

Visiones nativas y foráneas o el verdadero objeto de la etnografía: reflexiones en torno al conocimiento del «patrimonio etnográfico» de Castilla y León

Luis Díaz G. Viana

1. Desencuentros en un mismo camino: etnógrafos nativos y antropólogos extranjeros en España

«Hace algunos años excelentes obras colectivas pusieron de relieve, por un lado, el movimiento mediante el que la etnología francesa se había liberado de los estudios folcloristas y, por otro, se había desembarazado de las zonas rurales y campesinas en que se había acantonado en un principio. De ese modo, estas obras contribuyeron, más o menos explícitamente, a plantear de nuevo una pregunta fundamental: ¿qué es la antropología y cuál es su objeto? Sería posible plantear la pregunta de otra forma, anticipando una parte de la respuesta y proponiendo otra pregunta: ¿qué es el otro?».

Marc Augé

El sentido de los otros.
Actualidad de la antropología
 (Barcelona: Paidós, 1996)

A pesar de que, en varias ocasiones, me he ocupado –ya– de historiar el devenir de los trabajos que (en el más amplio sentido) tenían que ver con la etnografía en Castilla y León, debo declarar que no había osado opinar, sino de manera intencionalmente leve, sobre las obras de este tipo que –durante las últimas décadas– han ido publicándose.

Intuía una gran dificultad al tener que hacerlo e, incluso, me asaltaba cierto pudor al pensar que yo mismo iba a tener que ubicarme en tan complejo panorama de folklores, folklorismos, etnografía (pretendidamente pura o «a secas»), etnologías, antropologías y toda clase de literaturas más o menos etnográficas.

Lo primero que sorprende al asomarnos a este abismo de producciones variopintas y, a menudo, enfrentadas entre sí por sus planteamientos tan divergentes, es la ignorancia –si no el desprecio– que unos autores parecen tener respecto a otros; como si se diera por sentado que el encuentro no sólo resultaría

poco gratificante, sino también enteramente inútil.

De esta manera, la aproximación entre las especies más extremadas de «unos» y de «otros», parecía a todas luces una cosa inconcebible, algo así como un diálogo de sordos. Pues casi nada tendrían que contarse —o estarían dispuestos a escuchar— esos etnógrafos o folkloristas que se decían a sí mismos «sin teorías» (e incluso llevaban a gala prescindir de ellas) y los antropólogos extranjeros que vinieron a pueblos castellanos, sobre todo a partir de los años 60, a realizar su trabajo de campo para poner a prueba —precisamente— la transculturalidad de ciertos planteamientos teóricos sobre el campesinado.

La incomunicación entre ambos fue por estas tierras de Castilla más radical que en otras áreas de España y, además, puede decirse que lo sigue siendo en la actualidad. Los que antaño se autodenominaban (casi arrogantemente) folkloristas han abandonado, no sin cierta vergüenza, en todo el país, tal apelativo para pasar a llamarse «etnógrafos» sin más —y hasta se definen profesionalmente como antropólogos en ciertas instancias cuando así conviene—, pero siguen pensando lo mismo. Sus planteamientos —pretendidamente «ateóricos»— y sus métodos de recogida de materiales apenas han cambiado.

Sin embargo —y cada vez más—, los folkloristas-etnógrafos y los etnógrafos-antropólogos foráneos o aquéllos a quienes se sitúa en su misma línea de investigación etnográfica (aun siendo nativos), han terminado en ocasiones haciendo su trabajo de campo sobre la misma zona, el mismo pueblo y hasta, en algún caso, dialogando con los mismos «informantes». Se da entonces la paradoja de que antropólogos y folkloristas lleguen a hablar con iguales interlocutores mas sean incapaces de dialogar entre sí.

El desdén de los antropólogos anglosajones, de otro lado, hacia la bibliografía española de carácter etnográfico ha resultado casi proverbial y varios etnógrafos nativos (que sí se definen como antropólogos) levantaron sus quejas y lamentos —reiteradamente— por un olvido que dura demasiado para ser fortuito.

Ya Julio Caro Baroja se había visto obligado a ubicarse y reubicarse él mismo entre folklore, historia, etnología o antropología en

repetidas ocasiones, hasta el punto de llegar a negar (harto quizá de tener que dar tanta explicación en semejante galimatías de calificativos) la identidad que —justamente— más podía corresponderle: «...porque no soy antropólogo profesional ni he pretendido serlo nunca»¹.

Como Caro no hacía más valoraciones entre las diversas clases de etnógrafo que las del rigor o competencia de cada uno y las denominaciones al respecto debían de parecerle coyunturales y equívocas, hay que aclarar que —no obstante— afirmó, al menos tantas veces como la negó, su propia condición de antropólogo. Consciente de tal complejidad terminológica y de la simplista descalificación de todo lo que pudiera sonar a folklore, Caro Baroja se quejaría también acerca de ese desconocimiento —o menoscabo— garrafal por parte de los antropólogos de fuera (y de dentro) a propósito de nuestra bibliografía folklórica y etnográfica:

«En la península ibérica, contra lo que comúnmente se cree, ha habido muchos folkloristas. En cambio, son contados los etnólogos. Con frecuencia se oye decir en medios intelectuales que sobre tal o cual tema no hay escrito nada, que en España casi todo está por hacer; al hablar de folklore se asegura esto más de lo que debiera»².

Sólo un comentario acerca de esta impecable afirmación de Caro: que —a menudo— han sido los propios folkloristas o etnógrafos peninsulares quienes han dicho o pensado igual y de ahí que en España la práctica del folklore lleve más de un siglo naciendo y muriendo, agonizando o reinventándose. Bajo la denominación de folklore se acumulan y ofertan muchas otras cosas que «un orden concreto de investigaciones etnológicas e históricas» como Caro Baroja reclamaba. Podría decirse que el folklore, aquí, es —generalmente— todas esas otras cosas que Caro no hubiera considerado como tal.

Él mismo se ocupó de la etnografía de Castilla y León en varias ocasiones e —incluso— recopiló con un significativo título, *Del viejo folklore castellano*, sus trabajos dispersos sobre este tema. No se avergonzaba Caro Baroja de hablar de folklore o de ser tenido por folklorista y etnólogo ni le importaba abando-

nar el calificativo de antropólogo si es que otros se empeñaban en excluirle del gremio. Y no por darles la razón sino para mejor escamotearles sus pobres argumentos. Era, en cierto modo, o así lo pienso yo, una estrategia de «tierra quemada» en la selva de las palabras.

El caso es que, más allá de distinciones terminológicas, conceptuales o de historia disciplinar entre folklore y antropología —y más concretamente entre los diversos tipos de folklore y de antropología— hemos de preguntarnos por los motivos que mueven a antropólogos y folkloristas a aproximarse a un mismo lugar o área. Y tendremos que precisar qué es lo que —verdaderamente— les diferencia.

Tienen, desde luego, distintas formas de trabajar, pero ambos se esfuerzan en acumular, primeramente, datos sobre lo «otro». Los primeros amontonarán información en torno a lo «extraño» que intentan hacer «propio» y, así, el antropólogo no español podrá hablar de la aldea castellana que estudió como de «su pueblo». Los segundos archivarán y catalogarán rarezas sobre lo «propio», de modo que lleguen a volverlo «extraño» en su proceso «exotizador» de los campesinos y de lo más «típico» y «curioso» entre ellos.

Éstos parecen buscar fuentes para la sed de identidad en sus exotismos cercanos y los otros pretexto para lo exótico, alimento lejano con que saciar el hambre de alteridad y de lo primitivo que, al parecer, sienten los hombres «más civilizados».

2. Una revisión de la trayectoria reciente de etnografía, folklore y antropología en Castilla y León

«...Y, como ellas estaban cautivadas por esa adoración romántica por el campo, la curiosidad de lo rústico, la pretensión de lo simple, llenas de ese entusiasmo de las burguesas que engañan el aburrimiento queriendo aceptar la novedad, lo diferente, sin adaptarsele, reclutaban a toda la gente, exigían, estorbaban observando en las cuadras a las vacas de raza turina, obsequiando

con golosinas a los desfaldonados chiquillos del lugar, y con lengua de buey que reventaba a los conejos».

Agustina Bessa Luis

La sibila

(Madrid: Alfaguara, 1981)

A menudo el método de recogida se convertirá para los folkloristas y etnógrafos en un fin en sí mismo, de modo que la obtención de materiales pase a ocupar el primer plano de sus actividades: así, la recolección de «textos orales» o «imágenes etnográficas» han recibido —explícitamente— una denominación tan elocuente como la de «caza», sin ningún rebozo por parte de quienes la utilizaban³.

Como ya he apuntado en algún otro trabajo⁴, el vicio de reducir la etnografía a la práctica recolectora conduce a «folklorismos» o «antropologismos», posiciones tan alejadas del folklore como de la antropología, y la realidad de este fenómeno resulta fundamental para comprender el panorama etnográfico español en toda su complejidad.

No basta con agrupar nuestras etnografías por áreas geográficas en torno a un «discurso folklórico» y otro «antropológico» como en ocasiones se ha hecho⁵, pues hace falta entender que en ambos discursos cabe una perversión de los modelos metodológicos conducente al mero coleccionismo de datos.

No podemos soslayar, en este sentido, que uno de los grandes problemas de todas las antropologías es la dificultad de combinar acertadamente los datos y la interpretación; cómo conseguir un feliz ensamblaje o sutura entre las observaciones de campo y el *corpus teórico*.

Volviendo a los trabajos publicados en los últimos 50 años sobre la etnografía de Castilla y León nos encontramos, sobre todo, con las obras —abundantísimas— de los etnógrafos o folkloristas locales y provinciales a los que ya he hecho mención y, en mucha menor cuantía, con una serie de monografías académicas debidas, salvo en el caso de Arguedas o una incursión de Esteva Fabregat, a autores ingleses y norteamericanos como Kenny, Aceves, Tax Freeman, Brandes, Behar, Kavanagh o Arnhold⁶. Estas últimas producciones responden, en general, al patrón ya clásico de «estudio de comunidad», si bien Arguedas y Esteva

adoptan un enfoque algo más amplio al ocuparse de una comarca zamorana –por cierto, la misma– como es la de Sayago ⁷.

Los folkloristas de que he hablado –no todos los folkloristas– tienen, por lo común, como objeto de su labor algún tema concreto de la cultura que ellos consideran «tradicional» (ya se trate de canciones, danzas, fiestas o artesanía) y casi siempre intentan abarcar un espacio superior al comarcal, sea éste el de la provincia, el de la región o el de todo el Estado español. Ha sido precisamente lo habitual en el folklore europeo desde sus orígenes poner de manifiesto –a través de tales recopilaciones temáticas– las diferencias, singularidades y, en definitiva, la identidad de lo «propio» en sus distintos niveles.

Son menos quienes siguen recogiendo materiales sólo locales y si lo hacen no es con un enfoque holístico; los «folkloristas de su pueblo», marginales y tenidos como meros aficionados incluso desde una disciplina tan marginal y amateur como es el propio folklore en España, suelen también dedicarse al acopio de determinado tipo de tradiciones a las que no se conecta con el conjunto de la realidad social y cultural de la comunidad sobre la que trabajan.

Como los antropólogos extranjeros, que hicieron sus «estudios de comunidad» en pequeños pueblos apartados de carácter marcadamente rural, la mayoría de los folkloristas han realizado sus pesquisas en poblaciones campesinas y nada más de forma muy tangencial se ocuparon –y ocupan– de tradiciones urbanas. Habrían de pasar igualmente muchos años hasta que antropólogos españoles, como María Cátedra, centrara su trabajo de campo en una ciudad castellana –la de Ávila–, si bien ya Susan Tax Freeman había analizado algunos aspectos de otra minúscula capital de provincia, Soria ⁸.

De hecho, y como señalan algunos autores ⁹, el tipo de pequeña comunidad por el que generalmente se interesaron antropólogos y folkloristas en Castilla y León puede haber condicionado la visión idílica –de pueblos igualitarios y con un alto sentido de la solidaridad– que se forjó de las comunidades de la región respecto a otras áreas como Andalucía, en donde las poblaciones estudiadas correspondían a una escala muy superior (en lo que atañe al número de habitantes) presentando, por ello, una estratificación social más clara.

Por otra parte, los antropólogos «nativos» –castellanos estudiando a *castellanos*– que hemos trabajado sobre Castilla y León coincidimos aparentemente con los folkloristas en utilizar una aproximación temática –a aspectos de la «cultura popular» como el de los rituales o la literatura oral– e incluso en abordar las escalas espaciales de la comarca y la región tanto o más que la del pueblo.

No olvidemos que el «estudio de comunidad» clásico ha entrado en cierto declive también en los últimos años, al ser puestas en entredicho la conveniencia y validez de afrontar el análisis de una comunidad campesina como mundo total y aislado. Tal crítica cobra mayor consistencia, sobre todo, cuando tratamos con poblaciones como las del Mediterráneo europeo en que la interinfluencia de ciudad y campo, así como de la memoria oral y de la escrita, ha sido dinámica e innegable durante siglos.

Además, el enfoque desde una manifestación específica de la cultura que se considera «popular» sirve al antropólogo nativo de estrategia metodológica, pues –como si manejara el objetivo de una cámara– puede ir ampliando y profundizando la visión de los aspectos globales de una comunidad o de una región a partir de un segmento concreto de su cultura.

Su preocupación por la identidad de su región, de otra parte, suele –y debe ser– a diferencia de los folkloristas, desapasionada y distante. Si en el folklorismo la reivindicación o exaltación de lo autóctono se convierte en el fin, sumándose a menudo estos folkloristas o etnógrafos sin apellido antropológico a la fabricación de lo que Dorson llamó «fakelore» ¹⁰, los antropólogos habrán de considerar como objeto de su estudio –según anunciaba Dundes– tanto al folklore como al «fakelore» en cuanto a invenciones o reinventaciones de la «tradicción» ¹¹.

Su finalidad, en todo caso, no es inventar identidades, sino analizar cómo se gesta esa invención. Es decir, averiguar cómo se produce, en su tierra o en otras, el proceso de construcción de las identidades a través de la manipulación de la tradición y de la historia ¹².

Los antropólogos nativos que, con frecuencia, viven «en» la zona que estudian o próximos a ella no pueden precisar cuál es el tiempo de su labor como etnógrafos –para el antropólogo foráneo está claro que su queha-

cer etnográfico se corresponde con el período de un año o a los sumo dos que pasa en «su» pueblo haciendo trabajo de campo— y, por el mismo motivo, no pueden pasarse los días haciendo preguntas (que a sus paisanos les resultarían excesivamente obvias) como si fueran unos extranjeros que acaban de llegar.

La antropología, como ha señalado a este respecto Honorio M. Velasco, puede resultar para el nativo que es interrogado —o lee textos— sobre su propia cultura como una disciplina «devastadora de obviedades»¹³.

Esa actitud que puede ser interpretada como ingenuidad y torpeza, hasta el punto de producir en algunos pueblos un desternillante folklórico en torno a la extravagancia del antropólogo que les estudiaba¹⁴, es admisible en el extranjero, pero no en el que habla la misma lengua y ha nacido por allí cerca. En este sentido, y como bien saben los antropólogos que han trabajado en España, el acercarse al posible informante preguntando sobre ese saber común o folklórico de una comunidad facilita mucho las cosas.

La necesidad antropológica de «interrogar» —que puede dar la impresión de «extraña manía»— no parece, así, una intromisión en la vida particular, sino que es casi un reconocimiento o una valoración implícita de lo que el individuo sabe porque lo aprendió de sus padres y vecinos.

Otra diferencia importante que se podría señalar entre el tipo de folclorista y de antropólogo a los que me estoy refiriendo es la del modelo de investigación en el campo y la duración de la misma. Mientras que los antropólogos primeros en realizar su trabajo de campo en Castilla —todos ellos procedentes de fuera de España— permanecían durante un espacio de tiempo corto pero continuado (como ya apunté anteriormente) en el pueblo elegido, los folcloristas —por supuesto «nativos»— efectuaban encuestas fugaces pero repetidas en localidades de su entorno, a veces a lo largo de toda su vida.

El antropólogo inicial que vino por estas tierras a partir de los años 60, pretendía estudiar un pueblo en su conjunto, aunque por apartados, de acuerdo con los manuales de uso en su universidad de origen en aquel momento, ya que la finalidad de su trabajo de campo era convertirse en tesis doctoral mínimamente «ortodoxa».

En ese esquema no debía faltar otra intención más ambiciosa: la de confirmar o discutir alguna teoría general sobre los pueblos del mediterráneo cuya antropología empezaba a desarrollarse entonces, después de la publicación —en 1954— del libro de Julian A. Pitt-Rivers¹⁵.

No sólo lo que preguntaban a sus informantes era distinto de lo que indagaban los folcloristas —casi siempre volcados en indagar sobre un *item* concreto del «saber tradicional»—, sino que la elección de los informantes también resultaba diversa, pues no se reducían a preguntar a los más viejos (y, sobre todo, a las «viejecitas») con buena memoria del lugar como hacían algunos de aquéllos.

El pueblo tendía a ser visto y entendido —inicialmente— como una unidad aislada no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, aunque fueran dándose, con los años, cada vez más excepciones a esta clase de enfoque. La escasa presencia y casi negación de la historia por parte de estos primeros antropólogos anglosajones —que tanto habría de irritar a quien como Caro Baroja se formó en los estudios históricos del folklórico— no era en realidad ignorancia (aunque en ocasiones también), ni olvido casual, sino una verdadera cuestión de método. Así lo señalaría, con rotunda claridad, E. E. Evans Pritchard en su prólogo a la obra de Pitt-Rivers:

*«El doctor Pitt-Rivers deja claro que este informe sobre un pueblo andaluz es un informe antropológico. No está basado primariamente en documentos, aunque hayan sido utilizados, sino en la observación directa. La gente de la que habla es gente real y no figuras tomadas de páginas impresas o números de tablas estadísticas (...) Su estudio es por lo tanto antropológico porque lo que constituye un estudio antropológico no es ni dónde ni entre qué tipo de gente se haga, sino qué está siendo estudiado y cómo. Lo que se está estudiando es un complejo conjunto de relaciones interpersonales y el método para estudiarlo es llegar a conocer bien a las personas involucradas y ver y oír lo que ellos hacen o dicen»*¹⁶.

Las palabras de Evans Pritchard, a pesar de estar escritas hace más de cuarenta años para

abrir el trabajo de Pitt-Rivers sobre un pueblo andaluz, no pierden su validez ni su facultad iluminadora cuando volvemos la mirada a las obras pioneras que, algo más tarde, antropólogos británicos y norteamericanos realizarían en pueblos de la vieja Castilla. Conviene matizar, por cierto, siquiera brevemente, que la adscripción de unos y otros a las «escuelas» o –mejor– tradiciones antropológicas británica y norteamericana no coincidirá siempre con la nacionalidad de origen ¹⁷.

En lo que sí coinciden los trabajos más tempranos es en ese aspecto –para mí enormemente relevante– de soslayar la existencia de la historia y la literatura españolas a la hora de encarar sus investigaciones. En esto se diferencian también los antropólogos y folkloristas que han trabajado en nuestra región. No sólo en su distinta manera de afrontar el espacio –como ya queda dicho–, sino igualmente en su forma de concebir el tiempo.

3. El enfoque objetualista de la etnografía y la recolección del «patrimonio etnográfico»: la apoteosis del «nosotros»

«Al lado de la tienda de lanas hay un anticuario. En este momento tienen una cuna en el escaparate. Si tuviera la mía, la vendería. Una vez entré y pregunté el precio de una banqueta de ordeñar. Adivina por cuánto las venden. Si cuestan tanto, les dije ¿cuánto valgo yo? Me podrían vender parte por parte. Podrían pedir diez mil francos por una mano ordeñadora. Podrían pedir cincuenta mil por un brazo. ¿Cuánto podrían sacarle, les pregunté, al trasero de una verdadera campesina?».

John Berger
Puerca tierra
(Madrid: Alfaguara, 1989)

Los folkloristas han participado con los historiadores de una visión continuista de la identidad según la cual quienes pueblan un territorio son los descendientes y herederos

culturales de aquellos que lo ocuparon *in illo tempore*. De acuerdo con este supuesto seguiríamos siendo «los mismos» aunque no seamos en todo «iguales» a los que nos antecedieron hace miles de años. En el siglo XIX se llegó a pensar, además, que algún tipo de carácter o «esencia» de ese pueblo-nación se había mantenido a lo largo de los siglos.

En este sentido, puede decirse que el folklore surgió como auxiliar de cierta manera de entender la historia para venir a probar –desde las supervivencias del pasado en las tradiciones populares– que ese hilo de continuidad parecía haberse producido en muchos casos.

El folklore pasó así a convertirse tanto en mirada interesada sobre el ayer –a la búsqueda siempre de identidades lejanas y casi ignotas– como en un elemento activador de la conciencia identitaria dentro de los proyectos de construcción o reconstrucción nacional: el «fakelore» a menudo sustituiría al «folklore» o derivaría de él en ese proceso ¹⁸. Y, como los historiadores, los folkloristas se valdrían con frecuencia de documentos y no sólo de la «tradición oral» de los más viejos (con ser ésta su fuente preferida) para alcanzar sus propósitos.

Desde la historia ha tenido lugar una revisión de tal enfoque al producirse una paulatina antropologización del objeto de estudio: los individuos que vivían en lo que actualmente son España o Francia ya no son vistos rotundamente como «nosotros» en otra época, sino que tienden a ser considerados más bien como un «otro» temporal que ocupó nuestro mismo espacio. Por otro lado, desde el folklore provincial y regionalista más común en Europa, tal revisión no se ha dado todavía y puede que ni siquiera interese a sus protagonistas que se produzca.

Porque no cabe duda de que esa concepción patrimonialista de la historia y la cultura que la antropología actual no tiene, sí lo ha conservado el folklore europeo en un alto grado. Es más, vive o sobrevive en gran medida para –y «de»– exaltar ese sentido de patrimonio. Otra aplicación importante que confieren muchos folkloristas a su quehacer es la de actuar como «mediadores» entre la supuesta «cultura tradicional» del medio rural y la «hegemónica» o «gran cultura» de las ciudades.

Ese trasiego de los «frutos del campo» hasta el ámbito urbano en que ellos «venden su producto» es igualmente algo que tiene que ver

con la recuperación de la propia cultura, incluso si lo rural nos es presentado como modelo alternativo de sociedad, pues se presupone que los campesinos han guardado en su arcaísmo las esencias del pasado y el carácter de la nación.

De ahí que el espacio que le quede al antropólogo –aun si es nativo y realiza trabajos de ámbito regional– en muchas zonas de España sea, desde el punto de vista de la proyección social y el apoyo de las instituciones, bastante reducido: el campo de los estudios sociales es acaparado mayoritariamente por la sociología, que provee a quienes poseen el control sobre las decisiones políticas de informes considerados como «útiles» para el futuro del país, pero también –y sobre todo– para su propio futuro en cuanto a líderes sociales.

De otro lado, los folklorismos continúan facilitando recopilaciones de un pueblo anónimo al que tampoco se quiere conocer más. Basta con aportar materiales que pongan de manifiesto lo «especiales» y «grandes» que somos y hemos sido.

Quizá radique en todo ello la causa de que la antropología en España haya venido a sustituir al folklore en amplias áreas geográficas, tal como ha sido señalado por Esteva Fabregat¹⁹, hasta terminar cubriendo la misma demanda de singularidad. Lo que más a menudo ha ocurrido, sin embargo, es que la antropología más o menos «académica» –ejercida desde las universidades– y el folklore practicado por toda clase de «etnógrafos» no titulados compartan o se disputen las escasas becas y subvenciones financiadas por la administración fuera del ámbito universitario.

Sin duda que hay otras razones que pueden explicarnos el hecho de que la antropología española siga basándose fundamentalmente en trabajos hechos, *part time*, por antropólogos de aquí sobre la «propia cultura»: entre ellas, la falta de una infraestructura académica que no ya facilite, sino que al menos permita al etnógrafo pasar largos períodos de tiempo en otro país haciendo su trabajo de campo; la escasa –o, mejor, escasamente valorada– tradición etnológica de tipo colonial; la influencia no reconocida, pero aún presente, de una tradición folklorística con cierto nivel teórico en su época que ha sido formalmente menospreciada por los portavoces de la antropología oficial.

El resultado de esta ruptura (en el fondo ficción) entre la tradición etnográfica española de sesgo folklórico y la etnografía «de importación» instalada en las universidades ha sido, por un lado, la implantación de una antropología con demasiados «demonios» internos, con complejo de inferioridad respecto a sus modelos foráneos y con un ínfimo –además de confuso– grado de repercusión social. Y, de otra parte, la persistencia de un folklorismo terminal y orgulloso de su falta de anclaje teórico en los problemas generales de la antropología contemporánea.

Julio Caro Baroja, que siempre negó, con su propio ejemplo, la necesidad de esa separación entre tradiciones etnográficas constituye una de las honrosas excepciones a esta situación. «Demasiado antiguo y demasiado moderno», como bien lo ha definido Manuel Gutiérrez Estévez²⁰, Caro superó a su manera la contradicción sólo aparente de que la «nueva antropología» española continuara –como la etnografía folklórica– ocupándose prioritariamente del estudio de «nosotros mismos».

Davyd Greenwood ha revelado la falacia de este problema –que algunos antropólogos españoles arrastran como un estigma ardiente– al señalar que la antropología ha sido siempre, en el fondo, no únicamente el estudio de los «otros», sino también de «nosotros»²¹. De este asunto, central en todas las antropologías, trataré con detenimiento más adelante.

Regresando a los trabajos etnográficos realizados sobre Castilla y León hay que constatar que las publicaciones de los antropólogos extranjeros han quedado –al no ser traducidos ni, en consecuencia, conocidos por el público de aquí– en el limbo de la ignorancia.

Los folkloristas han abastecido la necesidad identitaria y patrimonialista que, en el caso de esta región tampoco ha sido arrojada con demasiada convicción ni generosidad por las instituciones, mientras la «autoridad» en lo que atañe a definir o disertar sobre lo castellano –y cómo los castellanos «son»– se sigue traspasando, curiosamente, a algunos escritores de ficción. Éstos casi siempre se limitan a recurrir a sus propias obras como fuente para la argumentación antropológica que, por lo general, se queda en especulación literaria y noventayochista sobre el «carácter» castellano y la significación histórica de Castilla –pues León permanece en un borroso segundo plano

muy del gusto de los políticos que hasta ahora han gobernado la Comunidad Autónoma—.

Se da por sentado que el patrimonio etnográfico no es «toda la cultura» de la región, sino los aspectos más típicos de la misma, con lo que el enfoque objetualista de la mayor parte de los folkloristas actuales encuentran en la publicación de saberes populares y autóctonos o en la exposición de «piezas raras» algún cauce para sus labores recolectoras.

Por lo común, sin demasiado apoyo institucional, como he expuesto, dado que son tenidos como «aficionados» más que como profesionales, y en general sus aportaciones (a veces documentalmente valiosas) permanecen en un plano de «autoridad» algo inferior respecto a lo que puedan decir sobre la región historiadores o literatos.

4. La voz «airada» del nativo o la discusión sobre la legitimidad de quienes «escriben» la cultura

«...intentando estudiar a los otros en mí mismo me digo que en el lazo con la tierra hay mucho del amor por la familia».

Gerard de Nerval
Promenades y souvenirs
(1855)

Aceves ha relatado cómo en sus últimos encuentros con Michael Kenny apreció en éste cierto pesar porque «a medida que la antropología social se había desarrollado en España los más jóvenes le miraban —a él y a otros antropólogos extranjeros— como autores de un trabajo irrelevante o, en el peor de los casos, como explotadores de su propia cultura»²². Y menciona Aceves también la crítica que algunos investigadores españoles de más edad habían hecho de la obra de Kenny²³.

Creo que esa actitud de menospreciar o ignorar la labor de este antropólogo —que Aceves comenta— refleja, en efecto, una tendencia de los últimos años que llegó a generalizarse bastante en España. (En Castilla y León no había apenas entonces, para bien o para mal,

antropólogos que pudieran hacerse partícipes de la «crítica», aunque la ignorancia, por ello, de los trabajos de Kenny y otros era casi absoluta). No sólo se dio esa reacción en nuestro país: el problema de la cualificación e incluso la «legitimidad» de los antropólogos nativos y foráneos ha sido discutida —con mayor o menor altura— fuera de nuestro ámbito por unos y otros.

En este sentido, trabajos como los de Kirsten Hastrup²⁴ o Jane M. Bachnik²⁵ ilustran muy bien el debate en torno a las visiones y objetividad de los antropólogos según procedan o no de la nación en que ejercitan su oficio. Phillis Pease Chock ha introducido en la discusión otro nivel interesante, el de la ironía, en el estudio de campos como el de la etnicidad y el humor popular plasmado en chistes étnicos en torno a ella, ya que —a su parecer— la captación de esa dimensión irónica sólo estaría al alcance del etnógrafo nativo²⁶.

Clifford Geertz escribió en una ocasión que el análisis de la propia cultura se encuentra en el peligro de «producir una etnografía de la bruja como sería escrita por una bruja»²⁷. Caro Baroja, por el contrario, ponía en duda el principio según el cual un nativo no puede ver su sociedad con la claridad de un «forastero científico»²⁸. Y aseguraba:

«Tanto valdría decir que un inglés escribiría mejores novelas de tema hispánico que un español o que un norteamericano pintaría más exactamente ciertos sectores de la sociedad parisién de comienzos del siglo XX que como lo hizo Proust. En el nativo puede haber ciertos amaneramientos, clichés, estereotipos, tendencias a dar como buenas ciertas vulgaridades. En el foráneo también. La mitad de las tonterías que se han dicho sobre España y el alma española las han dicho españoles. La otra mitad, extranjeros»²⁹.

Entre una y otra argumentación —las dos hábiles e inteligentes— caben sin duda muchas posturas y matizaciones. Ha escrito, por ejemplo, Marc Augé:

«En Europa, y especialmente en Francia, se ha planteado desde hace tiempo la posibilidad de hacer etnología “en el propio país” al igual que se ha

hecho "en el del otro". Estas expresiones que se hacen eco de los debates sobre la etnología del prójimo o sobre las relaciones entre el otro y el semejante plantean algunas observaciones. La primera de ellas es que, si se postula que la etnología es posible en el propio país y en el otro, se relativiza la diferencia entre ese "sí mismo" y ese "otro" ³⁰.

Otras observaciones podrían hacerse en relación con cómo se mira «lo otro». Quizá las culturas no sean exactamente «textos» que el antropólogo interpreta y lee como se ha dicho –y repetido– desde que Geertz así lo formula con frase brillante pero ambigua. Habría que precisar que los textos los fija el etnógrafo sobre lo que oye y ve en esas culturas, de manera que esos «textos» son, en general, los «autógrafos orales» –por decirlo en la terminología de la oralidad acuñada por Lord ³¹– que los antropólogos toman en su observación directa de una sociedad. Pues en la etnografía –a causa de la metodología del trabajo de campo– no sólo se produce una traducción de una cultura a otra, sino previamente una transcripción (a menudo «traducción» también) de lo oral a lo escrito que condiciona el juego de traducciones posteriores.

Lo que sabemos de las culturas –a través de lo que los antropólogos escriben– son los «textos», y no las culturas en sí. Por ello las culturas pueden generar textos divergentes e incluso opuestos de acuerdo con las visiones de cada etnógrafo. No en cuanto a posibles «meta-textos», sino como textos de primera mano. Las culturas se convierten en textos escritos y de ahí que el antropólogo sea «autor» ³², porque lo es –inevitablemente– de sus interpretaciones sobre tal o cual cultura, desde que selecciona y transcribe las respuestas a lo que pregunta hasta que organiza y redacta su monografía.

Lo verdaderamente rechazable del folklorismo –y no del folklore en cuanto rama de la antropología que se centraría en el estudio de la cultura popular– es que pretende actuar al margen de cualquier planteamiento teórico, como si el «pueblo» hablara directamente desde sus recopilaciones, cuando el trabajo de campo etnográfico –siempre– exige y pone a prueba una teoría sobre la cultura. A quién se pregunta, qué se pregunta, cómo y en donde,

resultan ser en todo caso una aplicación de supuestos teóricos y el folklorismo, por supuesto, los tiene, pero ni los confiesa ni los discute; hace que los ignora como si fueran especulativos e innecesarios.

La antropología es fundamentalmente reflexión teórica o no es nada, más que almacenamiento casi ininteligible de datos al servicio de propósitos pedestres –como termina sucediendo en el caso de los folklorismos–. Creo que esa es la diferencia fundamental –y que debe importarnos– entre unos y otros trabajadores de campo, entre etnógrafos y pseudo-etnógrafos, no las disquisiciones que puedan hacerse en torno a lo que es folklore o lo que es antropología.

La práctica etnográfica lleva implícita una comparación entre «ellos» y nosotros» y más difícilmente (aunque ese fuera el primer propósito de la etnología) entre «ellos» y «ellos». Si consideramos a las culturas como «textos» tendríamos que entenderlas como textos abiertos o a la manera de esas composiciones que los oralistas denominan precisamente como «no-textos» ³³.

En antropología una cultura no puede contarse en sus propios términos, del mismo modo que en historia una época no se cuenta a sí misma: para que haya antropología y haya historia se precisa siempre el elemento de comparación, el de nuestra cultura –en el caso del antropólogo– y el de «nuestro tiempo» –en el caso del historiador–. Aunque, sólo a modo de ejemplo clarificador, se hable de «nuestra cultura» y de «nuestro tiempo», el factor comparativo está presente en cada momento y es –además– indispensable para el que lo escribe y para el que lo lee. Porque leemos sobre otras culturas desde la propia y sobre otras épocas desde la nuestra.

5. Un juego de transferencias: sujeto, objeto y método de la etnografía

«Continuamente siento que fui otro, que sentí otro, que pensé otro. Aquello a lo que asisto es un espectáculo con otro escenario y aquello a lo que asisto soy yo».

Fernando PESSOA
Diario
(1905)

El etnógrafo debe persuadirnos de que «estuvo allí» no sólo porque en ello base parte de su «autoridad» científica: ha tenido que estar allí para poner a prueba lo que creía saber del mundo desde su cultura. En esa posición uno se hace preguntas que de otro modo probablemente no se haría y esas son las preguntas que transmite a sus lectores: las preguntas específicas de la antropología.

También se viene enfatizando que la etnografía es, sobre todo, una disciplina dialógica, pero habría que matizar que no lo es —en sentido estricto— pues el diálogo está, por decirlo llanamente, «trucado» o (si se prefiere) «viciado» de modo inevitable. No es el diálogo de dos hablantes que se hallan en el mismo plano (aunque pudiera parecerlo así durante el trabajo de campo). El diálogo es escrito, seleccionado, reinventado —ya que debe «evocar» la situación que se produjo— y, finalmente, colocado en un determinado orden de argumentación por el etnógrafo.

En antropología el *objeto* es «el otro» o «los otros», y el *sujeto* «uno mismo» o «nosotros mismos». De manera que, en realidad, el antropólogo es su propio sujeto haciendo referencia de sí o de su cultura mediante el objeto que son los «otros» o las otras culturas. Colocar las palabras de los informantes, darles la capacidad de hablar es, en efecto, una decisión de «autor».

Este juego de espejos y de diálogos reconstruidos es la sustancia del trabajo antropológico, más que el método preferentemente practicado por los antropólogos, el mitificado «trabajo de campo», que constituye más que nada una técnica o un conjunto de técnicas (no sé si la mejor, pero desde luego no la única) para interrogar e interrogarse. El «otro» puede ser otro en el espacio, aunque esté en «la puerta de al lado», u otro en el tiempo, pues de lo que se trata es de escribir un diálogo sobre la alteridad que diga algo importante sobre —o para— nosotros mismos.

De forma que, sí, el trabajo de campo es necesario a la antropología como resorte privilegiado que nos hace preguntarnos ciertas cosas trascendentales (como dónde empieza y termina lo particular y lo universal), pero no es la única manera de hacer antropología.

El diálogo que reconstruimos puede resultar igual de interesante —aunque por fuerza resulte distinto— si el etnógrafo es foráneo o es nativo,

puesto que cambiará con ello el grado de alteridad. Lo que no debe hacerse, porque sencillamente no resulta posible, es borrarse como sujeto del encuentro, pretender que el pueblo o la cultura hablan por sí solos y la ciencia cataloga y ordena los datos de manera aséptica. Porque el etnógrafo, como sujeto, permanecerá ahí. Y es preferible ser consciente de ello que ocultarse ficticiamente. Mejor saber que el diálogo está infectado de nosotros, que la tradición, el pueblo, o lo exótico también son «inventos» nuestros.

Importará mucho en todo este diálogo retocado, en este juego trascendente que es la antropología, indagar cuándo, dónde y por qué empieza el otro a ser «otro». En qué nos basamos para identificarle como tal. Y es que ¿realmente el nativo estudia «su» cultura? No cabe duda de que la tradición cultural de un pueblo de Salamanca puede estar más cerca de la cultura de un antropólogo salmantino que de la cultura de un antropólogo de California. Pero ambos tienen cosas en común que no comparten, sin embargo, con los habitantes de ese mismo pueblo.

Se ha dicho que los etnógrafos tienden a estudiar culturas lo suficientemente distantes pero no tan divergentes con la suya que no puedan reducirlas a cierto esquema comparativo. Lo que está claro es que, generalmente, los folkloristas castellanos no estudian a otros folkloristas castellanos ni los profesores de antropología de California a otros profesores de antropología. Y, sin embargo, de manera indirecta puede que lo estén haciendo, pues sí que hablan —y además muy especialmente— para ellos. Son —por extensión— también sujetos, pero no objetos, de la comparación a que antes me refería.

El etnógrafo habría de averiguar por qué elige —de verdad— como «otros» a los que elige, al margen de las razones convencionales que pueda darse, ya que sin duda ello le revelará aspectos fundamentales de sí mismo y de su trabajo.

NOTAS

¹ Julio Caro Baroja, en Enrique Luque Baena, *Estudio antropológico social de un pueblo del sur* (Madrid: Tecnos, 1974), Prólogo, p. 13. En el mismo texto Caro hace reflexiones muy interesantes y personales en torno a la relación entre antropología e historia o la situación antropológica nacional.

² J. Caro Baroja, *Análisis de la cultura. Etnología-Historia-Folklore*, Barcelona, CSIC, 1949), pp. 7-8.

³ La utilización de términos como el de «caza» u otros relacionados con él ha sido bastante frecuente en el campo de la literatura oral hispánica, donde a menudo la tarea recopiladora era comparada con la cinegética. Manuel Gutiérrez Estévez, en un lúcido e irónico artículo titulado «Exotismo y etnografía: las fotos de allí», *Revista de Occidente*, n° 127 (1991), pp. 141-155, se ha ocupado del ambiguo papel que, como «ojeador» de lo exótico, al antropólogo le ha tocado —en ocasiones— desempeñar. El autor relata allí su experiencia de una expedición al Amazonas como acompañante de los enviados de una revista que llevaba el «impúdico título» de *Caza fotográfica*.

⁴ Luis Díaz G. Viana, «Breve historia del folklore y la etnología en Castilla y León», en *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 397-427.

⁵ *Ibidem.*, p. 400: «Así, en un reciente trabajo de Joan Prat sobre este tema, "El discurso antropológico y el discurso folklórico en el Estado español" (IV Congreso de Antropología, Alicante, 1987) encontramos —junto a un análisis en mi opinión correcto y clarificador— la utilización de una taxonomía que mueve a confusión. Cargar al folklore con "pecados" que no son exclusivamente suyos, como si quienes se llamaban antropólogos o historiadores no hubieran colaborado a favor y en contra de los movimientos nacionalistas, produce cierta contradicción entre términos y conceptos dentro del propio intento sistematizador de Prat».

⁶ Michael Kenny, *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1961); Susan Tax Freeman, *Dimension of Change in a Castilian Village* (Massachusetts: Harvard University Press, 1965) y *Neighbours. The Social Contract in a Castilian Hamlet* (Chicago: The University Press, 1970); Joseph Aceves, *Social Change in a Spanish Village* (Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Comp., 1971); Stanley Brandes, *Migration, Kinship and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village* (Nueva York: Academic Press, 1975); Ruth Behar, *Santa María del Monte: The Presence of the Past in a Spanish Village* (Princeton: University Press, 1986); William Kavanagh, *Villagers of the Sierra de Gredos: Trashumant Cattle-Raisers in Central Spain* (Oxford: Berg, 1994). El trabajo de Anthony Arnhold, al que también aludo, no ha sido formalmente publicado, pero existe de él edición reprográfica que a continuación cito pues es de los que más tiene en cuenta una contextualización que excede al ámbito local: *Conditions of Existence in a Castilian Village: An Ethnography in Historical and National Context* (University of Manitoba, Canadá, Anthropology Papers, n° 26, 1981).

⁷ José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú* (Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 1968); Claudio Esteva Fabregat, «Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española», *Ethnica*, n° 14 (1978), pp. 55-145. Cabe hacer mención también, entre las aproximaciones dedicadas a zonas más amplias, de los tempranos trabajos de un investigador español que sí ha sido con frecuencia citado por los antropólogos de fuera a los que me estoy refiriendo: Víctor Pérez Díaz, *Emigración y sociedad en la Tierra de Campos: estudio de un proceso migratorio y un proceso de cambio social*

(Madrid: Estudios del Instituto de Desarrollo Económico, 1969). En época mucho más próxima, se ha ocupado del medio rural de Castilla y León con una perspectiva comarcal —dentro de la provincia de Salamanca— una antropóloga de origen francés: María José Devillard, *De lo mío a lo de nadie. Individualismo colectivismo agrario y vida cotidiana* (Madrid: CIS, Siglo XXI de España, 1993). La misma autora ha publicado, precisamente, un interesante trabajo sobre «Una categoría cuestionada y cuestionable: el pueblo», en L. Díaz G. Viana, *Aproximación antropológica a Castilla y León* (Barcelona: Anthropos, 1988), pp. 47-64. Comentario aparte merece el «viaje por España» que, con propósito diferente a las investigaciones anteriormente comentadas (si se hace excepción de la de Arquedas, también centrada en la comparación de España y América), realizaron George M. Foster y Julio Caro Baroja entre 1949 y 1950. La monumental «gira» incluyó visitas a algunos puntos de Castilla y León, como San Pedro Manrique, de cuyo «Paso del fuego» ambos antropólogos publicaron artículos por separado: G. M. Foster, «The Fire Walkers of San Pedro Manrique», *Journal of American Folklore*, LXVI (1955), pp. 201-217; J. Caro Baroja, «Una fiesta de San Juan en Castilla», *Clavileño* (1950), pp. 57-64.

⁸ María Cátedra, *Un santo para una ciudad* (Barcelona: Ariel, 1997); Susan Tax Freeman, «Egalitarian Structures in Iberian Social Systems: the Contexts of Turn-taking in Town and Country», *American Ethnologist*, n° 14 (1987), pp. 470-490. También se ha ocupado recientemente del ámbito urbano en Castilla y León —y, más en concreto, de la «invención» en él de tradiciones religiosas— otro antropólogo inglés: Mark Tate, «Tradicición y humorismo en la Semana Santa de la ciudad de León», en L. Díaz G. Viana, *Etnología y folklore en Castilla y León* (Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1986), pp. 155-166; y, del mismo autor, «Licence, Death and Power: the Making of an Anti-tradition», en E. R. Wolf, *Religious Regimes and State Formation* (Nueva York: New York State University Press, 1991).

⁹ Se ocupan de este asunto y de la conceptualización de «pueblo» y «ciudad» desde distintas perspectivas: S. Tax Freeman, «Egalitarian Structures...», pp. 470-71 y 483-84; Stanley Brandes, *Metáforas de la masculinidad. Sexo y estatus en el folklore andaluz* (Madrid: Taurus Ediciones, 1991); Luis Díaz G. Viana, *Castilla y León: imágenes de una identidad. Notas para un manual de Etnografía* (Valladolid: Ámbito, 1997).

¹⁰ Richard M. Dorson, «Folklore and Fakelore», *American Mercury*, n° 70 (1950), p. 338; y *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), p. 5.

¹¹ Alan Dundes, «Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A reconsideration of Ossian, the Kinderund Hausmärchen, the Kalevala, and Paul Bunyan», *Journal of American Folklore*, vol. 22, n° 1 (1985), pp. 5-18.

¹² L. Díaz G. Viana, «La invención del concepto de cultura tradicional en los estudios sobre poesía hispánica», en L. Díaz G. Viana y Matilde Fernández Montes, *Entre la palabra y el texto* (Zarautz-Madrid: CSIC y Sendoa, 1997). Se discuten allí, para el caso español, las «invenciones» de la tradición que ya señalaron Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: University Press, 1989).

¹³ Honorio M. Velasco Mañillo, en Julian A. Pitt-Rivers, *Un pueblo de la sierra: Grazalema* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), Introducción, p. 19.

¹⁴ Recuerdo, en este sentido, como en un pueblo mejicano me contaron (ya en 1987) los chistes –y, en definitiva, el folklore– que se había ido generando allí sobre la figura, por lo demás muy querida, de un antropólogo norteamericano que durante años realizó en ese lugar su trabajo de campo. La mayoría de estos chistes comenzaban con el personaje –al que apodaban «el viejito»– haciendo preguntas en torno a cosas que, por evidentes, a la gente del pueblo le resultaba extraño que alguien insistiera tanto (y tan sistemáticamente) sobre ellas. Y en eso residía, precisamente, la «gracia» de estas invenciones del «humor local».

¹⁵ Julian A. Pitt-Rivers, *The people of the Sierra*, (Weidenfeld and Nicholson, 1954). La segunda edición se produce 17 años después (Chicago: The Chicago University Press, 1971) y en ese momento aparece también una traducción española de la edición primera, con el título de *Los hombres de la sierra* (Barcelona: Grijalbo, 1971).

¹⁶ E. E. Evans Pritchard, en *op. cit.*, p. 22 (de la última edición española, traducida por H. M. Velasco Mañillo y «corregido y aumentada» por el propio autor).

¹⁷ Es el caso de W. Kavanagh, ya citado, que, si bien nacido en los U.S.A., hizo su doctorado en Oxford, por lo que debe inscribirse a su obra dentro de la tradición de estudios de la llamada «escuela británica».

¹⁸ Me estoy ocupando de este proceso de la «fabricación» del folklore («fakelore») en España, en su vertiente de potenciación de identidades de todos los niveles desde mediados del XIX hasta la actualidad, a lo largo de una serie de trabajos ya en prensa. El primero que verá la luz es «Folklore e identidad: el estudio de la poesía popular en el siglo XIX», presentado en el Congreso *Oral Tradition: Folklore and Literature in Hispanic Lyrics*, que se celebró en la universidad de Londres (Institute of Romance Studies) en diciembre de 1996. Puedo adelantar sobre mi investigación que, si bien el «fondo» de lo que se defendía hace un siglo y ahora mismo parece muy semejante («lo nuestro es bueno por ser nuestro» y «todo tiempo pasado fue mejor»), la tipología de obras resulta muy variada y por eso he preferido no citar en este artículo –que trata, sobre todo, de otros temas– ningún ejemplo de esos «folklorismos» a los que me refiero. Precisamente por la imposibilidad de ofrecer una muestra de cada uno de ellos como sería

conveniente. Sé que algún lector no familiarizado con la literatura etnográfica puede echar en falta tales ejemplos y me veo obligado a remitirle a mis publicaciones más recientes y a otras que pronto vendrán.

¹⁹ Claudio Esteve Fabregat, «El mundo folk en los estudios antropológicos», en *Actas do Simposio Internacional de Antropoloxía. «In memoriam Fermín Bouza Rey»*, (Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1994), pp. 125-149. Dice el autor, concretamente, en p. 127: «En gran manera, cualquiera de nosotros que examine los materiales actuales producidos por la Antropología española advierte fácilmente que ésta actúa como una forma de sustitución, maquillada de recursos polisémicos y de situación de campo, de lo que ocupaba anteriormente a los folkloristas...»

²⁰ Manuel Gutiérrez Estévez, «Demasiado antiguo, demasiado moderno», *Revista de Occidente*, n° 184 (1996), pp. 45-62.

²¹ Davyd Greenwood, «Estudiarnos a nosotros mismos: un falso problema y una ideología coercitiva», en E. Aguilar (coord.), *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España* (Zaragoza: Instituto aragonés de Antropología, 1996), pp. 152-165.

²² Joseph B. Aceves, «Fieldworker and Friend: Michael Kenny Remembered», *Anthropological Quarterly*, «In Memory of Michael Kenny», vol. 60, n° 4 (1987), pp. 194-195.

²³ *Ibidem*, p. 195.

²⁴ Kirsten Hastrup, «The Native Voice and the Anthropological Vision», *EASA*, núms. 1 y 2 (1993), pp. 173-186.

²⁵ Jane M. Bachnik, *Anthropological Quarterly*, n° 59: 2 (1986), pp. 75-86.

²⁶ Philis Pease Chock, «Irony and Ethnography», *Anthropological Quarterly*, n° 59: 2 (1986), pp. 87-96.

²⁷ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (Nueva York: Basic Books, 1983), p. 57.

²⁸ J. Caro Baroja, en E. Luque, *op. cit.*, p. 14.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ Marc Augé, *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología* (Barcelona: Paidós, 1996), p. 45.

³¹ Albert B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 128-221.

³² C. Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós, 1989).

³³ A. B. Lord, *op. cit.*, p. 101.

La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología

Álvaro Pazos

Introducción

Los problemas que plantea la museística etnográfica no se dejan resumir en las limitaciones del método que Boas señalara hace ya tiempo. La incompatibilidad entre el interés por la investigación y la divulgación rigurosa del saber científico, de un lado, y las concesiones a los intereses, maneras y disposiciones del público, del otro, no deja de corresponder a una etapa en que la autoconciencia gnoseológica de la antropología es aún bastante ingenua, los conceptos fundamentales de la disciplina están mostrando exitosamente su eficacia explicativa, y la museística es tan sólo impugnada, por el propio Boas, como método pero no política ni culturalmente.

La reflexión sobre los museos etnográficos es algo que no puede llevarse a cabo hoy si no es sobre el fondo de su contexto histórico, social, político y epistemológico. El museo de antropología es una forma de producción de conocimiento que, como tal, traduce en formas de ordenamiento y exposición de objetos las líneas teóricas, los conceptos y las formas discursivas fundamentales de la antropología. Cualquiera de los problemas técnicos relativos a la disposición de objetos está atravesado por consideraciones de carácter más general relativas a la relación del objeto con un sistema cultural ajeno o propio, y a las posibilidades que tienen las formas de representación de la institución museística de restablecer esta integridad.

Los presupuestos que, a lo largo de su historia, han activado la antropología y con los que han «inventado» (para decirlo como Kuper) la «sociedad primitiva» en cuanto que campo específico, se expresan como imágenes con las que el primitivismo ha creado figuras de lo exótico para la definición de la civilización o la modernidad. En este sentido, una lectura epistemológica de los museos etnográficos es también una lectura política, que considerándolos como instituciones, no puede pasar por alto la función que han desempeñado en el despliegue de estrategias imperialistas y nacionalistas, ligadas al proyecto civilizatorio (externo e interno) de las sociedades modernas y su nueva gobernabilidad. Los museos han cimentado el imaginario de la civilización y de