

# **La antropología brasileña contemporánea**

Contribuciones para un diálogo latinoamericano

© De esta edición, Prometeo Libros, 2004  
Av. Corrientes 1916 (C1045)AAO), Buenos Aires  
Tels.: (54-11) 4952-4486 / 8923 - Fax: (54-11) 4953-1165  
e-mail: [info@prometeolibros.com](mailto:info@prometeolibros.com)  
<http://www.prometeolibros.com>

Diseño de tapa: R & S

ISBN: 950-9217-79-4

Hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Prohibida su reproducción total o parcial  
Derechos reservados

Se agradece a las editoriales y autores la cesión de los derechos para la  
publicación de estos artículos en castellano.

# A favor de la etnografía\*<sup>1</sup>

Mariza G. S. Peirano

An anthropologist's work tends, no matter what its ostensible subject, to be but an expression of his research experience, or more accurately, of what his research experience has done to him.

Geertz, 1968:vi

**E**l tema que pretendo abordar en este ensayo<sup>2</sup> se refiere a la relación entre investigación de campo y etnografía. Así, procuro desarrollar esta relación en el ámbito del debate actual sobre el estatuto teórico de las ciencias sociales brasileñas.

La motivación para continuar discutiendo este problema sur-

\* Este artículo fue originalmente publicado como un capítulo en *A favor da etnografía*, Brasilia, UnB, 1995.

Traducción de Eloísa Martín.

<sup>1</sup> Nota para esta edición: Después de la publicación de este artículo en 1995, el debate sobre la pertinencia y la adecuación de la etnografía en el mundo contemporáneo, así como las condiciones de investigación, se tornaron más visibles, en gran parte reflejando el sentimiento de culpa colonial que asoló a los antropólogos de los centros metropolitanos en la última década (para ejemplos inmediatamente posteriores a este artículo, véanse Strathern, 1995 y Moore, 1996, en Inglaterra; para la discusión en Estados Unidos, Marcus, 1995; Geertz, 1995; Gupta y Ferguson, 1997). Hoy en día, aunque permanezca el malestar de los centros, varios aspectos positivos del abordaje etnográfico fueron recuperados y pueden ser vistos en dos vertientes principales: una, en la antropología posmoderna que, después de un periodo de experiencias fallidas, produjo el excelente trabajo de Fischer (2003). La otra, tiene inspiración asumiidamente clásica y se dedica al estudio de temas candentes del mundo actual. Véanse; entre otros, Das (1995), Daniel (1996), Rabinow (1996), Chaves (2000), Borges (2004), Comerford (2004). Mis propias reflexiones sobre la relación entre etnografía y teoría en diferentes contextos, y las dimensiones políticas presentes en ellos tuvieron continuidad en Peirano, 1996, 1998, 2003.

<sup>2</sup> En versiones anteriores, este ensayo fue presentado en seminarios del Programa de Posgrado del Museo Nacional (en 1993) y en el Departamento

gió de la constatación de que no sólo en Brasil y en Estados Unidos se cuestiona la etnografía, sino que diversos científicos sociales de países europeos y de otros continentes también lo hacen. Las razones son diversas pero el tema, constante: Paul Rabinow habla de un estadio "*beyond ethnography*"; Martyn Hammersley se pregunta "*What's wrong with ethnography?*", la revista *Contemporary Sociology* dedica un volumen al asunto y Nicholas Thomas se posiciona "*against ethnography*".<sup>3</sup>

Opté por discutir el texto de Thomas principalmente por la clara provocación del título. Pero no sólo por ello. Escogí un pretendido interlocutor posmoderno porque, geográficamente remoto y socialmente distante, está ideológica e intelectualmente próximo, dado que, en Brasil, funcionamos como "una cámara de decantación en la periferia"<sup>4</sup> y en la medida en que tenemos como directriz ideológica el hecho de que la ciencia es universal.

La opción, sin embargo, no es ingenua: primero, soy consciente de que el debate que propongo es una ficción —es decir, Nicholas Thomas no sabrá (por lo menos por ahora) que está siendo criticado en Brasil—; segundo, también soy consciente de la existencia de múltiples tradiciones etnográficas: los indios, por

---

de Antropología de la Universidad de Campinas (en 1991). Agradezco a los colegas de ambos programas de posgrado los comentarios y sugerencias.

<sup>3</sup> Véanse, respectivamente, Rabinow, 1988; Hammersley, 1990; Thomas 1991d. El número de enero de 1993 de *Contemporary Sociology*, revista de la American Sociological Association, aborda la cuestión de la etnografía en reseñas de varios libros de entonces reciente publicación: *Understanding Ethnographic Texts*, de Paul Atkinson; *Reading Ethnography*, de David Jakobson; *Reading Ethnographic Research: A Critical Guide*, de Martyn Hammersley; además de *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, de George Stocking Jr.

<sup>4</sup> La expresión es de Paulo Arantes; cf. Arantes, 1991. En el relato del viaje que realizó a varios centros de investigación fuera de Estados Unidos, George Marcus subraya su sorpresa por no haber constatado mayor interés en los cuestionamientos posmodernos norteamericanos (Marcus, 1991). El silencio en relación a Brasil, país que visitó el mismo año, parece confirmar la visión de la "cámara de decantación en la periferia" de Paulo Arantes.

ejemplo, consideran que para ellos hacer investigación de campo es una *soft experience*, pues dominan la lengua nativa y porque todavía se guían por los moldes ingleses (Saberwal, 1982). No obstante, aprovecho para aquí, de forma indirecta, hacer algunas provocaciones en relación al caso brasileño. Específicamente, pienso que nuestra tradición etnográfica se basa, de forma equivocada, en el principio de que la creatividad puede superar la falta de disciplina y la ausencia de un *ethos* científico.

Ahora bien, quién es este Nicholas Thomas que escribió "Against ethnography"? Nicholas Thomas es un joven australiano de 33 años, con experiencia como *research fellow* de la Universidad de Cambridge, King's College y hoy profesor de la Australian National University (donde se doctoró). Pese a su juventud, Nicholas Thomas es un autor exitoso en Estados Unidos y en Europa: de 1989 a 1993 publicó dos libros, editados por Cambridge y Harvard, y más de una decena de artículos en las mejores revistas internacionales.<sup>5</sup>

Es en este contexto que, habiendo investigado en Fidji, Nicholas Thomas está preocupado y disconforme con el modo en que los antropólogos han estudiado tradicionalmente las sociedades coloniales. Desde Australia, él se inserta en el grupo posmoderno con un proyecto político específico: oriundo de uno de los varios *campi* avanzados del mundo británico, se convierte en un representante de la rebeldía dentro del imperio.<sup>6</sup> Y en esa dis-

<sup>5</sup> Nicholas Thomas publicó sus artículos en las siguientes revistas: *Cultural Anthropology*, *Current Anthropology*, *Comparative Studies in Society and History*, *American Ethnologist*, *Social Analysis*. Los títulos son siempre provocativos: "The force of ethnology (1989b); "The curiosity of the gaze" (1991c); "Against ethnography" (1991d); "The inversion of tradition" (1992a). Los libros son *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (1989c) y *Entangled Objects* (1991b). (Ambos libros fueron comentados por James Carrier en la revista *Man*; cf. Carrier, 1992b.) Nicholas Thomas es también editor de la revista *History and Anthropology* y de una serie monográfica sobre el mismo tema. Véanse referencias en la bibliografía.

<sup>6</sup> Naturalmente las críticas no se restringen a los británicos. Por ejemplo, en *Out of Time* (Thomas, 1989c), Marshall Sahlins es el objeto de las críticas y el tema, la etnología de Melanesia y de Polinesia.

puta, aparentemente circunscripta al mundo anglosajón colonial, enarbola la bandera "contra la etnografía". Y nos alcanza.

Nos alcanza en Brasil como consecuencia de la ideología de la universalidad de la ciencia, por un lado, y por nuestro afán de transformar en modismo la última producción reconocida en Europa o en Estados Unidos, por otro. Los modismos son frecuentemente dañinos; en este caso, cuando se enarbola la bandera política, la posibilidad de que nos llegue de forma inadecuada es todavía mayor. Es necesario tener cautela, por lo tanto, especialmente porque, si los temas tratados por él y por otros posmodernos son indiscutiblemente pertinentes para la disciplina, no siempre las soluciones son sensatas.<sup>7</sup> Anticipo: considero que las alternativas ofrecidas por Nicholas Thomas (así como las de otros autores de la misma vertiente) se basan en un proceso de reinención de la historia teórica de la antropología que, además de repetir viejas fórmulas, revive dicotomías que ya deberían estar superadas.<sup>8</sup> Antiguos debates, como iluminismo *versus* romanticismo, ciencia *versus* arte, etcétera, renacen y en la versión actual asumen la forma/fórmula positivismo *versus* interpretativismo, canon *versus* post-etnografía.<sup>9</sup> Pienso también que los textos sobre investigación de campo, curiosamente, reproducen muchas de las preocupaciones de la década de 1930, cuando, entonces como ahora, se consideraba un peligro la saturación de los textos etnográficos. La solución propuesta en los años treinta residía en la adopción de un abordaje comparativo como medio de

<sup>7</sup> Véanse Sena, 1987; Trajano Filho, 1987; DaMatta, 1992; Peirano, 1992a: cap. 5 y 6, para reflexiones sobre esta vertiente de la antropología norteamericana.

<sup>8</sup> Estoy haciendo la distinción entre la hisotriografía de la antropología (como ejemplarmente desarrollada por George Stocking Jr.) y la legitimación social/intelectual —que es histórica— de los trabajos y autores que constituyen el referente teórico de la disciplina. De allí la expresión *historia teórica*. Para una mayor elaboración de este tema, ver: Peirano 1998.

<sup>9</sup> Algunos antropólogos posmodernos reconocen que hacen una "caricatura" de la antropología. Cf. la crítica al esencialismo del clásico de Marcel Mauss "El don", en Carrier, 1992a: 195-212.

alcanzar una discusión teórica más relevante. Es justamente esta la propuesta que realiza Nicholas Thomas, pero con la natural aclaración de que no se trata “de la vieja comparación positivista” (Thomas, 1991d: 317).

Algunos años atrás, Michael Fischer (1985) notó que la ciencia social muchas veces asume el carácter de duplicación o repetición a lo largo del tiempo. Existe, frecuentemente, un retorno a una era anterior en busca de textos inspiradores pero, como la historia no es circular sino espiralada, la duplicación o repetición nunca es la misma, pues siempre hay una nueva faceta o una nueva solución (1985: 60). Fischer ejemplificaba con la trayectoria intelectual de Clifford Geertz, que surge casi como una cristalización típica ideal de ciertos procesos en los cuales la década de 1960 aparecen como si fuese una *reprise* de la de 1920. Este fue el período de maduración de una generación de ensayistas que, en oposición a los grandiosos sistemas de explicación dominantes en el siglo XIX, proponía que era posible apenas alcanzar *insights* fragmentarios de la realidad (entre ellos estaban Robert Musil, Ludwig Wittgenstein, Walter Benjamin y los surrealistas). Desde esta perspectiva, dice Michael Fischer, los trabajos de Geertz sobre el quehacer etnográfico reproducen preocupaciones de inicios de siglo, pero llaman la atención, como novedad dentro de la antropología, sobre el modo como son construidos los textos etnográficos. Ellos imprimen, por lo tanto, una nueva faceta sustantiva sobre los viejos problemas de la *verstehen*, weberiana.

He aquí el problema. Divido mis observaciones en cuatro partes: en primer lugar, presento brevemente los argumentos de Nicholas Thomas; enseguida, tejo algunos comentarios sobre dos clásicos de la disciplina, con el objetivo de mostrar que la “historia teórica” de la antropología presentada por Nicholas Thomas está viciada por una visión que opone un pasado positivista (representado por las ideas de Radcliffe-Brown) a una contemporaneidad interpretativa; en tercer lugar, discuto el impacto de la investigación de campo en la trayectoria intelectual de algunos antropólogos de renombre, para entonces, finalmente, procurar acatar el desafío de Michael Fischer, de que, aún en las repeticio-

nes históricas hay algo nuevo que, con suerte, puede ser vislumbrado.

## I. El argumento de Nicholas Thomas

En "Against ethnography", el autor adhiere a un estilo deliberadamente provocativo. Aquí presento algunos puntos de Thomas:

1) el problema actual de la interpretación en la antropología no adviene de la expectativa de que todos los pueblos son iguales, sino del presupuesto que los "otros" *deben ser diferentes*; es decir, el problema de la antropología contemporánea tiene que ver con una fijación en el exotismo (1991d: 306);

2) considerando que la investigación de campo y el escribir etnográfico son prácticas discursivas políticas, hoy los siguientes procedimientos son inaceptables: la fabricación de la alteridad, la homogeneización del "otro" y la negación implícita del significado de las culturas migrantes dentro de Occidente;

3) en este contexto, es necesario separar la investigación de campo de la etnografía, de forma que: i) se focalicen los problemas permanentes de la visión antropológica en la constitución del género etnográfico; y ii) se abra la posibilidad para el desarrollo de otro tipo de escritura "energizada por la experiencia del campo" (:307);

4) la asociación entre el exotismo y la marcada tendencia de la etnografía de tratar cuestiones teóricas a partir de análisis locales no es puramente contingente. Estos rasgos de la antropología contemporánea están asociados al predominio de la escritura antropológica, que presenta a las culturas como totalidades unitarias. En otras palabras, la persistencia del exotismo deriva del hecho de que lo exótico *es intencional* en la etnografía (:315);

5) dos tareas desafían a los antropólogos actuales: i) la revitalización de la antropología comparativa, y ii) un nuevo tipo de "escritura antropológica post-etnográfica". Con relación a la primera propuesta, "no se trata del viejo tipo de comparación positivista que busca establecer teorías generales, sino de una forma de análisis que use un marco regional para argumentar sobre procesos de cambio social y diversidad" (:317); y, con relación a la



nueva escritura etnográfica, “ella debe moverse en el espacio entre lo teórico y lo universal y lo local y lo etnográfico, un lugar que sea energizado por formas de diferencia que no estén contenidas en la ficción nosotros/ellos” (:315).

## II. ¿Qué modelo canónico?

Nicholas Thomas no es modesto. En “Against ethnography” dice que el objetivo del artículo “no es de ninguna manera condenar a toda la disciplina” (1991d: 315), naturalmente, sino apenas señalar problemas cruciales asociados a lo que considera el modelo canónico.

Pero, ¿qué modelo canónico? ¿El de Franz Boas y los “*four fields*”? ¿La comparación de Radcliffe-Brown? ¿El arte y la traducción de Evans-Pritchard? En realidad, la crítica desarrollada por Thomas recae sobre la tendencia a tratar cuestiones teóricas totalizadoras a partir de análisis locales de eventos exóticos y su solución contempla una revitalización de la antropología comparativa y una reformulación de la escritura post-etnográfica. Esto nos lleva a pensar que el modelo criticado como “canónico” se fija en la experiencia totalizadora de una investigación de campo traducida como exotismo y transformada en experimento teórico. Pero, ¿a quién le queda el sayo?

Pienso en dos clásicos/ancestros para, mediante sus trabajos, reflexionar sobre las cuestiones planteadas por Nicholas Thomas: Malinowski, para focalizar la cuestión de la *coautoría etnográfica*, y Evans-Pritchard, para discutir la visión de la disciplina como *traducción* y de la metodología concebida como *impacto*.

### a) Malinowski (1884-1942)

En la mitología de la disciplina, Malinowski inventó la investigación de campo; en la historia de la antropología es significativa la legitimación que él trajo a la investigación. Llamo la atención a la cuestión de la legitimación porque hoy sabemos que la

propuesta malinowskiana ya había sido formulada, por lo menos desde Rivers. En su contribución a *Notes and Queries* (de 1912), Rivers alertaba sobre los peligros de la utilización de “categorías civilizadas” en la investigación de campo; proponía que las nociones abstractas deberían ser siempre alcanzadas por medio de lo concreto; hablaba de la necesidad del dominio de la lengua nativa; defendía la importancia de la empatía y del tacto en la investigación y afirmaba que los relatos nativos más la observación (es decir, relatos nativos más observación etnográfica) podrían resultar en más *insights* que “un mes de preguntas”. Siempre según Rivers, el investigador de campo debería reconocer que el nativo también tiene un punto de vista, probablemente bastante más interesante que el del investigador.

Como acostumbramos leer a Rivers para informarnos sobre el método genealógico, perdemos ese verdadero proyecto etnográfico que afortunadamente George Stocking rescató.<sup>10</sup> Es verdad que, en la época del propio Rivers y especialmente en la famosa expedición al Estrecho de Torres esos procedimientos no fueron adoptados. La “etnografía de galería” era considerada adecuada y suficiente: antes de la década de 1920, los antropólogos de entonces (en realidad, fisiologistas, psicólogos experimentales, lingüistas) se trasladaban hasta las sociedades primitivas para recoger datos pero, en un contexto evolucionista en que predominaba lo que hoy llamamos “antropología de gabinete”, sus procedimientos ya eran suficientemente revolucionarios. De esta manera, se sentaban a una mesa, generalmente en la galería de la casa un oficial de la colonia o misionero, o en una cubierta de navío en tránsito local, y convocaban a los nativos que, en fila, esperaban su turno para proveer los datos requeridos. Aquella fue la época en que no sólo se llamó a los nativos *niggers* en privado —como Malinowski en sus diarios—; la propia actividad de investigación de campo era referida como *niggering*.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Consultar Stocking Jr. (1983) para la elaboración de varios puntos planteados en esta sección.

<sup>11</sup> Stocking menciona que esa referencia era costumbre de Frank Gillen

¿Aguas pasadas? No tanto: no hace muchos años una “investigación de campo” en Brasil adoptó la estrategia de reunir a los nativos en un aula de la universidad para que ellos les dieran entrevistas y testimonios. ¿Una nueva versión de la etnografía de galería? Por otro lado, cuántas veces la expresión “ir a campo” no es utilizada, de un modo como mínimo exagerado, para informar al oyente que el investigador ha frecuentado reuniones de consorcio del grupo que viene estudiando?

Pero vuelvo a Malinowski para sugerir que la coautoría defendida actualmente esconde la ingenuidad de presuponer que los nativos quieren *siempre* ser coautores o antropólogos de sí mismos. De nuevo, fue Stocking Jr. quien alertó, hace algún tiempo, que la investigación de campo presupone una jerarquía: o ella es aceptada por los nativos, o no hay investigación etnográfica (1974). Stocking agregaba que la investigación, como idealmente es concebida hoy, es un fenómeno histórico dentro de la disciplina. Así, de la misma manera que la investigación de campo tuvo un comienzo, ella puede llegar a tener un final —ese temor fue especialmente registrado en la década de 1960 por Lévi-Strauss (1962) y Jack Goody (1966)—.

Propongo, por lo tanto, que la coautoría por la que los posmodernos abogan en la relación investigador-nativo no es novedad en la disciplina; apenas ella no ocurre entre *individuos* empíricos concretos, sino teóricamente en la producción etnográfica. En la vertiente posmoderna se llegó a creer en las transcripciones de los diálogos etnográficos (por ejemplo, Dwyer 1982), procedimiento que el mismo Geertz irónicamente denunció como “*words, the whole words, and nothing but the words*” (Geertz; 1988: 96).

Malinowski sabía más: él no llegó a traducir al inglés el término nativo “*kula*” que encontró entre los trobriandeses sólo para volver exóticos a los melanesios (como sugiere Nicholas Thomas), sino para ser fiel a una categoría trobriandesa diferente de las categorías occidentales. Fue esa fidelidad (o intento de fide-

---

(el compañero de Baldwin Spencer en los estudios de parentesco australianos); cf. Stocking Jr., 1983.

dad, no importa) a las evidencias etnográficas lo que permitió, posteriormente, a Marcel Mauss utilizar los datos trobriandeses en su teoría general del don. Y fue también gracias a ella que Karl Polanyi pudo explicar la experiencia histórica occidental por medio de los descubrimientos de Malinowski, "exotizando" a Occidente.

Otro ejemplo de este proyecto de fidelidad refiere a los descubrimientos de Malinowski sobre el poder mágico de las palabras entre los trobriandeses. Fueron las innumerables evidencias etnográficas que Malinowski recogió las que justifican su teoría sobre los aspectos pragmáticos del lenguaje. Estas, que hasta recientemente no habían recibido mayor atención (la antropología, así como las demás ciencias del hombre, estaba más preocupada por los aspectos cognitivos y semántico-referenciales de los sistemas simbólicos), hoy están a la orden del día en el estudio de los aspectos "performativos" de las palabras y de los rituales (véanse, por ejemplo, Tambiah, 1968, 1985).

Si es así, quizá debamos dejar de hablar sobre "la teoría de la magia de Malinowski" o sobre "la teoría del lenguaje de Malinowski", para focalizar las teorías de la magia o del lenguaje *de los trobriandeses*, que Malinowski tuvo la sensibilidad de captar —porque le resultaron extrañas— y después la osadía y/o la vanidad de divulgar.

Y si es verdad que, a lo largo del siglo, los ingleses se volvieron *africanistas*, los franceses *americanistas*, los norteamericanos *oceanistas* —lo que puede ofrecer un indicio claro del poder político colonial que tanto aflige (creo que con razón) a Nicholas Thomas—, por otro lado, esos rótulos también indican cómo, en la antropología, las orientaciones teóricas están relacionadas con especificidades geográfica de una manera que tal vez no ocurra en otras ciencias sociales.<sup>12</sup> Es decir, si orientaciones teóricas se vinculan a especificidades aparentemente "geográficas", quizás esos fenómenos resulten del hecho de que la teoría antropológi-

<sup>12</sup> Véase Sahlins, 1989: 37, respondiéndole a Nicholas Thomas; véase también, Viveiros de Castro, 1993a.

ca siempre se hizo mejor cuando subyugó la observación etnográfica a lo universal/teórico. Exactamente como Nicholas Thomas propone hoy y como Malinowski ya hacía.

Al propio Malinowski, por otro lado, los datos trobriandeses le sirvieron muy bien: es difícil creer que, sagaz observador del poder del lenguaje para los trobriandeses, las estrategias retóricas que adoptó en sus monografías hayan sido fruto apenas de la intuición o de la casualidad. Para Malinowski, la fórmula mágica tenía como apertura la expresión "Imagine yourself..." que hacía del lector un cómplice del autor. Algunos ejemplos son suficientes para recordar la estrategia: "Imagine yourself suddenly transported on to a coral atoll in the Pacific, sitting in a circle of natives and listening to their conversation" (1900: 300). O "Imagine yourself suddenly set down surrounded by all your gear, alone on a tropical beach close to a native village, while the launch or dinghy which has brought you sails away out of sight" (1961: 4). Los adjetivos también eran dejados cuidadosamente a lo largo del texto: "...wich I heard on that *memorable* morning in the lagoon village" (:304; mi énfasis). Si frecuentemente esas expresiones "conativas" (para usar el lenguaje de Roman Jakobson) eran utilizadas para hacer que el lector comparta el aislamiento y la perplejidad del etnógrafo, otras veces eran utilizadas para invitarlo a seguir viaje: "Let *us* imagine that *we* are sailing along the South coast of New Guinea towards its Eastern end" (:33; mi énfasis). Un viaje imaginario, como sabemos, pero que sólo el lector entrenado reconoce, ya que en 1922 Malinowski confesaba sus limitaciones apenas en las entrelíneas. El texto exhibía un estilo en que el autor exhortaba al lector a participar en el paraíso edénico donde se oía "the sound of conch shells blowing melodiously" y a la complicidad de los tipos sociales como el jefe de una aldea, "an old rogue named Moliassi" (:66). Este era el período en que la investigación de campo aparecía misteriosa: "It is difficult to convey the feelings of intense interest and suspense with wich an Ethnographer enters for the first time the district that is to be the future scene of his field-work" (:51).

En 1935, sin embargo, su estilo había cambiado radicalmente. En esa época, la legitimidad de Malinowski ya estaba estable-

cida, de forma que en *Coral Gardens* el etnógrafo ya no necesitaba seducir al lector mediante un estilo predominantemente "ilocucionario" (conforme la concepción de J.L. Austin). Fue cuando Malinowski pudo permitirse publicar una monografía compuesta de varios fragmentos: relatos en lengua nativa con traducción intercalada en inglés (los prometidos "*corpus inscriptionum agriculutrae quirininiensis*"); observaciones sobre magia agrícola; una teoría etnográfica del lenguaje, especulaciones teóricas sobre el régimen fundiario y, ahora sí, "Confessions of failure" y "An autobiography of mistakes".

La obra de un antropólogo no se desarrolla, por lo tanto, linealmente; revela matices etnográfico-teóricos que resultan no sólo del tipo de escritura que siempre fue "energizada por la experiencia de campo" (para no perder la referencia a Nicholas Thomas), sino también del momento específico de la carrera de un investigador, en determinado contexto histórico y a partir de peculiaridades biográficas. La obra de Malinowski demuestra tales puntos; la de Evans-Pritchard los refuerza y los esclarece.

#### b) Evans-Pritchard (1904-1970)

Para Evans-Pritchard el antropólogo era un traductor y, por lo tanto, la antropología sería siempre comparativa, aun si no lo fuese de manera explícita (Evans-Pritchard, 1972). Si esta visión derivó de las enseñanzas de Malinowski (de quien Evans-Pritchard fue alumno) es una cuestión sin resolver, pero el hecho es que la *traducción* tenía un lector específico en la mira. Es decir, no era pretensión de Evans-Pritchard un trabajo de doble mano: él sabía que estaba traduciendo la brujería Azande, los linajes Nuer, las historias de los beduinos de Cirenaica *para los occidentales*. Sin embargo, en vez de usar los términos nativos, Evans-Pritchard usó exactamente las categorías occidentales, es decir, brujería, oráculos, magia. Y lo hizo así no sólo porque su problema era occidental (la vieja y frecuentemente recordada cuestión de la distinción entre los pensamientos místico y empírico), sino porque sus lectores también deberían sufrir el *impacto* de las ca-

tegorías. Malinowski había optado por mantener el término nativo; la estrategia de Evans-Pritchard fue la de contrastar las categorías europeas/familiares con la etnografía Azande/diferente. El objetivo mayor, sin embargo, era semejante (una cuestión se plantea aquí y naturalmente queda sin respuesta: se refiere a cuál de las dos estrategias es la mejor, si la de Malinowski o la de Evans-Pritchard).<sup>13</sup>

Evans-Pritchard confiaba bastante en el poder de enfrentamiento de experiencias y sus consecuencias emocionales e intelectuales.<sup>14</sup> Para él, las impresiones de campo no eran, por lo tanto, apenas recibidas por el intelecto, sino que ejercían “un verdadero impacto en la personalidad total del etnógrafo”, haciendo que diferentes culturas se comuniquen a través de la experiencia singular de una única persona. El texto etnográfico resultaba, así, de la adaptación de la ambición universalista de la disciplina con los datos (nuevos) detectados por el investigador en determinado contexto etnográfico. Estos datos, a su vez, resultaban de una combinación de *sensibilidad* del etnógrafo y del *aprendizaje* adquirido durante la formación del investigador.<sup>15</sup>

Es de Evans-Pritchard uno de los más ingenuos y ejemplares argumentos en este sentido, el conocido “Yo no tenía interés por la brujería cuando fui para la tierra Zande, pero sí lo tenían los Azande; de modo que tuve que dejarme guiar por ellos” (1978: 300). Este testimonio revela el estrecho vínculo entre teoría e investigación en antropología, demostrando la tesis de que

<sup>13</sup> Lo que se puede notar es que, más allá del círculo restringido de los antropólogos, el trabajo de Malinowski sirvió más a los sociólogos; el de Evans-Pritchard rindió numerosas discusiones en la filosofía. Para la influencia de Malinowski, las principales referencias son los trabajos clásicos de Mauss y Polanyi; para Evans-Pritchard, véanse Winch, 1970 y 1977; Hollis y Lukes, 1982; Roth, 1987: cap. 9.

<sup>14</sup> Ver especialmente Evans-Pritchard, 1972 y, posteriormente, Dumont, 1970: 157.

<sup>15</sup> Si la simple erudición fuese condición suficiente para formar un antropólogo, George Stocking Jr. sería hoy uno de los más grandes. Pero es el propio Stocking quien reconoce su limitación para la investigación de campo y, por lo tanto, su incapacidad para el oficio.

la investigación etnográfica es el medio por el cual la teoría antropológica se desarrolla y se sofisticada, cuando desafía los conceptos establecidos por el sentido común y la observación entre los nativos que estudia. Queda claro, una vez más, que al igual que en el caso de Malinowski, no existe una teoría antropológica *de Evans-Pritchard*, sino la teoría sobre brujería que él propuso como resultado del enfrentamiento/impacto entre su bagaje intelectual europeo (incluyendo allí sus conocimientos antropológicos y el concepto *folk*-europeo de brujería) y el interés de los Azande por explicar sus desgracias. Pensar en impacto y/o enfrentamiento es pensar comparativamente. Para Evans-Pritchard este procedimiento debería ser llevado hasta las últimas consecuencias: el antropólogo debería investigar varias sociedades. Él reconocía las dificultades a ser enfrentadas, especialmente considerando el tiempo de investigación y de elaboración de los resultados (que él estimaba aproximadamente en diez años), pero en el análisis de una segunda sociedad, ayudaría al etnógrafo abordarla a la luz de la experiencia de la primera, sugiriéndole nuevas líneas de investigación.

Evans-Pritchard fue uno de los pocos antropólogos que realizó etnografía en varias sociedades: Azande del sur de Sudán, Nuer del Sudán anglo-egipcio y Cirenaica (hoy Libia). Actualmente son pocos los antropólogos de reconocimiento internacional con esa experiencia (Geertz quizá sea el ejemplo contemporáneo más expresivo). Hoy en día, tratamos de resolver el problema planteado por Evans-Pritchard de varias maneras: o contando el tiempo de lectura de monografías\* o, en la versión india, considerando que la antropología es un emprendimiento de naturaleza colectiva y que el antropólogo no necesita investigar *personalmente* diferentes culturas: él es, al mismo tiempo, un *insider* y un *out-*

\* Aquí la autora hace un juego de palabras de difícil traducción en castellano: refiriéndose a la expresión de Viveiros de Castro (1993a) "*tempo de serviço*", la autora habla de la lectura de monografías en tanto "años de trabajo" (en relación al tiempo que se contabiliza para calcular la antigüedad en un empleo) y a la actividad horas/hombre que demanda dicha lectura. En ambos casos se refuerza la idea de que leer etnografías es *trabajo*. [N. de T.]



*sider* en virtud de su entrenamiento académico (Madan, 1982, 1994). Esta, incluso, era la posición de Malinowski al final de la década de 1930, cuando escribió el prefacio del trabajo de dos ex alumnos (Jomo Kenyatta, de Kenia y Fei Hsiao-Tung, de China) que habían investigado sus sociedades de origen.<sup>16</sup> Volviendo a Evans-Pritchard. De estas breves referencias derivan algunas implicaciones:

1) El proceso de descubrimiento antropológico resulta de un diálogo comparativo, no entre investigador y nativo como individuos, sino entre la teoría acumulada de la disciplina y la observación etnográfica que trae nuevos desafíos para ser entendida e interpretada. Es en este sentido que Evans-Pritchard (1972) decía que no había “hechos sociales” en antropología, sino “hechos etnográficos”. Este es un ejercicio de “extrañamiento” existencial y teórico que pasa por vivencias múltiples y por el presupuesto de la universalidad de la experiencia humana, que el antropólogo aprendió a reconocer, al principio, lejos de casa.

2) No hay cánones posibles en la investigación de campo aunque haya, seguramente, más allá del modelo ideal, algunas rutinas comunes. Y si no existen cánones en el sentido tradicional, quizá no se pueda enseñar a hacer investigación de campo como se enseña, en otras ciencias sociales, métodos estadísticos, técnicas de encuesta, aplicación de cuestionarios. En antropología, la investigación depende, entre otras cosas, de la biografía del investigador, de las opciones teóricas de la disciplina en determinado momento, del contexto histórico más amplio y, no menos, de las imprevistas situaciones que se configuran en el cotidiano del lugar de investigación.<sup>17</sup>

3) En la medida en que se renueva por medio de la investi-

<sup>16</sup> Es interesante notar que el tema de estudio “of one’s own society” viene siendo debatido por los antropólogos indios desde la década de 1950. Véase Bêteille y Madan, 1975; Srinivas, 1979; Madan, 1994.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, el hoy conocido pero en la época de su publicación innovador relato reflexivo de Maybury-Lewis (1965) sobre su experiencia de campo. Fue esa misma experiencia de campo que fundamentó, dos años más tarde, su monografía clásica sobre los Xavante (1967).

gación de campo, la antropología repele y resiste a los modelos rígidos. Su perfil, por lo tanto, difícilmente se adecua a un modelo "positivista", como se intenta caracterizarlo actualmente en ciertos sectores. Este hecho no le impide, sin embargo, constituirse como un conocimiento disciplinario, por lo tanto colectivo, socialmente reconocido y teóricamente en transformación.<sup>18</sup>

4) Consciente o no, cada monografía/etnografía es un experimento. Seguramente es evidente la diferencia entre la construcción monográfica de *Witchcraft* (de 1936) y aquella de *The Nuer* (de 1940), o de cada libro de la trilogía Nuer —una trilogía que resultó de una sola experiencia etnográfica, pero produjo libros contruidos de modo bastante diferente.<sup>19</sup>

5) El impacto de los datos sobre el investigador acaba generando totalidades, sean estas cosmológicas, sociológicas, ideológicas, etcétera. Estas totalidades, que fueron abordadas teóricamente por Mauss, tienen correlación en las recomendaciones de Rivers (acatadas tanto por Malinowski como por Evans-Pritchard): el investigador debería trabajar solo en campo, porque el objeto etnográfico es indivisible. Por este camino se nota una aproximación curiosa de dos autores: distintos en la tradición, pero contemporáneos, Rivers y Mauss enfatizaban la totalidad: uno vía investigación; el otro, vía teoría.<sup>20</sup>

Al presentar a Evans-Pritchard como esencialmente comparativo y no positivista, reconozco que mi visión es radicalmente diferente a la de Geertz, por ejemplo, para quien Evans-Pritchard retrata el paradigma del villano colonial. Para comprobar que Evans-Pritchard adhería a una estrategia textual imperialis-

<sup>18</sup> DaMatta propuso, hace más de diez años, que todo antropólogo realiza, durante su carrera, su propio "repensar la antropología". Véase DaMatta, 1981: 146-147.

<sup>19</sup> Para un análisis de la construcción monográfica de *Los Nuer* y la postura teórica de Evans-Pritchard, véase Dumont, 1968.

<sup>20</sup> En este contexto, puede imaginarse una relación posible entre el carácter fragmentario de la antropología posmoderna y la cosmovisión del nuevo antropólogo, la construcción de su objeto de estudio, y, quién sabe, su insensibilidad para percibir el "hecho social total".

ta, Geertz invoca la limpidez de su estilo brillante —la pasión por las frases simples, preferencia por lo declarativo, ausencia de jerga, “as few commas as possible, mechanically placed, and hardly any semicolons at all: readers are expected to know when to breath” (Geertz, 1988: 60). Ironías aparte, el punto de vista que estoy defendiendo es que el buen texto etnográfico fue siempre un experimento. Es cierto que, durante un breve interludio, se dio crédito a la eficacia del modelo tipo ecología-parentesco-política-cosmología. No obstante, la historia y la fuerza de la antropología no se hicieron por esos estudios “canónicos”, sino mucho más por *Argonauts*, *Naven*, *Witchcraft*, *The Nuer*, *Political Systems*, *Islam Observed* y otros, a pesar de las inevitables ausencias e injusticias cometidas.

Pero ya es hora de preguntarse: al reducir y compactar la historia de la antropología a los estudios realizados por los (políticamente incorrectos) amantes de lo exótico, ¿no se estará cometiendo otra injusticia? Al construir una historia teórica tradicional que es, por definición, positivista y científicista, ¿los antropólogos post-interpretativos no estarán dando razón histórica a un personaje específico, esto es, a Radcliffe-Brown y a su conocido proyecto de una “historia natural de la sociedad” para la antropología?

Aquí parece que encontramos al “modelo canónico” y a su sentido negativo. Este está representado por las ideas de Radcliffe-Brown que, efectivamente, constituyeron la vertiente hegemónica de la disciplina durante por lo menos dos décadas, pero cuyo dominio fue suplantado por Evans-Pritchard, cuando este afirmó que la antropología era más arte que ciencia. En aquel momento falló el proyecto “cientificista” de la antropología y sus posibles ambiciones positivistas.

El hecho curioso, sin embargo, es que para la vertiente representada por Nicholas Thomas, Radcliffe Brown es el villano que debe ser condenado pero que, al mismo tiempo, inspira las nuevas propuestas. Así, la comparación es rescatada (como si alguna vez hubiese sido abandonada) para contraponerse al exceso etnográfico, pero ella “no debe ser positivista”. La etnología es criticada, pero se trata exactamente de la etnología de inspiración radcliffe-browniana, es decir, aquella que se opone a la antropo-

logía social (distinción que, en el Brasil actual, pertenece a la historia arcaica de la antropología). Por otro lado, no deja de ser significativo que un joven antropólogo australiano elija como oponente exactamente a un nombre reconocido de la historia de la disciplina cuya carrera se desarrolló, en gran parte, allí mismo: Radcliffe-Brown investigó entre los aborígenes en 1910; de 1916 a 1919 ocupó la primera cátedra de antropología de la Universidad de Sydney. En este último período, fundó la revista *Oceanía* —prestigiosa hasta hoy— destinada al estudio de los nativos de Australia, Nueva Guinea y las islas del Pacífico. En otras palabras, Radcliffe-Brown hizo de Australia un *campus* avanzado de la antropología británica<sup>21</sup> y, naturalmente, llevó consigo la cosmología dominante del imperio. La rebeldía de los antropólogos australianos es relativamente reciente y Nicholas Thomas forma parte de dicha rebeldía.

### III. Trayectorias etnográficas

En este punto, habiendo sugerido, sino identificado, al interlocutor oculto de Nicholas Thomas, cierro esta parte de la discusión. Permanece, sin embargo, el problema de la relación entre teoría e investigación, ahora ampliado por las observaciones al respecto de un tema específico: las trayectorias individuales. El objetivo es el mismo, esto es, hacer aflorar las áreas grises que hacen la riqueza y la creatividad de la investigación en antropología; eliminar las dicotomías del tipo antes-positivismo/hoy-interpretación. Veamos.

No todo buen antropólogo es necesariamente un etnógrafo. Existen algunos más inclinados y otros menos atraídos por la investigación de campo. Pero todo buen antropólogo aprende y reconoce que es en la sensibilidad para el enfrentamiento o el diá-

<sup>21</sup> Muchos antropólogos indios se beneficiaron de esta situación: T.N. Madan, por ejemplo, se doctoró en Australia. Véase Baines, 1993 para una excelente etnografía de la antropología australiana.

logo entre teorías académicas y nativas que está el potencial de riqueza de la antropología. Este enfrentamiento, que tuvo su origen en la investigación de campo entre pueblos primitivos, se encuentra hoy domesticado e incorporado como "visión" de la antropología, y es actualizado en el campo o entre las cuatro paredes de una biblioteca.

En este contexto, existe una curiosidad a ser observada que, por su recurrencia, tal vez no sea fruto de una mera casualidad: es fácil percibir, en el ámbito de la comunidad de los antropólogos, una correlación entre la investigación de campo tradicional y la vocación para la teorización. Esta correlación, empero, es *negativa*: los grandes etnógrafos no siempre fueron buenos teóricos (Nimuendaju es un buen ejemplo) y grandes teóricos frecuentemente fueron reticentes a la investigación de campo (Lévi-Strauss tal vez sea el caso clásico).

Desde esta perspectiva, parece haber un *continuum* en el cual los dos extremos serían ocupados, de un lado, por el etnógrafo empírico-proustiano; del otro, por el casi-filósofo. En el primer caso, es la realidad empírica que parece dominar y ofuscar (y la teoría es débil o pobre); en el segundo, es la fascinación por la universalidad que conduce a la búsqueda de leyes y principios generales, perdiéndose el aspecto *sui-generis* de la totalidad empírica (no) observada. Pero, como para reforzar la idea de que la investigación de campo es constitutiva de la antropología, aunque no empíricamente necesaria, tenemos los ejemplos históricos del descubrimiento de las leyes de asociación del pensamiento humano (que la lingüística [con Jakobson] y el psicoanálisis [con Freud] acreditaron al viejo *The Golden Bough*, de Frazer) y la propuesta de las tipologías tradicionales de los sistemas de parentesco, de Radcliffe-Brown a Lévi-Strauss.

Muchos antropólogos tendieron a ver tradiciones dicotómicas en la disciplina: Leach, en el afán estructuralista de la época, señaló dos, la de Malinowski y la de Frazer,<sup>22</sup> apenas dando espacio para esos dos polos mutuamente excluyentes. Para Du-

<sup>22</sup> E incluyó a Lévi-Strauss en la segunda tradición; cf. Leach, 1970.

mont, el mismo tema es percibido como un caso en el cual la singularidad etnográfica representa el holismo, que sería englobado por un universalismo como ideología dominante (Dumont, 1980). La tradición teórica de la antropología contempla, sin embargo, diversas formas de combinar la tensión entre lo particular/etnográfico y lo universal/teórico. Antropólogos que aceptan esta orientación son herederos de Evans-Pritchard en este aspecto y, entre la investigación y la teoría, buscan lo universal en lo particular o, siguiendo a Flaubert, creen poder encontrar "*le bon Dieu dans le détail*".

La centralidad de la tensión entre teoría e investigación puede ser observada, en la disciplina, en la trayectoria de algunos antropólogos investigadores. Cuando la tensión "óptima" entre los dos polos se pierde, la obra del autor se empobrece como consecuencia. En otras palabras, no siempre los antropólogos envejecen bien.

Algunos ejemplos son suficientes para ilustrar la cuestión. El caso de Malinowski es singular: la distancia que va de las monografías trobriandesas, publicadas entre 1922 y 1935 (de *Argonauts a Coral Gardens*) a, diez años más tarde, la póstuma y simplista *A General Theory of Culture* (de 1944), no puede ser explicada solamente por una diferencia de énfasis etnográfico o teórico, hasta porque se trata de excelente etnografía y mala teoría. En los primeros trabajos, Malinowski enfrentaba las teorías sociológicas, antropológicas, económicas y lingüísticas de su época con las ideas que los trobriandeses tenían respecto de temas relacionados y, más, al comparar dichas ideas con sus observaciones *in loco*, Malinowski pudo percibir que ahí quedaban "residuos" no explicados: es en este sentido que el *kula* se volvió un verdadero "descubrimiento" y las etnografías trobriandesas permanecen hasta hoy como fuente de inspiración para los análisis de mitología, lingüística y economía. Comparado con este *corpus* etnográfico, el intento de una abarcadora "teoría general de la cultura", de cuño determinista —porque universalmente derivada de las necesidades biológicas básicas— sólo confirma y expande la suposición de que los esfuerzos de los investigadores sobreviven a sus elucubraciones teóricas (Frazer decía, de modo equivocado, que este era su caso).

Otro ejemplo es el de Victor Turner. Al abandonar los ritos Ndembu, Turner perdió lo mejor de la universalidad de su abordaje. Los Ndembu conectaban a Turner con la experiencia ritual humana en general: para ellos la vida social giraba alrededor de su simbolismo ritual, que Turner analizó con la centralidad que los nativos lo concebían (Turner, 1967). Cuando Turner decidió extrapolar lo que había descubierto en su investigación africana hacia otros eventos religiosos del mundo moderno —incluyendo experiencias en México, Irlanda e Inglaterra, tragedias griegas y eventos históricos (Turner, 1974)— paradójicamente el aspecto universalista fue eliminado, aunque el objetivo explícito fuese el examen de la acción simbólica en el plano de la “sociedad humana”. Por este ejemplo, tal objetivo tal vez se alcance mejor y más fácilmente en la experiencia limitada de algunos casos reveladores.

Fue Geertz quien señaló este aspecto microscópico y artesanal de la investigación antropológica, afirmando que los etnólogos no estudian aldeas, sino *en* aldeas (Geertz, 1973). Es allí que el repertorio de conceptos generales de las ciencias sociales —como integración, racionalización, símbolo, ideología, *ethos*, revolución, visión de mundo, sagrado, cultura— se entrelaza “en el cuerpo de la etnografía de descripción minuciosa en la esperanza de volver científicamente elocuentes a los simples acontecimientos” (1978: 38). Pero, lamentablemente, Geertz no fue inmune al envejecimiento: es casi imposible reconocer en el autor escéptico e irónico de hoy al artesano de *Islam Observed* (1968).<sup>23</sup> En esa pequeña joya de poco más de cien páginas, Geertz propone una teoría de la religión vinculada al análisis de la experiencia del Islam en Marruecos y en Indonesia, utilizando un abordaje de inspiración weberiana. Este logro, que resultó de una extensa investigación histórico-bibliográfica, habría sido inviable, según el propio autor, si antes él no hubiese hecho investigación de campo en los dos países. En 1968, Geertz confesó que lo que él con-

<sup>23</sup> Sobre el reciente libro del autor y su crítica, véanse Geertz, 1988 y Peirano 1992a: cap. 6.

siguió observar “en esta mirada amplia sobre la historia social en los dos contextos límites del mundo islámico”, él lo vio primero “en los estrechos confines de las pequeñas ciudades y villas” (1968: vi). En este emprendimiento, Geertz pone la investigación de campo en el centro de la investigación y enfatiza:

“Fieldwork has been, for me, intellectually (and not only intellectually) formative, the source not just of discrete hypotheses but of whole patterns of social and cultural interpretation” (1968: vi).

Dadas las trayectorias intelectuales de estos antropólogos, entonces ¿qué es lo que ellos habrían perdido con el paso del tiempo? Seguramente no se trata del material etnográfico propiamente dicho, pues mientras muchos continuaron utilizándolo años después de la investigación de campo, otros dejaron una extensa documentación por analizar. En este contexto, lo importante a subrayar es que lo que quizás haya empobrecido la obra de estos brillantes antropólogos en el transcurso del tiempo haya sido la ausencia de la *interlocución teórica* que se inspira en los datos etnográficos. Sin el impacto existencial y psíquico de la investigación de campo, parece que el material etnográfico, aunque presente, se volviera frío, distante y mudo. Los datos se volvieron, con el paso del tiempo, meras ilustraciones, algo muy diferente y distante de la experiencia totalizadora que, aún cuando pueda darse en otras circunstancias, la investigación de campo simboliza. En suma, los datos fueron relegados a la memoria fría y perdieron presencia teórica y, como resultado, la presencia en la cosmología del antropólogo. Esto significa, en otras palabras, que el diálogo entre las teorías de los antropólogos (en este caso, occidentales) y las teorías nativas (sean ellas Ndembu, trobriandesas, islámicas u otras), diálogo este *que se da en el antropólogo*, desapareció. El investigador, ahora solo, sin interlocutores interiorizados, volvió a ser apenas occidental.

Para evitar el diagnóstico apresurado de que todos estaríamos condenados a la “esclerosis antropológica”,<sup>24</sup> recuerdo la confe-

<sup>24</sup> Algunas excepciones: Jack Goody, en Inglaterra; Louis Dumont, en Francia; M.N. Srinivas, en la India.



rencia de Edmund Leach en la cual el autor elabora un análisis antropológico del acervo fotográfico de su familia a lo largo del siglo XIX.<sup>25</sup> En ella, Leach refuta la diferencia entre sociedades “frías” y “calientes”, revisa la distinción entre historia y mito y, con elegancia y expresividad, introduce en la serie de fotografías de sus antepasados algunas de Malinowski, revelando, a través de su historia personal, la base de los cultos de ancestros. Desde el interior de la tradición de la disciplina, Leach aborda temas caros a la vertiente posmoderna: advierte sobre el hecho de que los antropólogos todavía mantienen la vieja diferencia entre “nosotros” y “ellos”, conscientemente o no, y nota cuán excepcional sería si un antropólogo escribiese una monografía en el formato de autobiografía.

Es curioso recordar que Leach comentaba, frecuentemente, que era funcionalista la mitad de la semana; la otra mitad era estructuralista. El análisis de su árbol genealógico parece un ajuste de cuentas con su identidad familiar y con su trayectoria como antropólogo. La crítica a la dicotomía “sociedades frías versus calientes” y la inclusión de las fotos de Malinowski nos dicen que, en los últimos años, él había dejado de dividir sus lealtades durante la semana: Malinowski ocupaba un lugar destacado entre sus antepasados.

#### IV. Nuevas provocaciones

Cada vez que elegimos a un interlocutor, dejamos al descubierto algunos de nuestros rasgos característicos. Fue esa evidencia que nos guió en el descubrimiento de lo que era el “modelo canónico” para Nicholas Thomas; es él que, ahora, se hace presente en estas reflexiones finales. Cierro, entonces, provocativamente, con una agenda de problemas sobre otras implicaciones derivadas de la investigación de campo.

<sup>25</sup> Esta conferencia fue realizada en 1986 en dos universidades norteamericanas: The John Hopkins y Harvard. El texto fue publicado póstumamente en la revista *Cambridge Anthropology*, con modificaciones en la presentación original de las diapositivas; cf. Leach, 1989-90.

A mi juicio, el impacto profundo de la investigación de campo sobre el etnólogo todavía no recibió su debida atención. Una evidencia de su complejidad está en la frecuencia con que antropólogos abandonan la investigación antes o enseguida después de su inicio. Como tradicionalmente el trabajo de campo era realizado lejos de casa, este abandono hacía que el investigador fuese estigmatizado como incapaz de enfrentar la experiencia de lo exótico (el "campo") solo, poniéndose inmediatamente en duda su vocación. La legitimidad de la investigación con grupos exóticos era tan acentuada que, cuando estudiantes norteamericanos comenzaron a investigar en el continente europeo en la década de 1970, fueron considerados "turistas" por sus profesores más tradicionales. Pero existe también otra reacción común, que es la de antropólogos que, aun convencidos de su vocación, no se dedican a la investigación de campo, aunque conozcan los prejuicios a los que estarán sometidos. Tales acontecimientos apuntan a un impacto psíquico de tal dimensión, que en algunas circunstancias se convierte en una incomodidad insostenible. Es verdad que, en el medio académico brasileño, tales casos no son particularmente problemáticos. En general, no sólo nos estudiamos a "nosotros mismos", lo que no causa mayor incomodidad, sino que la "diferencia" es construida al revés: generalmente estamos preguntándonos *cuál* es nuestra especificidad, *en qué* somos peculiares, *qué* nos separa y nos distingue.

Sin embargo, creo que vale la pena, en cualquiera de las circunstancias, proponer que el instrumental de otra disciplina, en este caso del psicoanálisis, quizás ayude a develar ciertos procesos del descubrimiento etnográfico: de Malinowski a Victor Turner, hasta los recientes experimentos de Vincent Crapanzano y Waud Kracke, el psicoanálisis ha despertado un cierto encantamiento, sino fascinación, entre los antropólogos.<sup>26</sup> Sería el mo-

<sup>26</sup> Véanse, respectivamente, Stocking, 1983; Crapanzano, 1980; Kracke, 1987; Turner, 1978; en Brasil, los trabajos de Luiz Fernando Dias Duarte (véase Duarte, 1986). La pérdida de la noción del *self* es descrita por la antropóloga Kirsten Hastrup, cuando su biografía es representada por un grupo teatral dinamarqués (Hastrup, 1992).

mento, entonces, de aprovechar ese vínculo entre las dos áreas. Pienso, específicamente, en la idea de “transferencia” y su potencial de creatividad en el proceso de descubrimiento antropológico<sup>27</sup> y en la relación entre la transferencia analítica y el *impacto* que Evans-Pritchard identificó como constitutivo de la investigación de campo.

Otro de los aspectos nebulosos que rondan a la práctica disciplinar en antropología refiere a un asunto tabú entre los especialistas: se trata de la conversión religiosa de varios antropólogos que, en determinada etapa de sus carreras, adhieren a credos institucionalmente reconocidos. Dicha conversión —que en el caso anglosajón se dio predominantemente en la opción por el catolicismo (como en Evans-Pritchard, Mary Douglas, Victor Turner)— parece indicar que la antropología favorece, en determinados contextos, una reestructuración de la visión de mundo de estos investigadores. Hasta qué punto este hecho resulta del impacto de la investigación de campo y sus consecuencias es una cuestión sin resolver, ya que no existen testimonios sobre estas conversiones. No deja de ser sugestiva, sin embargo, la confesión de Victor Turner, ingenuamente planteada en la introducción de uno de sus libros: “*I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation*” (Turner, 1975: 31). Turner agrega que, después de muchos años como agnóstico y materialista, aprendió con los Ndembu que el ritual y su simbolismo, la religión finalmente, estaban en el centro de las cuestiones humanas. También es interesante, en ese contexto, la afirmación de M.N. Srinivas, de que los antropólogos son *thrice-born*, esto es, nacen una vez más que los brahmanes hindúes, que son *twice-born*: los antropólogos dejan su cultura nativa para estudiar otra y, a la vuelta, habiéndose familiarizado

<sup>27</sup> Véase Bird, 1972 para el potencial de creatividad de la transferencia psicoanalítica. La investigación de Maria Luiza Peres da Costa, realizada en Goa, India, desarrolla esta perspectiva. Desafortunadamente, sus resultados todavía no han sido divulgados.

con lo exótico, exotizan su cultura familiar donde su identidad social renace.<sup>28</sup>

Finalmente, verifico que varios antropólogos reconocen que las etnografías –que tanto perturban a Nicholas Thomas– constituyen, más que los sistemas teóricos que ellas suscitaron, la verdadera herencia de la antropología. Esta fue la conclusión de Louis Dumont y de Lévi-Strauss. En Brasil, en un momento de particular lucidez, fue Darcy Ribeiro quien también afirmó que sus diarios de campo sobrevivirían a todas las teorías que propuso, en su opinión, exactamente para ser refutadas.<sup>29</sup> Esta cuestión suscita un tema relevante: al contrario de lo que se constata en otras ciencias sociales, los datos etnográficos antropológicos frecuentemente son objeto de reanálisis. En general, el reanálisis ocurre cuando otro antropólogo descubre un residuo inexplicado en los datos iniciales que permite vislumbrar una nueva configuración interpretativa. O cuando un antropólogo acerca datos ajenos a nuevos planteos. En cualquiera de los dos casos, lo que está en juego es la incompletitud o la abundancia etnográfica, que molestan menos que el análisis cerrado. Esa fue la queja formulada por M.N Srinivas respecto de su ya clásico *Religion and Society among the Coorgs*. Para él, uno de los problemas de su trabajo era que “todo estaba muy bien anudado, sin dejar ningún cabo suelto”.<sup>30</sup> En síntesis, las puras transcripciones etnográficas son tan incómodas como los análisis definitivos. En este contexto, los reanálisis pueden ser considerados como una señal de la densidad de las etnografías originales que permiten, con suerte, una nueva visión, no “por encima del hombro del nativo”, como quería Geertz, sino, en este caso, *del etnógrafo*. Concluyo, así, con dos observaciones: la primera, que toda (buena) etnografía necesita

<sup>28</sup> Citado en Turner, 1975b: 32. Al respecto véase también DaMatta, 1973, 1981 y Velho, 1978.

<sup>29</sup> Cf. entrevista concedida en diciembre de 1978, en el contexto de la elaboración de mi tesis de doctorado; Peirano, 1981.

<sup>30</sup> Cf. Srinivas, 1973: 141. Algunas veces, el propio autor revé su trabajo de investigación a la luz de nuevas orientaciones interpretativas; véase Ramos, 1990.

ser tan rica como para poder soportar un reanálisis de los datos iniciales. En ella, las informaciones no son ofrecidas apenas para iluminar o mantener un determinado punto de vista teórico, sino que aparecerán siempre nuevos indicios, datos que hablarán más que el autor, y que permitirán un abordaje diferente. A los antropólogos les resulta familiar la observación de Italo Calvino respecto a la exactitud en el lenguaje. Para Calvino, la adecuación de lo escrito a lo no escrito es problemática porque, por un lado, las lenguas naturales dicen siempre algo *más* con relación a los lenguajes formalizados, comportan siempre una cantidad de *rumor* que perturba la esencialidad de la información; por otro, porque al darse cuenta de la densidad y de la continuidad del mundo que nos rodea, el lenguaje se revela lagunoso, fragmentario, dice siempre algo *menos* con respecto a la totalidad de lo experimentable (Calvino, 1988: 88). Súmese a estas características de las lenguas naturales la preocupación con la *diferencia* (que frecuentemente se transforma en lo “exótico”) y habrá siempre más informaciones que las necesarias para un relato etnográfico apenas correcto.

La segunda provocación está en la idea de que, entonces, el reanálisis de un cuerpo etnográfico es prueba de la adecuación y de la calidad de la etnografía —y no, como una apreciación inmediata de sentido común podría indicar, de la incapacidad analítica del investigador—. En suma, rigor analítico y “ruido etnográfico” no son incompatibles en antropología, hecho comprobado por los reanálisis por los que pasaron las etnografías de Malinowski, Evans-Pritchard, Edmund Leach, Victor Turner y, en Brasil, las etnografías de Colbacchini y Albisetti, Eduardo Galvão y Florestán Fernandes.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Véanse Lounsbury, 1976; Spiro, 1982; Tambiah, 1968, 1985; Leach y Leach, 1984; Silva, 1995 y Peirano, 1998. Para un reanálisis del material etnográfico brasileño, véanse Peirano, 1973; DaMatta, 1977; Viveiros de Castro, 1988. Véase Maybury-Lewis, 1960 para una crítica de las propuestas de Lévi-Strauss sobre organizaciones duales a partir de consideraciones etnográficas. Naturalmente, la propuesta teórica de Mauss en “Ensayo sobre el don”, basado en las etnografías de Malinowski y de Boas es el caso paradigmático de esta tendencia en la antropología (Mauss, 1974).

Con este broche a favor de la etnografía, concluyo: nuevos análisis y reanálisis van a comprobar la fecundidad teórica del trabajo etnográfico. Estos, seguramente, vendrán a reforzar la convicción central de los antropólogos: que la práctica etnográfica –artesanal, microscópica y detallista– traduce como pocas otras el reconocimiento de la temporalidad de las explicaciones. Lejos de representar la debilidad de la antropología, por lo tanto, la etnografía dramatiza, con especial énfasis, la visión weberiana de la eterna juventud de las ciencias sociales.

## Bibliografía

- Alencastro, Luiz Felipe. 1991. "Continentes à deriva". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 31: 3-5.
- Arantes, Paulo. 1991. "Ideologia francesa, opinião brasileira". *Novos Estudos CEBRAP*, nº 30: 149-161.
- Baines, Stephen. 1993. "Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália", en *Série Antropologia*, nº 139, Universidade de Brasília.
- Béteille, A. y Madan, T. N. (orgs.). 1975. *Encounter and experience: personal accounts of fieldwork*. Honolulu, Hawaii University Press.
- Borges, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília. Etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Bird, Brian. 1972. "Notes on transference: universal phenomenon and hardest part of analysis". *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 20(2): 267-301.
- Calvino, Italo. 1988. *Seis Propostas para o Próximo Milênio*. San Pablo, Companhia das Letras.
- Carrier, James. 1992a. "Occidentalism: the world turned upside-down", en *American Ethnologist*, vol. 19, nº 2: 195-212.
- . 1992b. "Book reviews of Nicholas Thomas's *Out of time and Entangled objects*", en *Man*, vol. 27, nº 2: 438-440.
- Chaves, Christine. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Clifford, James. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. The University of California Press.

- Comerford, John. 2004. *Como uma Família. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tubami. Portrait of a Moroccan*. Chicago University Press.
- DaMatta, Roberto. 1973. "O ofício de etnólogo ou como ter *anthropological blues*". Comunicação do Museu Nacional, nº 1, Rio de Janeiro.
- . 1977. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, Editora Vozes.
- . 1981. *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- . 1992. "Relativizando o interpretativismo", en Corrêa, M. y Laraia, R.B. (orgs.): *Roberto Cardoso de Oliveira. Uma homenagem*. Campinas, IFCH/Unicamp.
- Daniel, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropology of Violence*. Princeton, Princeton University Press.
- Das, Veena. 1995. *Critical Events. An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.
- Duarte, Luiz Fernando Dias. 1986. *Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*. Rio de Janeiro, Zahar Editor/CNPq.
- Dumont, Louis. 1968. "Préface", en Evans-Pritchard, E.E.: *Les Nuer*. Paris, Gallimard.
- . 1970. *Religion, politics and history in India*. Paris, Mouton.
- . 1978. "La Communauté Anthropologique l'Ideologie". *L'Homme*, vol. 18, nº 3-4: 83-110.
- . 1980. "Towards a theory of hierarchy (Poscript)", en *Homo Hierarchicus*, 3ª ed., The Chicago of University Press.
- Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*. The Johns Hopkins University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1972. *Antropologia Social*. (Seis conferências proferidas no 3º Programa da BBC, inverno de 1950). Lisboa, Edições 70.
- . 1978. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- Fernandes, Florestan. 1961. "A unidade das ciências sociais e a antropologia". *Anhembi*, vol. 44, nº 132, pp. 453-470.
- Fischer, Michael. 1985. "Da antropologia interpretativa à antropologia crítica". *Anuário Antropológico/83:55-72*.

- . 2003. *Emergent Forms of Life*. Duke University Press.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago, The University of Chicago Press.
- . 1983. "From the native's point of view", en *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books.
- . 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.
- . 1995. *After the Fact. Two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Goody, Jack. 1966. "The Prospects for Social Anthropology". *New Society*, 13 de octubre.
- Gupta, A. y J. Ferguson (eds.). 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, University of California Press.
- Hammersley, Martyn. 1990. "What's wrong with ethnography? The myth of theoretical description", en *Sociology*, vol. 24, n° 4: 597-615.
- Hastrup, Kirsten. 1992. "Out of Anthropology: the Anthropologist as an Object of Dramatic Representation". *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 3: pp. 327-345.
- Hollis, M. y Lukes, S. (orgs.). 1982. *Rationality and relativism*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Kracke, Waud. 1987. "Encounter with Other Cultures: Psychological and Epistemological Aspects", *Ethos* 15 (1): 58-81.
- Leach, Edmund. 1970. *Claude Lévi-Strauss*. Nueva York, The Viking Press.
- . 1989-1990. "Masquerade: the Presentation of the Self in Holiday Life", en *Cambridge Anthropology*, vol. 13, n° 3: pp. 47-69.
- Leach, Jerry y Leach, Edmund (orgs.). 1984. *The Kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
- . 1962. "A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia*, vol. 10, n° 1 y 2.
- Lounsbury, Floyd. 1965. Another view of the Trobriand kinship categories. *American Anthropologist*, vol. 67 (5): pp. 142-185.
- Madan, T.N. 1982. Anthropology as the mutual interpretation of cultures, en Fahim, H. (ed.): *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC, Carolina Academic Press.



- . 1994. *Pathways. Approaches to the study of society in India*. Delhi, Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1961 [1922]. *The Argonauts of the Western Pacific*. Nueva York, Doubleday.
- . 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Londres, Routledge y Kegan Paul.
- Marcus, George. 1991. "A Broad(er) Side to the Canon. Being a Partial Account of a Year of Travel among Textual Communities in the Realm of Humanities Centers and Including a Collection of Artificial Curiosities", *Cultural Anthropology*, vol. 6 (3): pp. 385-405.
- Marcus, G. 1995. "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Mauss, Marcel. 1974 [1923-24]. "Ensaio sobre a dádiva", en *Sociologia e antropologia*. Vol. II, San Pablo, EPU y Edusp.
- Maybury-Lewis, David. 1960. "The analysis of dual organizations: a methodological critique", en *Bijdragen Tot de Taal-*, vol. 116: 2-44.
- . 1965. *The savage and the innocent*. Boston, Beacon Press.
- . 1967. *Akwẽ-Shavante society*. Oxford, Oxford University Press.
- Moore, H. (ed.). 1996. *The Future of Anthropological Knowledge*. Londres, Routledge.
- Peirano, Mariza. 1973. *O simbolismo da caça em dois rituais de nominação*. Universidade de Brasília, mimeo.
- . 1981. "The anthropology of anthropology: the case of Brazil", Ph.D. diss., Harvard University. [*Série Antropologia*, nº 10, Universidade de Brasília.]
- . 1990. "Só para iniciados", *Estudos Históricos*, nº 5: 93-102.
- . 1991. "Os antropólogos e suas linhagens", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 16, año 6: 42-54.
- . 1992a. *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- . 1992b. "As árvores Ndembu: uma reanálise". Manuscrito. [Inicialmente, "The symbolism of Ndembu trees", Special Paper, Harvard University, 1977.]
- . 1996. "Onde está a antropologia?", *Mana* 3 (2): 67-102.
- . M. 1998. "When anthropology is at home: different contexts of a single discipline", *Annual Review of Anthropology*, 27: 105-28.

- . 2003. "The sins and virtues of anthropology/Pecados e virtudes da antropologia", *Série Antropologia*, 325, Universidade de Brasília.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, The University of California Press.
- . 1988. "Beyond ethnography: anthropology as nominalism", en *Cultural Anthropology*, vol. 3, nº 4: pp. 355-364.
- Rabinow, Paul. 1996. *Making PCR. A Story of Biotechnology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ramos, Alcida R. 1990. *Memórias Sanumá*. San Pablo, Marco Zero/Ed. UnB.
- Reis, Elisa P. 1990. "Reflexões sobre o *Homo Sociologicus*", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 11, vol. 4: pp. 23-33.
- Reis, Fábio Wanderley. 1991. "O tabelão e a lupa: teoria, método generalizante e idiografia no contexto brasileiro", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 16, año 6: pp. 27-42.
- Rivers, W.H.R. 1912. "General Account of Method". *Notes and Queries on Anthropology for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*. British Association for the Advancement of Science, 4ª ed., Londres.
- Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford University Press.
- Saberwal, Satish. 1982. "Uncertain transplants: anthropology and sociology in India", *Ethnos*: 36-49.
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, ASAO Special Publications nº 1, Ann Arbor. The University of Michigan Press.
- . 1989. "Comments", en *Current Anthropology*, vol. 30, nº 1: 36-37.
- Schwarz, Roberto. 1987. *Que Horas São?* San Pablo, Companhia das Letras.
- Seeger, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro, Campus.
- Sena, C. Selma. 1987. "Em favor da tradição, ou falar é fácil, fazer é que são elas", en *Série Antropologia*, nº 53, Universidade de Brasília.
- Silva, Márcio. 1995. "A casa Kabila revisitada: um exercício de antropologia lingüística", en Corrêa, M. (org.): *Três ensaios sobre a Argélia e um comentário. Textos Didáticos*, nº 16, IFCH/Unicamp.
- Spiro, Melford. 1982. *Oedipus in the Trobriands*. Chicago, The University of Chicago Press.

- Srinivas, M.N. 1973. "Itinéraires of an Indian Anthropologist", en *International Social Science Journal*, vol. 25: pp. 129-48.
- (org.). 1979. *The fieldworker and the field*. Delhi, Oxford University Press.
- Stocking Jr., George. 1974. "Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness", en Darnell, R. (ed.): *Readings in the History of Anthropology*. Nueva York, Harper and Row.
- . 1983. "The Ethnographer's Magic", en Stocking Jr., G. (ed.): *Observers Observed*. The University of Wisconsin Press.
- . 1986. "Malinowski's Encounter with Freudian Psychology", en Stocking Jr., G. (ed.): *Malinowski, Rivers, Benedict & Others*, HOA, The University of Wisconsin Press.
- Strathern, M. (ed.). 1995. *Shifting Contexts. Transformation in anthropological knowledge*. Londres, Routledge.
- Tambiah, Stanley J. 1968. "The magic power of words". *Man*, nº 3, pp. 175-208.
- . 1985. "On flying witches and flying canoes", en Tambiah, S.J.: *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press.
- Thomas, Nicholas. 1989. *Out of time: history and evolution in anthropological discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1991a. "Against ethnography". *Cultural Anthropology*, vol. 6 (3): 306-322.
- . 1991b. *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- . 1991c. "The curiosity of the gaze: imperialism and anthropological postmodernism", en *Social Analysis*, nº 30: 20-21.
- Trajano Filho, Wilson. 1987. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?", en *Anuário Antropológico/86*: 133-151.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell University Press.
- . 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- . 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Cornell University Press.
- . 1978. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolologist", en Splinder, George (ed.): *The Making of Psychological Anthropology*. University of California Press.
- Velho, Gilberto. 1978. "Observando o familiar", en Nunes, Edson (ed.): *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro. Zahar Editor.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 1988. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar & Anpocs.
- . 1990. "O campo na selva, visto da praia". XIV Encontro Anual da ANPOCS, 22-26 de outubro, Caxambí, MG.
- . 1993. "O campo na selva, visto da praia", en *Estudos Históricos*, nº 10: pp. 170-199.
- Winch, Peter. 1970. "Understanding in primitive society", en Wilson, B. (org.): *Rationality*. Londres, Blackwell.