidad, el uso y la originalidad del material aportado. Según Romo, sirve para influir en el modo en que los profesores -carentes de un conjunto de experiencias y, por tanto, de una serie particular de conocimientos sobre una cultura- enseñan en sus clases.

Para continuar adelante, en la dirección de la literatura, Carola Hilfrich, abre su artículo sobre la poesía autoetnográfica con una larga cita de Cixous en *Benjamin à Montaigne*:

> *No hace falta decirlo…* "¿no ves que soy un etnólogo? Quisiera explicar a mi hermano que no soy un recogedor de desechos ni un conservador de delirios. Tengo un oficio, le diría si abre a menudo la puerta a mi espalda y agita su venablo de cartón. Afortunadamente el magnetófono se apagó… (Cixous, 2001: 76)[3].

Hilfrich mantiene que este pasaje no sólo cartografía una poesía de la autoetnografía, sino que argumenta que sus "mayores poesías de autoetnografía vuelven a imaginar desde abajo el margen genérico y epistémico entre la autoetnografía y la biografía que, según defendieron críticos literarios y culturales, han sido tan centrales para las teorías modernas sobre el sujeto, la cultura y la manera de vivir" (Hilfrich, 2006: 217). Hilfrich se refiere, pues, a la definición de Derrida de su trabajo como "poesía de lo que ocurre" -*poetics of event-ness*- y a su reflexión: "*Qu'est-ce que c'est que ce type? Ce nouveau type d'autobiographie délirante et sublime*?"[4]. Es interesante anotar que Cixous, en la cita anterior, comienza ¿no ves que soy un etnólogo?, atrayendo la atención sobre las implicaciones teóricas de su escrito. Su protagonista es un etnógrafo, que en el pasaje anterior se dedica a hacer observación etnográfica entre su familia, pero, en su calidad de escritor, Cixous

[3] *Il ne faut pas le dire…* "Tu ne vois pas que je suis ethnologue? Je voudrais expliquer à mon frère que je ne suis pas ramasseuse de déchets et conservatrice de délires. J'ai un métier lui dirai-je s'il ouvre soudain la porte dans mon dos et brandit so épieu en carton. Heureusement le magnétophone tournait…" (Cixous, 2001: 76).

[4] N. T.: "¿Qué es lo que constituye este tipo, este nuevo tipo de autobiografía delirante y sublime?".

subraya la manera en que esta dinámica proporciona una comprensión más amplia de las normas o leyes de la etnografía. Ello supone adentrarse en la observación personal, la objetividad y en algo delirante y sublime al mismo tiempo. Lo particularmente curioso de este debate es cómo esta floritura cobra mucho más sentido y se hace más intuitiva, si se observa desde la disciplina de la literatura, en la medida en que es evocativa, habla de lo sublime -en oposición a lo científico- y está imbuida por la autoridad del narrador.

La autoetnografía se ha preocupado principalmente de la ventaja que se obtiene al escribir desde dentro del entorno que está siendo estudiado y en la medida en que, al introducir ciertas metodologías de análisis propias de la etnografía -la observación, entre otras-, frustra otros métodos como, por ejemplo, grabar múltiples entrevistas. En una ciencia social, que puede sentirse asediada por la crítica de las "ciencias duras", no es sorprendente encontrar que ese trabajo -que se abre a sí mismo a la crítica sobre su método científico y analítico- deba ser atacado.

Por consiguiente, la autoetnografía ¿es poesía o metodología? Los ejemplos más convincentes funden esta pregunta; en otras palabras y en el mejor de los casos, es una poesía de la metodología o una poesía "de oposición".

James Buzard, en su ensayo de 2003 "On Autho-Ethnographic Authority", se centra primero en el debate sobre los "problemas de lugar y voz", conforme enmarcó el asunto la publicación *Critical Anthropology* en 1988. El número respondió a las extensas y directas críticas a la etnografía. Buzard expone tres problemas principales con la etnografía. Primero, sostiene: "parece involucrarnos en formas de 'esencialismo' o 'políticas de la identidad' que preferiríamos creer que hemos superado hace mucho tiempo" (Buzard, 2003: 61). Este punto, si bien certero, es el menos desarrollado y seguramente el menos convincente. La invocación del espectro del "esencialismo", con citas alarmistas, es una simplicidad retórica que se ha convertido en un hábito frustrante en la academia. El subtexto implica que cualquier mención o reconocimiento de las realidades sociales interraciales es, de hecho, reduccionista y de razonamiento defectuoso. En el mejor de los casos, hay grados de esencialismo que van desde la problemática noción de Spivak del "esencialismo estratégico" hasta otras articulaciones del esencialismo menos matizadas y sin disculpa. Y ello, aun empleando tales términos de manera reduccionista y con la intención de disminuir la posición del otro, lo que demuestra una impaciencia y/o una falta de voluntad por entablar la batalla con un material de investigación que pudiera o no ser defectuoso en su línea de razonamiento.

El segundo punto de Buzard es más convincente. Escribe:

> Aunque poseemos metáforas familiares y narrativas, capaces de explicarnos el proceso por el cual el etnógrafo aborda la adquisición de conocimiento autorizado de una cultura que no es la propia, no tenemos tales aptitudes cuando se trata de autoetnografía, sobre todo debido al persistente ("esencialista") presupuesto de que uno no necesita realmente explicar cómo adquiere conocimiento autorizado de la "propia cultura". (Buzard, 2003: 62).

Este comentario podría tener sentido en una crítica específica de la autoetnografía que es argumentada pobre y descuidadamente pero, siendo tan abstracto, falla al criticar el género. Este punto parece hablar más de la cualidad -mejor o peor- de la autoetnografía. En el contexto de este debate, por supuesto, su comentario recuerda a las preocupaciones expuestas aquí sobre la autoridad establecida a través de múltiples entrevistas.

El tercer punto subraya que "nuestras metáforas establecidas para definir las culturas y la forma autorizada o responsable de relatarse uno mismo a los demás… se han mezclado bastante" (Buzard, 2003: 62). Buzard retoma el trabajo de James Clifford y, en particular, su presión a favor de un nuevo método dialógico y polifónico en la etnografía. Clifford en 1983 escribió que: "los antropólogos tendrán que compartir cada vez más sus textos y, en ocasiones, sus portadas con aquellos colaboradores indígenas, para quienes el término informante no volverá a ser adecuado, si alguna vez lo fue". (Clifford, 1983: 52). La autoría/autoridad compartida se convierte en un objetivo que encaja con el interés de la disciplina por elaborar los datos menos filtrados y más objetivos. Resulta muy interesante la polémica de Buzard con Pratt y su convincente discusión sobre la autoetnografía. Es preciso reseñar aquí una larga cita donde Pratt define la autoetnografía:

> La "autoetnografía" o la "expresión autoetnográfica"… se refieren a ejemplos donde sujetos colonizados emprenden la tarea de representarse a sí mismos de una manera que *concuerda con* los términos del colonizador. Si los textos etnográficos son medios, a través de los cuales los europeos se representan a sí mismos ante los otros -frecuentemente subyugados-, los textos autoetnográficos son aquellos que construyen a los otros en respuesta a, o en diálogo con, las representaciones de la metrópoli… Los textos autoetnográficos no son, por tanto, aquellas formas de autorepresentación que se consideran frecuentemente "auténticas" o autóctonas… Más bien, la autoetnografía implica una colaboración parcial con, y la apropiación parcial de, los idiomas del conquistador… Frecuentemente son bilingües y dialógicas… dirigidas tanto a lectores de la metrópoli como al sector literario del propio grupo social del hablante, y buscan ser recibidas de modo muy distinto por cada uno de ellos (Pratt, 1992: 7; las cursivas están en el original).

La geografía de este intercambio es una zona de contacto o "espacio social donde culturas dispares se encuentran, chocan y luchan cuerpo a cuerpo, con frecuencia, en relaciones fuertemente asimétricas de dominación y subordinación -como el colonialismo, la esclavitud o sus consecuencias, según se viven hoy a lo largo y ancho del globo" (Pratt, 1992: 4). Pratt extrae esta frase de la noción lingüística "lenguas en contacto", surgida para facilitar la comunicación entre hablantes de dos lenguas nativas distintas. Conviene señalar que el autoetnógrafo tiene una ventaja lingüística sobre el etnógrafo, que debe adquirir habilidades en esta materia que serán inferiores a las de un nativo para leer y comprender *ipso facto* metáforas y metonimias en el mismo momento de su expresión y para las que no requiere traducción.

Buzard, en su crítica a la definición de Pratt de la autoetnografía, reduce la posición de ésta que sólo se diferencia de la etnografía en el "auto". Sugiere que, por estos motivos, la definición de la autoetnografía de Pratt es, a la postre, esencialista, algo que precisamente ella trataba de evitar. Lo que Buzzard oblitera es que Pratt establece explícitamente que la autoetnografía se caracteriza por una concordancia "con los términos del colonizador". Ella incluso lo pone en cursiva. Mientras algunos consideran que los métodos etnográficos que definen a la autoetnografía son primordiales, y otros, sin embargo, piensan que las posibilidades viscerales de la narrativa personal son las primordiales, Pratt sugiere que la acción "de oposición" de la autoetnografía es de suma importancia. Al juntar un método con una historia de la dinámica observador-observado, colonizador-colonizado, en el papel de "observador" en primera persona, no es difícil imaginar que habrá ironía y escepticismo emergiendo de las cenizas.

Este discurso hegemónico ha sido, en el caso de la etnografía, la autoetnografía y los ejemplos coloniales específicos de Pratt, de naturaleza transnacional. Chela Sandoval, en su libro *Methodology of the Opressed*, desarrolla una teoría de la consciencia diferencial, que resulta útil cuando se piensa sobre el potencial "de oposición" de la autoetnografía:

> Una microfísica concomitante del poder capaz de negociar en esta novísima fase de globalización económica y cultural… la gente de color en los Estados Unidos, familiarizada con el trastocamiento histórico, subjetivo y político desde la fundación de las colonias, ha creado un conjunto de tecnologías internas y externas para permitir la supervivencia dentro del aparato estatal en desarrollo; tecnologías que serán de gran valor durante los cambios culturales y económicos venideros. (Sandoval, 2000: 79).

Sandoval alude a un momento de interacciones interculturales en aumento y profundamente flexible debido a unas relaciones de poder desiguales que datan, de manera significativa, de la conquista. Su afirmación pide urgentemente consideraciones como la de qué tecnologías encajarán en los criterios que hacen posible la supervivencia de un discurso "de oposición". Cuando se asume la autoetnografía como una expresión fundamentalmente diferencial, *vis-à-vis* con la concepción de Pratt, se puede comprender una de aquellas tecnologías. Sin embargo, primero hay que determinar si el género es, de hecho, una tecnología delimitada y no sencillamente una autobiografía mal definida o impulsos etnográficos aplicados en forma de pendiente resbaladiza.

Zora Neale Hurston proporciona dentro de la literatura y la antropología uno de los mejores ejemplos de expresión "oposicional" autoetnográfica. Al comienzo de su ensayo, "How It Feels to be Colored Me", discute un momento "de oposición" intuitiva de su niñez. También insiste en que una de las perspectivas más extrañas en el discurso de la literatura de viajes es aquella del viajero local viajando sin moverse de su jardín. En su ensayo, vuelve a contar su reacción ante los turistas blancos que estaban de paso por el pueblo. Afirma que sus vecinos, desde los asientos de tribuna de sus porches, "obtenían más placer de los turistas que el que obtenían los turistas del pueblo". Hurston, a diferencia de sus vecinos, se incorporó desde el resquicio de la puerta, calificando la escena como un proscenio y a los turistas blancos como actores. De manera ciertamente temprana e inocente -dada su propia afirmación de que sólo fue consciente de su "toma de color" años más tarde-, dio la bienvenida a esos turistas de Florida:

> No sólo disfruté del espectáculo, sino que no me importó que los actores supieran que me gustaba. Les hablé frecuentemente de manera caprichosa… (en aquel momento) diría algo así: ¿Qué tal?, ¿bien?, gracias, ¿a dónde van?. ("Howdy-do-well-I-thank-you-where-you-goin'?")[5]. Usualmente el automóvil o el caballo se detenían antes estas palabras y, tras un extraño intercambio de cumplidos, probablemente les decía que haría un tramo del camino ("go a piece of the way") con ellos, según decimos en la lejana Florida. (Hurston, 1979: 152).

En una mezcla de sincera buena voluntad e ironía intuitivamente jocosa, Hurston jugó el papel de representar un estereotipo y una etnicidad que existían sobre todo como un ideal, un sueño/fantasía, en las mentes de los turistas blancos. Conforme con lo que hubiera hecho un antropólogo,

[5] N. T.: se mantiene el texto original porque remite a una fórmula del habla informal del sur de los Estados Unidos.

Hurston pone en práctica la objetividad y la distancia del punto de vista nativo sobre su propio lugar de nacimiento y es capaz de recuperar la óptica de los otros, en este caso, de los turistas.

Esta es en buena medida una actuación lingüística -*lingüistic performance*-, aunque implica una actuación corporal y visual/física de la raza. Ellos la ven como una persona de color y esperan, por consiguiente, que hable. Habla de una manera que les resulta extraña, pero que es tal y como ellos esperan que actúe. ¿Supone resistencia o incluso "oposición", aun siendo invisible para los turistas blancos?, si no, ¿cuestiona sus nociones superficiales sobre Florida -ideas que obviamente están delimitadas por los estereotipos superficiales sobre la cultura rural del sur-? En la medida en que su propia comunidad resulta capaz de leer el subtexto, sí es así. Ellos, precisamente, entienden de quién se están mofando en este intercambio cultural y quién está siendo "observado".

La "expresión autoetnográfica" de Hurston era poderosa e irónica precisamente porque se entendía de manera diferente por blancos y negros. Eso es lo que da ventaja a la autoetnografía. Es irónica e invierte la relación normal de poder en su cabeza. Es "oposición" y precisamente constituye el tipo de nueva tecnología de la que Chela Sandoval habla.

Mientras que los blancos -turistas, por definición- apreciaban ingenuamente -y pagaban bien por presenciar- el "auténtico" comportamiento de los locales, su madre y otros negros -incluso turistas- observaban su actuación. La implicación irónica se entendía sólo por los locales "salvajes", dejando a los turistas blancos en la "oscuridad", por decirlo de alguna manera.

El vocabulario de la lengua en contacto, que emplea Hurston, consiste en representar un papel, que colma consciente e irónicamente los fantasiosos estereotipos del turista. Al comunicarse de esta manera, ella satisface sobradamente el criterio de las expresiones autoetnográficas.

No muy lejos del sitio donde Hurston ensayó primero la mencionada inversión subversiva, Rosario Ferré retrata un momento similar en una historia de ficción, "The Gift". Dos amigas, Merceditas y Carlotta, asisten a un colegio católico, el Sagrado Corazón. La historia culmina cuando Carlotta se rebela poniéndose maquillaje de una manera muy especial:

> Sus rasgos, ensombrecidos por las gruesas capas de pintura, adquirieron un aspecto grotesco que, como Carlotta le dijo riéndose más tarde a Merceditas, estaban de acuerdo con la naturaleza salvaje de la mujer mestiza de la que, probablemente, se enamoró Juan Ponce de León. El hecho de que se hubiera pintado la cara con carbón quemado, aceite de nuez de corozo, y jugo de semilla de achiote se debía a que ella era su descendiente directo, y lo hacía para probar la valentía de aquellos

> que todavía no eran respetuosos con el modo de vida de la isla. Se había amontonado el pelo en la parte superior de la cabeza en una catedral salvaje de rizos, y así caminó sin prisa, distraída entre los estudiantes, adornada con brazaletes y collares que tintineaban sobre su transparente blusa blanca de algodón con herética consternación. (Ferré, 1996: 111).

Al igual que los turistas, de quienes Hurston se mofó, una monja que patrullaba en los pasillos entendió mal el mensaje, infiriendo y asumiendo que Carlotta estaba practicando para ser/representar su papel de Reina del Carnaval. Puede ser un reto comprender como un gesto de desafío, por ejemplo, por qué Carlotta se representa a sí misma grotescamente cuando se enfrenta a la autoridad opresora. Bajo otra luz, este es un comportamiento auto-destructivo, una degradación de uno mismo. Visto desde dentro de la comunidad, y para su escéptica ironía, es un acto con características "de oposición", tomando los propios términos del colonizador.

Sendos ejemplos literarios clarifican el potencial de la expresión autoetnográfica.

3. Conclusiones

Este artículo ha examinado brevemente cuándo y cómo se viene abajo la autoetnografía y dónde parecen residir sus debilidades. Defiende una comprensión precisa del término con la intención de darle una sustancia e identidad que signifiquen algo más allá que la mera autobiografía informada culturalmente o de la mera etnografía sobre uno mismo. También da importancia a la polémica sobre su clasificación y a la manera en que moviliza su capacidad crítica al leer literatura y dirigir la investigación etnográfica. Como acto interdisciplinario, deben ser integradas plenamente las ventajas de cada una de las "otras" disciplinas -por ejemplo, la ironía "de la oposición", el análisis etnográfico- o, de lo contrario, sufrirá el juicio de cada una de ellas, parroquianas y reduccionistas respectivamente.

Traducción: Andrés Gil von der Walde

4. Referencias bibliográficas

ABJI, Salina
2004 "Book review of Performing Femininity: Rewriting Gender Identity by Lesa Lockford". *Canadian Woman Studies,* 25, 3/4: 211-212.

ADAMS, Jennifer L.
2005 "Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics". *The American Journal of Semiotics,* 21: 174.

ADLER, P. A.; ADLER, P.
1987 *Membership Roles in Field Research*. Newbury Park: Sage.

BUZARD, James
2003 "On Auto-Ethnography Authority". *The Yale Journal of Criticism,* 16, 1: 61-91.

CHIU, Jeannie
2004 "I Salute the spirit of my communities 1: Autoethnographic Innovations in Homng American literature". *College Literature,* 31, 3: 43-69.

CIXOUS, H.
2001 *Benjamin à Montaigne: il ne faut pas le dire.* Paris: Galilée.

CLIFFORD, James
1983 "On Ethnographic Authority", en *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard UP, 21-54.

DECK, Alice A.
1990 "Autoethnography: Zora Neale Hurston, Noni Jabavu, and Cross-Disciplinary Discourse". *Black American Literature Forum,* 24, 2: 237-256.

ELLIS, Carolyn (Ed.)
2004 *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek: Alta Mira.

FERRÉ, R.
1996 *Sweet Diamond Dust and Other Stories.* New York: Plume.

GOODALL, H.
2000 *Writing the New Ethnography*. Lanham: Rowman and Littlefield.

HEIDER, Karl
1975 "What do people do? Dani auto-ethnography". *Journal of Anthropological Research*, Spring, 31, 1: 3-17.

HILFRICH, Carola
2006 "The Self is a People: Autoethnographic Poetics in Hélène Cixous's Fictions?". *New Literary History,* 37, 1: 217-235.

HURSTON, Zora Neale
1979 "How It Feels to be Colored Me", en Alice Walker (ed.), *I Love Myself When I am Laughing… and Then When I am Looking Mean and Impressive: A Zora Neale Hurston Reader*. New York: Feminist Press at CUNY, 152-155.

LIONNET, F.
1989 *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca: Cornell UP.

LOCKFORD, L.
2004 *Performing Femininity: Rewriting Gender Identity*. Walnut Creek: Alta Mira Press.

NARAYAN, Kirin
2006 "Book review of The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography by Carolyn Ellis". *American Anthropologist,* 108, 1: 241-242.

NEUMANN, Mark
1996 "Collecting Ourselves at the End of the Century", en Carolyn Ellis y Arthur P. Bochner (eds.), *Composing Ethnography*. Walnut Creek: Alta Mira, 172-200.

PRATT, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* New York: Routledge.

REED-DANAHAY, Deborah E. (Ed.)
1997 *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg.

ROMO, Jaime J.
2004 "Experience and Context in the Making of a Chicano Activist." *The High School Journal,* 87, 4: 95-111.

SAID, E.
1993 *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage.

SANDOVAL, C.
2000 *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

TIERNY, W. G.
1998 "Life History's History: Subjects Foretold". *Qualitative inquiry,* 4: 49-70.