

**DEL PINO, Fermín (ed.). «El antropólogo como autor, o de la reflexividad del sujeto euro-americano». Madrid: CSIC. (Número temático de la *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 2008, Tomo 63, N° 1)**

Los artículos que reseñamos fueron discutidos, bajo la coordinación de Fermín del Pino, en la vigésimo quinta edición del *Curso de etnología española «Julio Caro Baroja»* (realizado el año 2005 en Madrid). Los artículos han sido reunidos en un número temático de una de las revistas académicas de interés antropológico más antiguas de España. El conjunto lleva un título que resultaría familiar para casi cualquier estudiante de Antropología hoy en día. Sin embargo, sus propuestas son menos comunes de las que se podría pensar en un primer momento. De hecho, puede uno preguntarse —después de leer los artículos— si no hubiese sido más apropiado llamar a este volumen «El antropólogo como lector». En efecto, el tema que los agrupa es el carácter problemático de la presencia y de la identidad del etnógrafo, en tanto sujeto, dentro de las monografías antropológicas (por supuesto, el «componente literario», inevitablemente aludido por este problema, es también tratado, aunque de manera menos directa).

Varios autores de este volumen examinan —a veces de forma detallada; otras, en general— sus diarios y peripecias de campo en busca de momentos en los que su «conciencia de autor» haya cobrado importancia. Su objetivo es el mismo: ofrecernos distintas evidencias de su presencia subjetiva en los documentos etnográficos, y de paso, su valoración de la objetividad antropológica. Tomaré algunos casos como ejemplos de este intento.

Como lo harán otros autores de este volumen, en «De las Crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo» (pp. 17-36), Fermín Del Pino ilustra su propuesta con su trayectoria personal. Miembro de una generación educada por antropólogos extranjeros (o por españoles radicados fuera de España), Del Pino se reconoce afectado por una obsesión que, con cierto humor, llama «precursitis».<sup>1</sup> Tal preocupación lo habría conducido desde la antropología —que lo lleva a hacer trabajo de campo en el Perú—, primero, al estudio de los antropólogos y, finalmente, al análisis de textos etnográficos ajenos (entre los que él incluye las llamadas «crónicas de

---

<sup>1</sup> De hecho, en su presentación de este volumen (p. 14), Fermín del Pino señala que la novela picaresca y la mística del Siglo de Oro son antecedentes españoles de esta conciencia de la subjetividad antropológica, que ha sido tan mentada en la disciplina desde hace algunas décadas.

Indias»). Así llega a interesarse por el papel que tienen las lecturas que hacen los antropólogos en su producción científica.

En su artículo, Fermín del Pino compara la subjetividad de las aproximaciones antropológicas, sucesivamente, con un virus informático, con un cáncer y con lo que, en los Andes, se llama *huaca* (una suerte de poder adherido a cierto tipo de objetos). Lo que del Pino quiere resaltar así es el funcionamiento encubierto de este componente subjetivo en el estudio de la alteridad. Nos hace notar además el alcance de la común pretensión antropológica de convertir en un dato fijo aquello que no fue más que una percepción individual.

Del Pino hace hincapié en que aquellas lecturas sobre las que le interesa tratar son las «reales», es decir, «las que nos provocan dudas, no las recomendables. No las que tienen peso público y producen asentimiento generalizado, sino las que apreciamos personalmente» (p. 29). De lo que se trata, pues, es de lograr un reconocimiento mayor, entre los antropólogos, de nuestras deudas con los autores que nos han «formado » antes de ir al campo. Reconocer cuáles de nuestras lecturas nos han marcado, y cuáles no, quizá sea la forma más segura de distinguir nuestras propias aportaciones de otras anteriores. Del Pino intenta, pues, ayudarnos a saldar nuestras deudas con los autores de aquellos textos que «nos llevan» o «llevamos» al campo, y con aquellos que formaron a los autores que más nos interesan (los cronistas, en el caso de Del Pino).

En «¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi» (pp. 187-235), intenta aplicar Ángel Díaz de Rada a su propio caso la propuesta de Fermín del Pino, es decir, a partir de su trabajo de campo en Goudvageadnu, un villorrio sami en el norte de Noruega. Su experiencia en el terreno hace a Díaz de Rada cuestionarse acerca de la utilidad de lo que él llama los «prejuicios» teóricos —alimentados por nuestras lecturas académicas— acerca de las «relaciones interétnicas». Así, el caso de las relaciones entre samis y noruegos le permite examinar las herramientas analíticas de la antropología al respecto.

Quizá lo más llamativo de esta propuesta de Díaz de Rada sea su valoración del trabajo de campo. A fin de cuentas, nos dice, esta experiencia puede ayudarnos a que los etnógrafos obtengamos una mayor «sensibilidad teórica». Es decir, una mayor distancia frente a las tendencias teóricas de moda y un mayor escepticismo acerca de su capacidad explicativa. El autor hace, por ejemplo, una pregunta que bien valdría considerar para el caso de los pueblos amerindios: «¿Cómo abordar, analíticamente, la identidad, cuando tus datos piden a voces una renuncia a esa categoría?» (p. 193). En tono de confesión, Díaz de Rada describe con llaneza

cómo es que, a pesar de saber que la etnicidad califica una relación y no a grupos, y que la identidad es un proceso y no una estructura fija, se puede «sin embargo buscar obstinadamente lo contrario de lo que esos supuestos básicos predicán: grupos étnicos estructurados» (p. 194). ¿Cuáles son las razones de esta obstinación aparentemente más común de lo que podría esperarse? ¿A qué se debe este proceso descrito por Díaz de Rada en los términos siguientes: «no buscas lo exótico y sin embargo lo buscas»?

El papel que Del Pino da a las crónicas en su contribución sirve, al mismo tiempo, de introducción al texto de Juan Villarías-Robles: «La antropología posmoderna: una reflexión desde la etnohistoria peruana» (pp. 37-74). Este autor comienza mostrando su asombro por el hecho de que tantos cronistas de Indias, sin haber jamás estado en lo que hoy llamaríamos *el campo*, hagan observaciones más finas acerca de la *otredad* amerindia que aquellas de sus informantes venidos del Nuevo Mundo; es decir, de aquellos que estuvieron allí (p. 30).

Este hecho, entre otros, permite explicar a Juan Villarías-Robles que la perspectiva posmoderna haya marcado los estudios sobre el pasado prehispánico peruano, ya desde los años ochenta. Desde mucho antes, y con la excepción de los documentos de la administración española, las fuentes sobre la historia del Perú han sido consideradas muy a menudo como algo más que meros proveedores de datos. Se sabe hace tiempo que, en su intento de comprender lo que vieron en América, los cronistas no pudieron dejar de acudir a su propio bagaje —sean otros casos del mundo entonces conocido, sean los primeros relatos escritos al respecto—.

Sin embargo, para Juan Villarías-Robles los estudios actuales sobre el tema exageran estas condiciones. Villarías-Robles reconoce la utilidad de las perspectivas del posmodernismo —que resume de forma bastante concisa— para abordar el problema de las crónicas. No obstante, al mismo tiempo, se esfuerza en deslindar la apuesta del posmodernismo por la autorreflexión de su relativismo cognitivo o epistemológico —al que no concede ningún provecho—. En todo caso, el autor hace explícita su propia postura: «los condicionamientos formativos y sociológicos de un autor no pueden por sí solos invalidar su obra como fuente de conocimientos» (p. 61).

Con argumentos detallados y contundentes, toma como ejemplos de este debate a dos de los autores más representativos de la etnohistoria andina. Se refiere así a los argumentos de María Rostworowski en favor del uso del término *Tawantinsuyo*, en vez de *imperio* para referirse a la organización política inca. Juan Villarías-Robles opina que esta preferencia de Rostworowski no toma en

cuenta que, hasta donde sabemos, el término «Tawantinsuyo», en realidad «no nos dice nada sobre cómo se había formado políticamente y lo que ese proceso había implicado e implicaba» (p. 41). No parece ser, pues, del todo clara la mayor conveniencia de usar un término nativo en vez de uno «foráneo».

El otro autor cuyas perspectivas se discute en detalle es Franklin Pease, cuya posición hacia las crónicas Villariás-Robles califica de «displicente» (p. 69). A diferencia de lo que se afirma en *Las crónicas en los Andes*, no cree que los cronistas digan más sobre su propia cultura que sobre el mundo amerindio, ni cree que venir de otro mundo les incapacitara para entender la alteridad andina. Se nos muestra, pues, en las *Crónicas de los Andes*, un Pease cauto y contradictorio, quizá demasiado atento a las corrientes intelectuales de su tiempo. A juicio de Villariás-Robles, tal caracterización explicaría un defecto<sup>2</sup> que no afectaría a una apreciación global de las crónicas «si no vinieran insertas en un planeamiento general acerca de las fuentes sobre el Perú prehispánico que las invalida de antemano como campo de contrastación» (p. 68).

A través de estos ejemplos, nos invita el autor a hacer lecturas más cuidadosas de las tendencias de moda. Tal atención puede ser crucial, como en el caso de los posmodernos, donde nuestro discernimiento entre sus distintos aspectos puede afectar nuestra comprensión cabal de fuentes e instituciones tan fundamentales como las crónicas y los imperios.

La mirada que nos ofrece el artículo «Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano» (pp. 75-119) de Salomón Nahmad es la de un antropólogo con cuarenta y cinco años de experiencia profesional, en la que destaca su trabajo como consultor del Banco Mundial a principios de los noventa —cuando esta institución intentó hacer, por primera vez, una política para las poblaciones indígenas del mundo. Como Juan Villariás-Robles para el caso peruano, este antropólogo mexicano (de origen sirio y egipcio), considera el papel del posmodernismo —de su lectura— en los pensadores mexicanos.<sup>3</sup> Pero, como Fermín del Pino, lo hace bajo una perspectiva introspectiva y autobiográfica.

---

<sup>2</sup> Entre otras contradicciones que señala en la obra de Pease, hay incluso una en la que este autor parecería haberse inclinado hacia la perspectiva de Villariás-Robles. Otro punto que separa a ambos autores: la comparación que propone Pease entre el mundo ritual andino y el africano shilluk (p. 68).

<sup>3</sup> En su extenso artículo, Nahmad hace un recorrido por aquellas regiones en que se desarrollaron perspectivas que marcaron la antropología de México (Puebla, la zona Mixe, el Yucatán), y —un poco en la línea propuesta ya por Fermín del Pino— por lecturas claves en su desarrollo como antropólogo (Juan Comas, Ricardo Pozas, Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ángel Palerm).

Nahmad se pregunta acerca de la posibilidad de un «compromiso personal y social con los excluidos» (p. 75) en el marco de las perspectivas de la llamada «antropología posmoderna». Su respuesta es casi categórica. El autor rechaza que un compromiso como este pueda ser reducido a una simple narración. Este rechazo se acompaña de una reivindicación contundente: es necesario estudiar las condiciones que perpetúan la «injusticia» hoy. Es necesario que la antropología se ocupe de «las implicaciones del contexto politizado de su historia, y no solo de las preocupaciones intelectuales academicistas» (p. 114). Más aún, nos insta Nahmad, hacerlo será lo único que nos libre de no ser más que un siervo del sistema imperante, un mero instrumento del Estado, de las clases dominantes y del colonialismo interno.

La idea del colonialismo surge también en el contraste que Nahmad hace entre la antropología en México y lo que llama «la antropología internacional». Así, en contraste con aquella, esta habría continuado «enfocada a mantener el colonialismo en los países donde se realizaban sus investigaciones [...] Hoy el neoliberalismo imperante intensifica su acción en contra de los procesos descolonizadores como el mexicano. Igualmente lo hace la antropología posmoderna» (p. 79). Los de fuera de México, los neoliberales y los posmodernos, actúan contra la «descolonización». Como antropólogos (y quizá más aún como latinoamericanos), pues, comulgar con el posmodernismo equivaldría a traicionar un compromiso ineludible.

¿De dónde se alimenta una posición tan contundente como la de Nahmad en tiempos como los actuales? ¿Cuál es el papel de posturas como esta en el contexto político latinoamericano? Evidentemente, esta reseña no es el lugar más idóneo para intentar responder estas preguntas. Sin embargo, quizá se podría arrojar algo de luz en ellas si imaginamos la antropología que le tocó conocer de cerca. En palabras del mismo Nahmad, una antropología comprometida, positiva y social. Quizá no sea inútil recordar que, por mucho tiempo, estas antropologías estuvieron concentradas, entre otras cosas, en el debate entre tradición y modernidad. ¿Tiene esta dicotomía algo que ver con aquella entre colonización y descolonización?

A diferencia de Nahmad, que defiende la persistencia de una postura a lo largo de casi cincuenta años, los artículos de Jean-Pierre Chaumeil y Manuela Cantón se interesan en mostrar cómo cambian los intereses y las sensibilidades de los antropólogos. Ambos trabajos, además, tienen un tono coloquial y ameno que los distingue de los demás trabajos de este número monográfico.

Chaumeil —en su artículo titulado «Sobre la etnografía amazónica: la monografía como proceso de construcción permanente (el trabajo de campo entre los

Yagua, Perú)» (pp. 237-248) —relata su experiencia etnográfica entre los yagua de la Amazonia peruana. Chaumeil señala la diferencia entre lo que se escribía y leía cuando el llega al campo —hace casi cuarenta años<sup>4</sup>— y lo que se produce ahora. Hurgando en su propia obra, Chaumeil describe de qué manera, en sus primeras monografías, los yagua aparecían como un grupo con límites precisos y una identidad intrínseca. Chaumeil entiende solo después que, como otros grupos amazónicos, los yagua son «entidades abiertas, que se definen mucho más por sus interacciones con el exterior» (p. 241). Cuando Chaumeil es adoptado como pariente por los yagua, comprende mejor que su ideología en torno a la identidad no se funda sino en el deseo de «captar afuera elementos para construirse ellos adentro» (p. 247).<sup>5</sup>

Ya entrados en los años ochenta, los estudios amazónicos comienzan a prestar mayor atención al punto de vista de los indígenas (y a sus cambios en función del contacto con agentes foráneos). Posteriormente, los trabajos cambiarán, sobre todo con respecto a los discursos que los grupos indígenas tienen acerca de ellos mismos. En efecto, en los años noventa, las etnias amazónicas terminan de dejar de lado el énfasis en sus particularidades —que predominaba en los setenta—, para resaltar más bien una identidad genérica, cada vez más útil en el surgimiento de miles de asociaciones indígenas en los países amazónicos.

En «Los confines de la impostura: reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas» (pp. 147-172), Manuela Cantón llama nuestra atención hacia la condescendencia con que usualmente los antropólogos se aproximan a las llamadas *sectas* religiosas. En contraste con el texto de Jean-Pierre Chaumeil, la comparación que hace esta autora entre las aproximaciones antropológicas anteriores y actuales muestra menos optimismo. Así, desde su punto de vista, hoy en día seguimos considerando a las minorías religiosas como «reductos de irracionalidad y fanatismo, como agrupaciones portadoras de una ideología [...] fraudulenta y peligrosa» (p. 160). Para Manuela Cantón —especialista en grupos religiosos minoritarios en España y en Latinoamérica—, esto probaría que, como

---

<sup>4</sup> Entonces, Chaumeil —venido de los estudios aeroespaciales—, se interesaba en la forma en que se transmitían los conocimientos tecnológicos en las sociedades sin escritura.

<sup>5</sup> De hecho, el chamanismo amazónico —en el que Chaumeil finalmente se interesa más— es un campo fértil para el estudio de la dinámica de la «identidad» en los grupos amerindios. El chamanismo, según Chaumeil, es como un foco en que se concentran las relaciones entre «especies» diversas. Así, los chamanes podrían ser llamados «transespecíficos», pues son los únicos que pueden tomar la perspectiva de las otras especies, y que además pueden ver la interioridad de cada especie, más allá de su materialidad.

antropólogos, «no nos hemos movido tanto de aquellos viejos sesgos etnocéntricos con los que algunos antropólogos clásicos pensaban la religión» (p. 160).

Hija de católicos andaluces convertidos, al final de su vida, al pentecostalismo, la autora confiesa no ser ajena a esta actitud condescendiente. Con llaneza, declara haber comulgado en parte con el desprecio que impregna esta mala visión antropológica: «Pero tuve que darme cuenta [...] de que tal vez yo pensaba igual o sentía igual, que me sentía tentada por ese sentimiento, o que al menos sentía las claves que informaban ese desprecio» (p. 162)..

Cantón explora, pues, las razones personales que la hicieron presa fácil de esta suerte de contagiosa actitud intelectual. En el fondo, la autora —cuyos trabajos suelen estar escritos con una fluidez notable— pone en duda la utilidad de los esfuerzos por reducir el papel de la idiosincrasia del etnógrafo. No es solo que desconfíe de la eficacia de las técnicas propuestas para reducir este «ruido», sino que incluso toma distancia frente al supuesto tácito en estas técnicas, a saber, que la objetividad en el campo es la meta última de la actividad antropológica.

Cantón remata este ejercicio de reflexión teórica mostrando la forma en que la ya aludida idiosincrasia del etnógrafo puede sernos útil. En el campo de los grupos religiosos minoritarios, las oportunidades para enfrentarse al problema de la «instrumentalización de las relaciones sociales que ocurre durante el trabajo de campo» (p. 168) no son escasas. En algunos casos, Cantón debió ocultar las verdaderas intenciones de su viaje para no arriesgar su misma integridad física. En otros, en cambio, necesitó crear argumentos que le permitieran eludir sospechas y ganar la confianza de sus interlocutores.<sup>6</sup>

Una actitud similar hacia la objetividad antropológica puede encontrarse en el artículo de Margarita del Olmo —«“La utopía en el exilio”: un ensayo de escritura etnográfica “en contra de la cultura”» (pp. 173-186)—. La autora reflexiona acerca del proceso de escritura de dos de sus trabajos —*La construcción cultural de la identidad* (1990) y *La utopía en el exilio* (2002) —. Ambos se alimentan del mismo trabajo de campo (realizado en Buenos Aires y en Madrid,

<sup>6</sup> Un diálogo reproducido por Manuela Cantón ilustra esta situación. Cuando le preguntan, en el campo, por sus objetivos, ella responde a sus interlocutores que quiere escribir un libro sobre la religión «de ellos». Alguna vez, varios creyentes se mostraron incómodos frente a ella, pues era evidente que no se había convertido. Entonces, para menguar su consternación, Cantón les responde que quizá está siendo usada por el Señor, y que el libro tal vez sea solo un instrumento para que ella se convirtiese al final. Ante este argumento, la molestia de las creyentes se esfuma. Es de notar que la autora considera esto como un «modesto logro». Tal como ella lo ve, esta explicación le permitió atravesar aquellas fronteras —religiosas y étnicas— que la separaban del grupo, y, por tanto, comunicarse con ellos.

entre 1985 y 1988). Sin embargo, adoptan perspectivas distintas debidas, según la autora, a la influencia de lecturas distintas. El trabajo más tardío de los dos, confiesa la autora, fue escrito «desde la contingencia y la duda» (p. 185). Sin embargo, comparándolos, considera que *La utopía en el exilio* es en realidad más justa y honesta que su antecesora. Su mayor «honestidad» se debería a que esta monografía no «desgasta» la voz de sus informantes ni les adjudica ideas ajenas. Cuando Margarita del Olmo sostiene la mayor «justicia» de este trabajo, argumenta que el material recogido no fue seleccionado en función de sus hipótesis preconcebidas. Los datos se usaron más bien en función del «intercambio establecido entre lo que yo quería saber y lo que ellos me querían contar» (p. 183). Margarita del Olmo no cree que esta selección sea menos arbitraria que la utilizada en su primer trabajo. Solo afirma que en esta forma de seleccionar los datos no está actuando ella sola, sino en diálogo con sus interlocutores. Llevando la cuestión quizá un poco más lejos que Manuela Cantón, Margarita del Olmo califica la objetividad en la antropología como una mera «artesanía».

El artículo de Margarita del Olmo, junto con el último que nos resta mencionar —«Una experiencia comparada de trabajo etnográfico entre España y México, o la ecología cultural revisitada» (pp. 121-146) de Pedro Tomé—, tienen una clara vocación comparativa. En efecto, su actitud hacia las fronteras (nacionales, en este caso) les permite trabajar simultáneamente, por un lado, en Argentina y España, y, por el otro, en México y España. Ambos realizaron un recuento de los procedimientos (Tomé) y de los resultados (Del Olmo) de su experiencia en la antropología. De este modo, y tal como lo propone Fermín del Pino, ambos intentan señalar cómo sus lecturas han marcado sus experiencias como etnógrafos.

Pero además, y curiosamente, la perspectiva adoptada por Del Olmo constituye casi una inversión perfecta de la de Tomé. Mientras este trata de un trabajo realizado por dos antropólogos (el autor y el mexicano Andrés Fábregas que estudian juntos un mismo lugar; aquella concentra su atención en dos trabajos realizados por la misma antropóloga en dos lugares distintos).

Tomé es quien más explícitamente defiende la importancia de la antropología comparativa y la reclama. Nos recuerda que la comparación en antropología es «un camino tan reivindicado como poco transitado» (p. 126). Con un sentido del humor poco usual en la antropología de Latinoamérica, Tomé muestra cuán poco hemos trabajado en la comparación entre España e Iberoamérica, cuyo ejercicio estamos convencidos de que nos habría evitado tantos malentendidos en los estudios de los Andes, por ejemplo.

Para Tomé, las causas de esta ausencia son oscuras. Nos recuerda que, desde los años setenta, los antropólogos españoles ya tenían un fuerte interés por Iberoamérica. Sin embargo, hasta el día de hoy destaca en este paisaje bastante desolado la obra comparativa del peruano José María Arguedas (probablemente debido a su inusual autonomía intelectual frente a las lecturas de moda). Aunque Tomé menciona a otros autores con una vocación comparativa evidente entre ambos espacios (como Manuel Gutiérrez Estévez, Carlos Giménez y María Jesús Buxó), habría sido adecuado una mayor consideración de otras obras comparativas de largo aliento, tales como la de Antoinette Molinié —que ha comparado sobre todo los casos español y peruano—.

Ahora bien, veamos el caso particular que describe Pedro Tomé Martín. Partiendo de la premisa de que el paisaje es siempre una construcción cultural (p. 125), el autor y su colega mexicano estudian las varias formas en que los «procesos culturales» (p. 125) operan en relación con «el uso y construcción del medio ambiente» (p. 125) en regiones específicas de México y España.

Tomé describe cómo es que ambos etnógrafos describirían un mismo paisaje con categorías muy diversas, derivadas de las lecturas propias de sus contextos académicos de origen.<sup>7</sup> Un punto resulta de particular interés, sobre todo en aquellos casos que resultan usuales para los antropólogos de Latinoamérica: nos referimos al estudio de sociedades muy cercanas a nosotros, casi siempre incluidas dentro del mismo territorio nacional en que habitamos. Así, por ejemplo, la gran mayoría de los antropólogos peruanos con un mínimo de impacto en su campo han estudiado solo regiones dentro del Perú. Casi no hay casos de estudios en otros países, ni siquiera en los latinoamericanos. Creemos que es importante la tarea de reflexionar en las consecuencias de esto que Tomé llama una «inesperada complicación». Una de ellas es visible cuando uno intenta acercarse a la producción antropológica de estos países. Muchas etnografías, por ejemplo, han sido escritas pensando tácitamente en los lectores nacionales. Esto se hace evidente en el uso abundante, no ya de expresiones, sino incluso de conceptos locales difíciles de entender sin traducción más allá de las fronteras nacionales.

Juan Javier Rivera Andía

<sup>7</sup> También hace consideraciones interesantes acerca de las posibilidades del internet para la escritura etnográfica colaborativa a la distancia.