

Tan pronto comienzan los recorridos de campo, en las palabras se encuentra el primer dilema cultural al que se enfrenta cualquier novel en antropología. Este reto consiste en describir lo desconocido, en hacer traducible los códigos diversos a elementos propios; vincular las certezas de lo cercano con los abismos de lo apenas imaginable. A lo largo de los días en la estación, conforme avanza el tiempo, la escritura prospera y colapsa en su sístole y diástole contenido en un diario de campo. Construir este libro ha sido el intento de aguantar la respiración y andar bajo el agua con los ojos abiertos, a sabiendas de que para ver lo incomprensible del trabajo antropológico es necesario tener un talento especial: mirar hacia adentro.

-Alejandro Vázquez Estrada

"Desde una escritura fascinante, este honesto libro es ante todo una sutil etnografía (para decirlo en malinowskiano) de la anatomía social, los imponderables de la vida cotidiana y las mentalidades colectivas que se juegan en el trabajo de campo antropológico. Compartiendo detalladas experiencias sobre el trabajo de campo, sus retos y dilemas en nuestra disciplina, este libro constituye una indispensable fuente de aprendizaje e inspiración en el arte del hacer etnografía"

-Eduardo Restrepo

"Si la antropología puede pensarse como la reflexión fenomenológica sobre la especie humana, fundada en 'la experiencia del otro', el campo es el lugar del otro; el otro, que nos distingue y explica, nos seduce y afirma. Cuando la alteridad se situaba lejos, en los inicios de la antropología, había que navegar a lejanas aldeas para situarse en 'el campo'. Pero la otredad nos alcanzó, y ahora el otro está a la vuelta de la esquina, en la misma ciudad o el propio país, que se pobló de presencias amenazantes y diversas. El campo se acercó, se confundió y complejizó. Pero el viaje sigue siendo la aventura de hallarse con el otro; y requiere plan, apertura y mirada observante. De ello trata este sorprendente ensayo-libro; del campo, como viaje y como registro literario y etnográfico. Es éste el aporte de Alejandro Vázquez, maratonista de la etnografía queretana y universal, cuya mirada enriquece el discurso antropológico, de Querétaro para el mundo"

-Diego Prieto Hernández

ISBN: 978-607-513-543-4

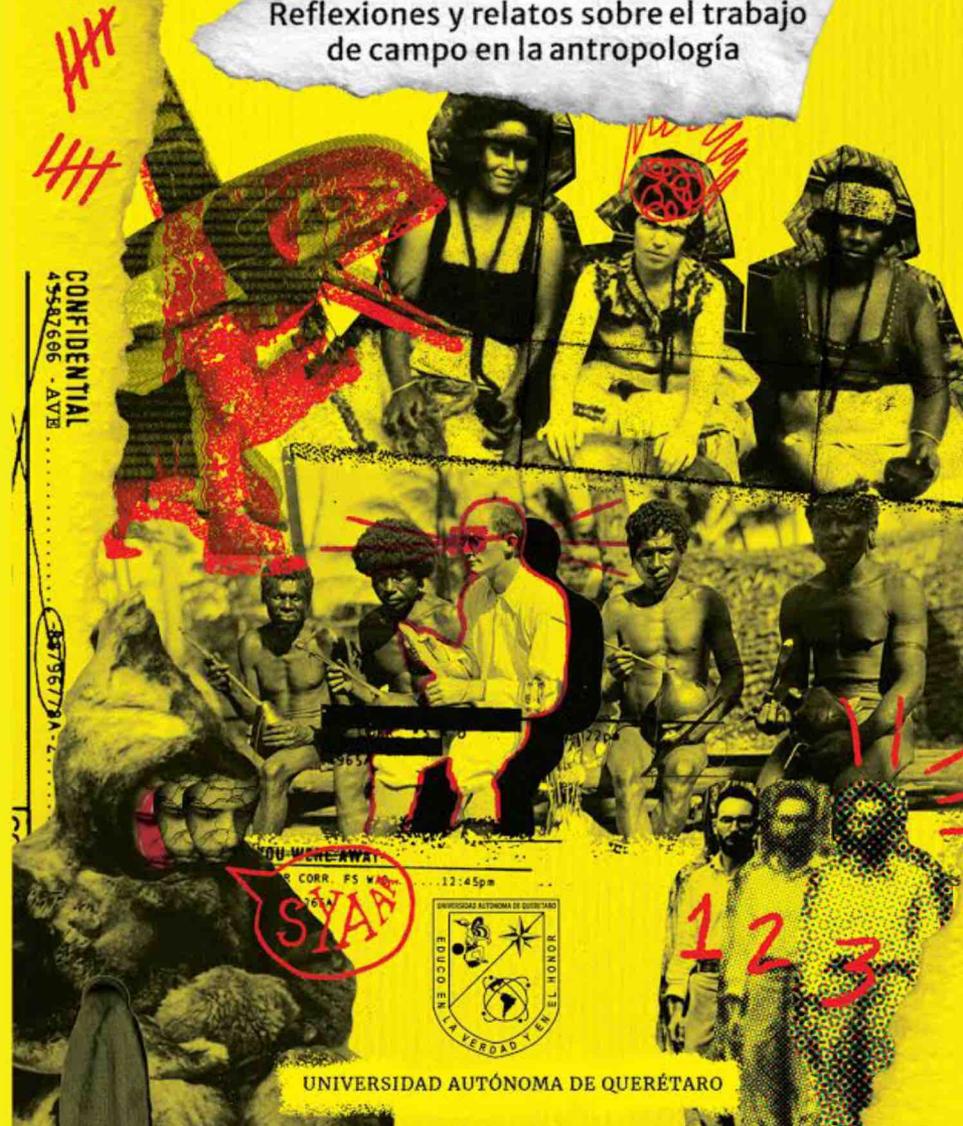


MIRAR HACIA ADEENTRO ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA

MIRAR HACIA ADEENTRO

Reflexiones y relatos sobre el trabajo de campo en la antropología

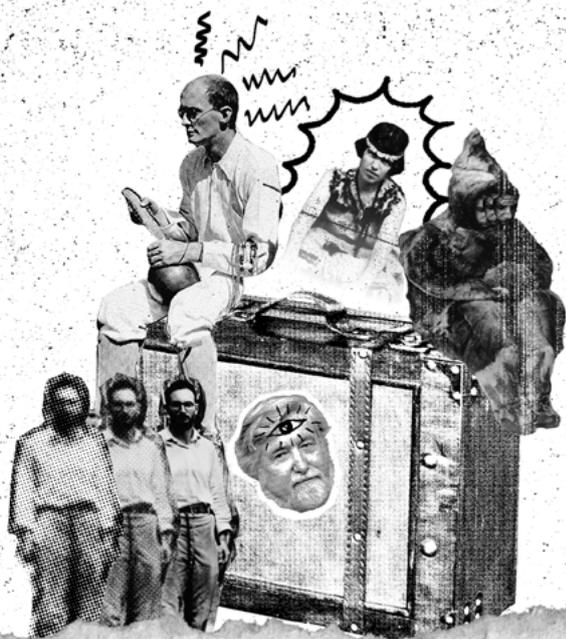


UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Mirar hacia adentro

Reflexiones y relatos sobre
el trabajo de campo en la
antropología

ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA





Sociedades amerindias
contacto cultural y desigualdades
Cuerpo Académico

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca
Rectora

Dr. Javier Ávila Morales
Secretario Académico

Dr. Eduardo Núñez Rojas
Secretario de Extensión y Cultura Universitaria

Dra. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía

Lic. Federico de la Vega Oviedo
Director del Fondo Editorial Universitario

Mtro. Luis Mauricio Martínez Martínez
Publicaciones Facultad de Filosofía

Diseño editorial y conformación
Selene Paz Vega

MIRAR HACIA ADENTRO. Reflexiones y relatos sobre el trabajo de campo en la antropología D.R. © Universidad Autónoma de Querétaro, Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n, Código Postal 76010, Querétaro, Qro., México.

ISBN: 978-607-513-543-4

Este libro se publicó gracias a la aportación de fondo del programa PROFOCIE 2018-2019.

Advertencia: ninguna parte del contenido de este ejemplar puede reproducirse o almacenarse o transmitirse de ninguna forma, ni por ningún medio, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopias ya sea para su uso personal o de lucro, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Este libro contó con la dictaminación y arbitraje académico interno y externo a la Universidad Autónoma de Querétaro.

Primera edición, febrero de 2021

Hecho en México
Made in México.

A
*Paula de María,
el oxígeno para andar
debajo del agua*

¿Dónde creía que estaban las afueras? Me respondí como pude y me dije que de entrada había que saber moverse en terrenos no hollados, bien alejados del centro de la cultura del tan famoso como maniatado mercado, y eso era algo que debía pedirse a toda persona con ideas rupturistas. Pero no tardé en preguntarme ¿qué es la ruptura?

ENRIQUE VILA-MATAS



Unas cuantas advertencias previas parecen necesarias, no tanto a modo de disculpa, que de nada serviría, como por puro afán de claridad.

CLIFFORD GEERTZ



La genialidad no se puede replicar. La inspiración, por el contrario, es contagiosa y multiforme; y el mero hecho de presenciar de cerca cómo la potencia y la fuerza se hacen vulnerables a la belleza, equivale a sentirse inspirado y (de forma fugaz) reconciliado.

DAVID FOSTER WALLACE

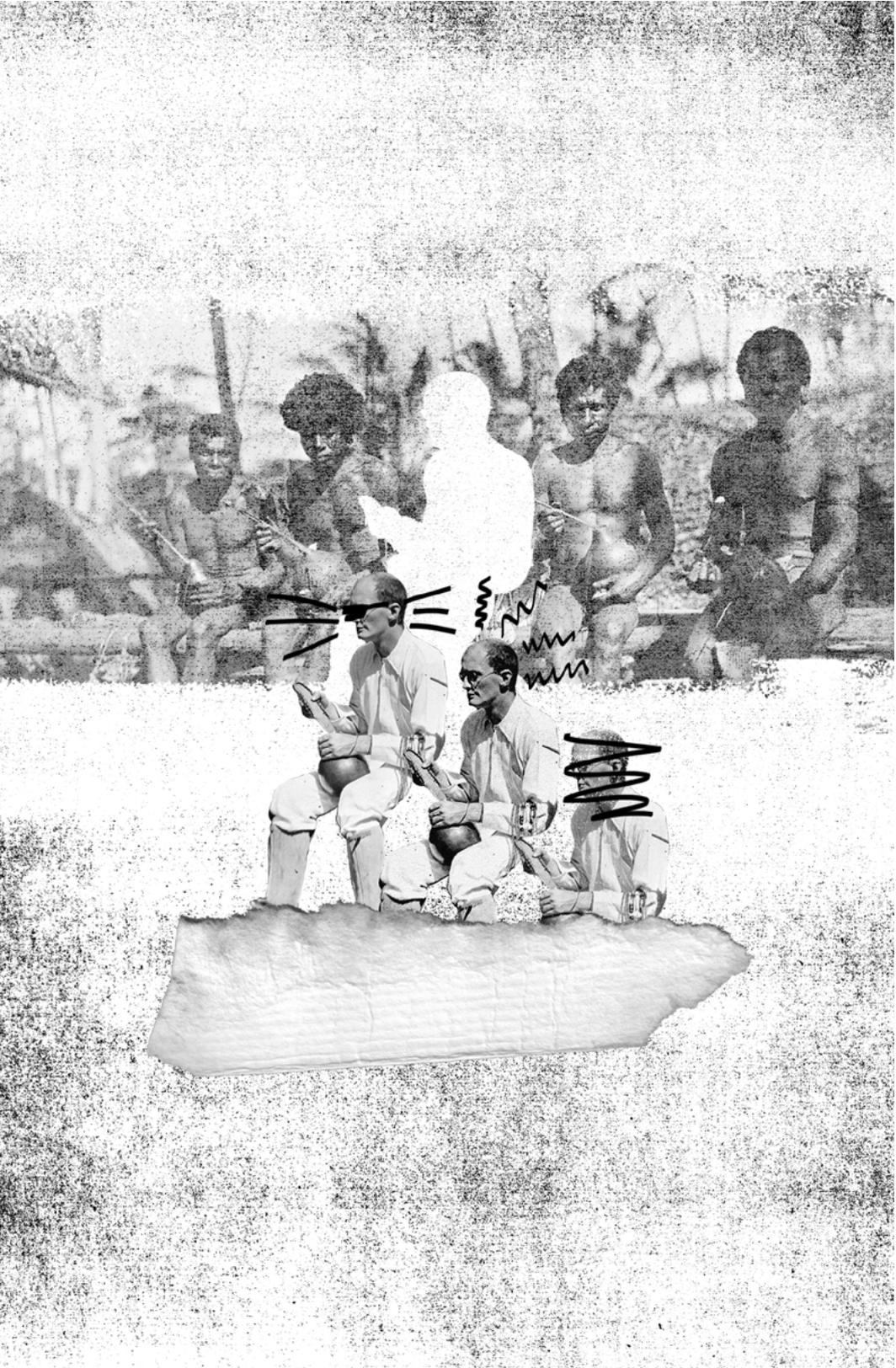


Un hombre ha de juzgar sus trabajos en función de los obstáculos que haya tenido que superar y de las penurias que haya sufrido.

E.E. EVANS-PRITCHARD

ÍNDICE

- 9** A MODO DE PREFACIO
El momento etnográfico
- 25** CAPÍTULO 1
Trabajo de campo
- 57** CAPÍTULO 2
El viaje hacia el trabajo de campo
- 81** CAPÍTULO 3
Estación de campo
- 107** CAPÍTULO 4
La llegada a la comunidad
- 121** CAPÍTULO 5
Después de campo. El antropólogo escritor
- 141** CAPÍTULO 6
El antropólogo lector. ¿Leer a los clásicos o leer la vanguardia?
- 173** CAPÍTULO 7
La pertinencia de la antropología en el mundo contemporáneo
- 193** BIBLIOGRAFÍA



A MODO DE PREFACIO el momento etnográfico

Hace algunos ayeres, en medio de la clase de antropología simbólica, después de una acalorada discusión sobre las figuras más importantes dentro de nuestra disciplina, se suscitó entre los alumnos una amarga conclusión: Bronislaw Malinowski, el padre científicista de la antropología británica, había sentado las bases del método etnográfico y los cimientos indispensables para el estudio de la cultura desde sus instituciones y funciones. Esto lo convertía desde mediados del siglo XX en la insignia de la antropología global.

El sabor de boca fue amargo para los estudiantes, que indignados espetaban: ¿cómo es posible que hoy en día se le siga rindiendo culto a un antropólogo nacido a finales del siglo XIX en Cracovia, a quien se le reconocen las bases científicas de la antropología? ¿Por qué aún después de provenir de la antropología colonialista, se continua respetando al padre del extractivismo etnográfico? ¿Por qué Malinowski, tan eurocéntrico y blanco, persiste como referente para las antropologías del mundo contemporáneo?

En nuestros días, la figura de Malinowski, como la de muchos antropólogos concebidos como “clásicos”, se presenta como esas historias polémicas en cuanto a sus intenciones, contextos políticos y formas colonialistas o academicistas de las cuales provenían; héroes y villanos, Dionisos y Apolos. A finales de la segunda década del tercer milenio, el tipo de preguntas que se hacen mis estudiantes es recurrente en las distintas escuelas del mundo y más porque los contextos donde estamos cartografiados

dentro de la geopolítica nos ubican en el sur global, antes tercer mundo, antes países “subdesarrollados”.¹ Desde aquí es pertinente preguntarnos: ¿por qué nos duele tanto el espíritu del colonialismo dentro de la antropología, que hasta los tataranietos más lejanos de los antropólogos decimonónicos siguen acudiendo sin piedad a las demandas de una disciplina descolonizadora, crítica y a la vez científica?

Las respuestas a estas cuestiones no son nada fáciles. El espíritu del tiempo es un proceso que se vive y que se olvida de formas contradictorias e inconsistentes. Las historias de la humanidad y de la antropología no se escapan de las selecciones de hitos, personajes, discursos y narrativas, que después de un conjunto de repeticiones y ejecuciones continuas a manera de rituales, se convierten en mitos y, por lo tanto, en verdad.

Es por esta razón que cuando viene a nuestra mente el nombre de Edward Evan Evans-Pritchard, acuden a nuestros imaginarios los monumentales cielos llenos de moscas, las bien cuidadas reses de los nuer y sus infames batallas con los dinka. Si alguien habla de Victor Turner,² llega el recuerdo de los colores blanco, rojo y negro de los ndembu y hasta añoramos la sensual sombra del árbol de la leche. Hoy tenemos tantas estampas de conocimiento impresas en la memoria y confeccionadas por los antropólogos viajeros, que hasta cuando hablamos de estados de ánimo como la melancolía y la nostalgia, surgen de inmediato los trópicos de los bororo, nambikwara y tupi junto con el centenario francés Claude Lévi-Strauss.

Con nuestra percedera memoria lectora, vamos ordenando con asociaciones a los personajes antropológicos mediante hechos específicos y fragmentados de sus obras, muchas veces alejados de los contextos políticos y sociales de los cuales emanaron, y casi siempre desprovistos de sus ámbitos subjetivos y sus batallas con otros intelectuales, más allá de su cátedra, disciplina

1 En una de mis obras favoritas, *La invención del tercer mundo* (1995), el antropólogo Arturo Escobar narra a detalle las fábulas que los humanos han inventado con el fin de la dominación del uno contra el otro, desde el mito del desarrollo y los tres mundos, hasta la fábula de los campesinos, mujeres y medio ambiente. Este antropólogo colombiano ofrece una fina e incisiva etnografía para visualizar la era del postdesarrollo.

2 Véase *La selva de los símbolos* (1989).

o universidad. De ser cierta mi afirmación, los antropólogos tendríamos una visión bastante parcializada de la realidad cuando emprendemos el estudio de la teoría antropológica fuera de sus contextos, ya que estratégicamente invisibilizamos, fragmentamos y dividimos todo lo que encuentra nuestro ser “científico”, en aras de tener un método para dar cuenta de la sociedad y sus imparable movimientos.

Entender a medias la teoría antropológica es como sacar un helado del frigorífico y pretender que, mientras disfrutamos su suave y gélida caricia, no se derrita entre nuestros cálidos labios. Al momento en que descontextualizamos la obra antropológica, ésta se transforma en una realidad distinta que deja un sabor de boca diferente al que sus creadores experimentaron por primera vez.

¿Esto qué quiere decir? No se necesita ser ningún docto para profundizar en estas palabras y considerar entonces que mi planteamiento es tempo-relativista, y que podemos aplicarle un ajuste mágico a la fórmula de Franz Boas al señalar que: no hay tiempos mejores ni peores, sino distintos, y eso a su vez querrá decir que no hay antropólogos ni antropologías buenas ni malas, sino dinámicas, diversas y plurales. Y esto es en absoluto válido puesto que los antropólogos provienen de culturas y sociedades que no son ni buenas ni malas.

Recuerdo cuando un día en clases discutíamos sobre actos rituales de comunidades indígenas ancestrales donde a modo de sacrificio ofrendaban la sangre y la vida de un animal. Había un grupo de jóvenes que adjetivaba la actividad como crimen proveniente de una sociedad poco sensible a los derechos de los animales; el otro grupo observaba bajo la mirada pluralista: opinaba que el hecho respondía a un orden profundo ligado con el equilibrio de la sociedad planetaria en su conjunto. Entonces un joven levantó la mano y dijo: “La cuestión no es si la muerte es buena o mala, sino más bien cómo se entiende o justifica en las formas locales”.

El comentario fue generoso en un sentido básico, puesto que las implicaciones éticas y políticas de los sujetos y sus intencionalidades eran totalmente secundarias para los estudiantes, y pretendían, en todo caso, llevar a la antropología al grado de la justicia y, por lo tanto, tener argumentos para condenar o exonerar a los presuntos implicados. Sucedió entonces eso que yo lla-

mó “momento etnográfico”,³ el cual entiendo como la sensación emocionante que ocurre cuando un antropólogo despliega todas sus capacidades teóricas y metodológicas para mostrarnos con suficiencia de lo que habla. Los alumnos siguieron argumentando: “Lo que hace la diferencia entre una mirada que juzga y una mirada que pluraliza, es la profundidad del conocimiento”. Después de enunciar esta frase, los rostros se quedaron pensativos e incólumes, como si estuvieran ante la presencia de un bisturí que corta con delicadeza una neurona o como si vieran un cuchillo de carnicero abrir de tajo la piel y los huesos. Estábamos hablando de conocimiento, de conocimiento profundo, y a la vez situado, es decir, conocimiento plural. Siempre me han encantado esas clases donde los alumnos toman el timón de las discusiones, se preparan con lecturas, sintetizan sus experiencias de trabajo de campo y emprenden aventureros a tomar sus caminos por ultramar.

El momento etnográfico continuó y dije: “Lo importante aquí es que la antropología funciona como un proceso de construcción de conocimiento y éste tiene implicaciones políticas, sociales y culturales, las cuales van —muchas veces— más allá de los sueños o pesadillas de la antropología misma. Es por ello que la antropología tiene ese poder regulador y emancipador⁴ del conocimiento”. El gran dilema es que el conocimiento es diverso y, por lo tanto, desigual, lo cual significa que estamos lejos de la ecúmene del pensamiento y de la *ecología de saberes*. Hoy en día pocos son los ejemplos registrados que nos muestran la posibilidad de esto. El conocimiento se encuentra en un periodo distinguido por el descrédito social y el despotismo administrativo de

3 La idea del “momento etnográfico” surge de la estimulante lectura de David Foster Wallace, cuando *En cuerpo y en lo otro* (2013) hace a manera de ensayo una exquisita etnografía sobre el tenis y, especialmente, sobre un jugador, Roger Federer. El “momento Federer” es cuando este mismo jugador muestra una gran destreza en agilidad, disciplina, velocidad, condición y suficiencia para realizar un movimiento en la cancha frente a sus oponentes humanos.

4 Vale la pena señalar que en la actualidad muchos de los estudiantes y profesores de antropología hemos leído la obra de Boaventura de Sousa Santos, y existen tan fieles y dignos seguidores de sus escritos, que pueden recitar de forma espectacular las lecciones de *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, publicado en 2010 por FLACSO.

las instituciones. La sociedad cree menos —cada vez más— en sus pensadores, y todavía menos en aquellos que se calientan los huesos bajo el cobijo de las ciencias sociales y humanidades.

Por esta razón, los conocimientos que se interpretan, discrepan y son divergentes, no encuentran el deleite de la incompletud como su horizonte deseado ni su inconsistencia como algo digno de hacer, de pensar o de vivir. Más bien, sucede todo lo contrario, la incompletud del conocimiento se toma como algo poco serio, algo subjetivo y lleno de intereses ocultos, destinado a ser político, sentenciado para hacer activismo o, en el peor de los casos, ser tachado de fatuo, banal o —como dirían algunos triviales de pasillo— posmoderno.

Regresando a aquel momento en el aula de mi universidad pública, los estudiantes seguían atentos a mis reflexiones al tiempo que tomaban sus bolígrafos, abrían sus cuadernos y apuraban sus ejercicios frente a sus hojas de apuntes. Mientras tanto, proseguí: “Es interesante observar cómo en las ciencias sociales el canibalismo documentado por Ruth Benedict sigue vigente, los académicos devoran a los militantes con argumentos feroces reprochando la falta de metodología y teoría en sus intervenciones, y los militantes mastican a sus adversarios con furiosas adjetivaciones de colonialistas subordinados al sistema hegemónico del conocimiento”.

Entre uno y otro bando existe poca capacidad de diálogo y autorreflexión, cuesta mucho trabajo pensarse en ambas identidades, ser liminal en el proceso de construcción de conocimiento y perder la certeza de saber quiénes son los unos y quiénes los otros. Sin embargo, la única coincidencia que muestran es la disidencia en cuanto al método que utilizan para realizar el trabajo de campo. Unos apelan a un método clásico de diálogo entre un experto científico con las poblaciones autóctonas y originarias, otros con una clara disposición discursiva para realizar un diálogo horizontal de saberes, multisituado y ahora llamado decolonial. La competencia entre unos y otros expresa lo que Philippe Descola llama “modos de relación”. Ya instalados en campo, los habitantes de un lugar algunas veces han sido considerados por los antropólogos como un dato o informante; en otras, entendidos como un intelectual tradicional, un interlocutor o un sujeto transformador de su realidad.

“Estas relaciones que emergen en la producción del conocimiento también encierran cuestiones de poder”, dije a mis

alumnos, haciendo una pausa larga para acomodarme sobre la mesa de trabajo, al tiempo que les preguntaba: “Y ¿qué hacer cuando en nuestros textos etnográficos en lugar de fundarse en *El ensayo del don* de Marcel Mauss, de dar, recibir y devolver, aparecen el quitar, el despojar y el revender? ¿Qué hacer para sacudir y no reproducir los modos rapaces del conocimiento y zarandear con ello la sensación de que sus/nuestras antropologías también sirven para seguir despojando lo ya saqueado? En ese momento de reflexión, una joven voz preguntó: “Y ¿cómo le hacemos entonces para no ser militantes y no caer en las garras del posmodernismo?”. Ese comentario le puso gasolina a la hoguera. Venían a mi mente las réplicas generadas desde hace varias décadas, algunas provenientes de la pedagogía liberadora, el etnomarxismo o el etnodesarrollo. También pensé en distintos antropólogos⁵ que critican a la colonialidad desde el tema de la modernidad.

Comencé a plantearle a mis alumnos algunas ideas sobre la antropología crítica, debido a que su planteamiento teórico y metodológico proviene de una reflexión analítica, concienzuda y puntillosa de las distintas implicaciones que tuvo la ciencia antropológica desde mediados del siglo XIX, en cuanto a la construcción de imaginarios relacionados con las culturas del planeta. Si bien no fueron los primeros en reflexionar de forma analítica sobre el trabajo de campo y la experiencia etnográfica, fueron los que, a modo de proyecto académico organizado, realizaron a nivel teórico-metodológico una secuencia de varias obras representadas por varios autores.

Ahora toca mi turno para hacer arder la hierba seca. Esta escuela de análisis crítico de la antropología sucede en lo que vulgarmente se le llama: antropología posmoderna. Tenemos por ejemplo a Clifford Geertz como uno de los antropólogos más leídos y a la vez más denostados —quizá por su origen norteamericano, caucásico y su generosa barba blanca— en las últimas décadas del milenio pasado. El proyecto de la antropología nor-

5 Conozco a algunos de ellos que son tan críticos y coloniales hasta el momento en que exigen vuelos de primera clase para dar una conferencia en algún país de América Latina sobre el pensamiento crítico contra el dominio occidental.

teamericana de Geertz⁶ sigue siendo uno de los marcos de referencia de la antropología mundial, a la cual algunos estudiantes y alguno que otro profesor llaman de forma despectiva: no científica, no comprometida, subjetiva, colonialista y posmoderna. Escucha usted bien, apreciable lector: parece que Clifford Geertz es el heredero de la estirpe oscura de la antropología, ese linaje que se considera terrorífico por haberse gestado desde el norte globalizado, banal por haber nacido en el imperio yanqui y positivista por querer asentar las bases científicas de la antropología interpretativa contemporánea. Ideas que, si regresa la vuelta al tiempo, son las mismas que se utilizan para adjetivar la labor de los antropólogos como Malinowski y compañía.

Parece que los antropólogos tenemos una gran inercia para generar afirmaciones universales, descontextualizadas, poco profundas y cargadas con enormes juicios de valor, especialmente para juzgarnos a nosotros. Somos tan severos y tan caníbales que utilizamos las diferencias de enfoque, de método o de temática para establecer que hay antropologías mejores y peores. ¿Será que hemos estudiado tanto los dilemas de la diversidad que nosotros mismos disfrutamos al reproducirlos en nuestro horizonte? A esta pregunta no tenemos respuestas sencillas; sin embargo, lo que podemos admitir es que los antropólogos olvidan que la antropología sólo es una vía más para interpretar la realidad. En lo cotidiano olvidamos que la antropología es un camino posible como cualquier otro, una vereda para el viajero como lo es la sociología, la filosofía, las matemáticas o el arte. No es la explicación absoluta, completa y única. Es más bien la traducción incompleta, contradictoria y diversa de una realidad dinámica que se fragmenta en formas organizativas y significativas de las llamadas culturas.

A veces, nuestro olvido se convierte en estrategia. Olvidamos leer a los “clásicos” porque son “colonialistas”, dejamos de revisar a los “padres de la antropología científica” porque son “eurocéntricos y occidentales”, relegamos a las corrientes críti-

6 Para Bohannan y Glazer (2010), la antropología norteamericana impulsada por Geertz superó en alcance, debate y producción bibliográfica a los antropólogos que formaron los cimientos de la antropología científica norteamericana, entre quienes destacan: Franz Boas, Alfred Louis Kroeber, Robert Henry Lowie, Ruth Benedict y Margaret Mead.

cas norteñas porque de sus territorios se expandió el capitalismo y, en fin, tantas y tantas excusas que también nos impiden leer lo que escriben los antropólogos de la “surglobalidad”, la antropología feminista, la etnografía colaborativa, a los del pensamiento emancipado o a los antropólogos de la decolonialidad, porque ellos a diferencia de los primeros son tachados de “militantes, políticos radicaloides y chairos”.

Tal como lo ha señalado el etnólogo Michel Panoff en su obra *Malinowski y la antropología* (1974), el afán de los que releen a los grandes etnólogos consiste la mayoría de las veces en anunciar el fracaso de la labor etnográfica y sobre todo eclipsar brutalmente la obra de los entregados a la disciplina antropológica. Carlos Reynoso (1990) en su texto “El lado oscuro de la descripción densa”, argumenta de forma voluptuosa las implicaciones que tienen los estudios culturales en la antropología, señalando de manera directa que dichos trabajos pueden generar un carácter frívolo y pueril de la vocación crítica de la antropología. En ese contexto, entre los pasillos académicos, desde hace ya algunas décadas se comenzó a decir que era muy fácil hacer estudios culturales y había que seguir la receta que consistía en agregar varias tazas de Geertz, algunas buenas cucharadas de Marc Augé,⁷ una que otra pizca de García Canclini⁸ y algunos toques etnográficos autorreferenciales o de los medios masivos de comunicación, todo esto aderezado con un par de cucharadas de citas diversas, para así obtener un “cultural study”.

Ahora, cuando los estudios culturales están en el ocaso y en los tabloides de las revistas y congresos de prestigio en las antropologías del mundo están de moda los estudios de antropología colonial, decolonialista o de la modernidad/decolonialidad, la receta que se replica en los pasillos de las universidades y en los “papers JCR” para las publicaciones es: agregar varias tazas de Boaventura de Sousa Santos, unas buenas cucharadas de David Harvey, algunas pizcas de Arturo Escobar, unos toques de Catherine Walsh, una pizca de Walter Mignolo y un toque de Enrique Dussel. A ello se le agregan algunos ingredientes etnográficos del

7 Especialmente *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* (1992).

8 Véase *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad* (1990).

contexto del sur, donde se indiquen con mucha claridad las palabras interlocutores, actores sociales o sujetos. Todo esto se licua en un mar de citas en formatos APA y ¡listo!, tenemos así un texto de antropología crítica del sur.

¿Es la antropología una ciencia de recetas para curar sus propios males o es la antropología una ciencia que se cura en salud frente a la sociedad y sus múltiples enfermedades? Ubicar para ello una respuesta sería tan absurdo como invisibilidad esta pregunta. Lo que es cierto es que nuestra disciplina, para seguir siendo pertinente con el espíritu del tiempo, tiene que ir más allá de la mediana lectura de sus propios constructores; tiene que “tomar en serio” la escritura de teoría y ser profesional cuando se dedique a la praxis. Ese “tomar en serio” las cosas, implicará la multiplicación de momentos etnográficos succulentos de experiencias académicas de trabajo de campo, junto con momentos de exploración conceptual y etnográfica que nos lleven de manera inevitable a realizar una teoría de la cultura pertinente a la aplicación de las necesidades locales y globales contemporáneas.

En nuestros días, ni citar a Geertz te hace tan posmoderno como lo dicen, ni leer a Harvey te hace tan crítico como lo sientes. Los problemas de identidad, debido al pecado original de la antropología anglosajona, deberán ser resueltos con el trabajo sistemático, disciplinado y colectivo, asumiendo que hay modos distintos de hacer antropologías y que cada uno de estos tiene una intencionalidad pública que revelar y otra privada por resguardar. Me gusta provocar a los que dicen que la antropología es hija del colonialismo con la épica frase: “Y madre del etnodesarrollo y la *decolonialidad*”.

Al inicio de este libro colocamos la idea básica de Geertz, cuando en el prefacio de su obra *El antropólogo como autor* (1988) advierte sobre la claridad que los antropólogos debemos tener al momento de hacer antropología y al momento de difundirla. Imaginemos tan sólo por un instante que en la actualidad dentro de las obras nuestras pusiéramos las etiquetas de advertencia: “Esta etnografía contiene mensajes explícitos”, “Peligro, aquí se escribe con honestidad política” o “Este material etnográfico contiene las experiencias e interpretaciones de un eterno aprendiz de trabajo de campo”. Si ello existiera a modo de advertencia, quizá no olvidaríamos tan fácilmente que la antropología buscará

siempre partir desde la honestidad, más que de la verdad social con mayúsculas, una afirmación cultural de las cosas.

En este sentido, y a manera de recta final de este prefacio, quisiera expresar el objetivo que tengo en esta obra: pretendo hacer una escritura antropológica para mostrar de forma parcial, sesgada y contradictoria las múltiples formas en las cuales hoy en día los antropólogos hacemos antropología; a veces tan cargados de fetiches y estereotipos culturalistas y otras tantas ahogados en la crítica dogmática, y lamentablemente muchas veces juntando lo peor de ambas posturas. Quiero también aclarar que la forma que he elegido para mi relato es una estructura narrativa que escapará de las pretensiones de un “*paper indexado*”.

Será una forma de escritura que conjugue el realismo literario con la etnografía de ficción. Para ello eslabonaré casos etnográficos de mi joven experiencia de veinte años como estudiante, maestro e investigador de la antropología. En algunos párrafos atenderé a los géneros confusos y a la autoría polifónica de la tradición bajtiniana, en otros espacios utilizaré heterónimos a la manera de Pessoa y en lo que haga falta adjetivar estaré presto y autorreflexivo no para responder las preguntas emanadas por mis discusiones sino para hacer indagaciones distintas para siguientes y futuros encuentros.

Adiós Malinowski. *Trayectos y quebrantos en el trabajo de campo antropológico* surge de la herencia que en mí han dejado las lecturas de *Los argonautas del Pacífico occidental*, *Una teoría científica de la cultura*, *Diario de campo en Melanesia* y *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Todas estas obras que representan un momento breve de nuestro antropólogo insignia han sido fusionadas y revisitadas desde un espíritu literario, irónico y lúcido sugerido por Enrique Vila-Matas y sus estupendos libros *Kassel no invita a la lógica*, *Bartleby y compañía* y *Perder teorías*. Asimismo, intentaré ser tan furtivo y sigiloso como Alejandro Zambra en *Bonsái* o tan estructural y emancipador como en *La vida secreta de los árboles*. No puedo dejar de mencionar la riqueza inspiradora que ha provocado la obra de Foster Wallace, quien más allá de su brillantez descriptiva y su honestidad depresiva se coloca entre las letras como un gran personaje de este siglo. Así, con estas fórmulas narrativas espero arrancarles toda variedad de críticas. Entiendo la discrecionalidad de su uso y espero por el crecimiento imparable de los antropólogos y la antropología, que podamos multiplicar

formas plurales para seguir encontrando en el trabajo de campo y la experiencia etnográfica la ciencia habitable, descrita por Lévi-Strauss.

Debo admitir que este camino frente a la hoja en blanco ha sido contextualizado en un ir y venir del trabajo profesional de la antropología en México en instituciones federales como el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el ahora Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas. Éstas han sido instancias posibilitadoras de un gran conjunto de experiencias donde la labor etnográfica, la escritura y la práctica antropológica han sido posibles. En este tiempo me ha tocado escuchar al mismo tiempo políticas culturalistas integradoras y asimiladoras hasta aquellas tendientes a la escucha respetuosa de la diversidad y la reconstrucción de los tejidos sociales.

De manera paralela he tenido un estrecho vínculo con la Universidad Autónoma de Querétaro, mi *alma mater*, tanto en la práctica docente como en la investigación antropológica, donde a lo largo de los años he participado en la formación de estudiantes de licenciatura y de posgrado en la realización del trabajo etnográfico y en el conocimiento de la teoría antropológica. El enlace de la formación de recursos humanos junto con la práctica de investigación aplicada, me han dado magníficas experiencias que se han vuelto virtuosas en cuanto he podido conectarlas con la producción académica y la realización de proyectos de investigación, la conformación de equipos de trabajo, de redes temáticas y grupos especializados para la divulgación de la antropología.

Ello me ha permitido pensar la antropología como un “hecho total” que tiene que ser nuevamente posicionada en un lugar preponderante para la construcción del conocimiento y la realización de políticas públicas, tal como lo señala Claudio Lomnitz (2014).⁹ Los docentes de la antropología debemos tener un espíritu generoso y dedicado para la enseñanza no sólo de la teoría antropológica y la experiencia etnográfica, sino también para la profesionalización y aplicación dinámica de nuestra disciplina, con la finalidad de ensanchar el campo laboral y multiplicar espacios donde podamos emplear nuestros saberes y prácticas.

9 Véase “La etnografía y el futuro de la antropología en México”, publicado en la revista *Nexos*.

El trabajo intenso con los estudiantes y colegas académicos de los últimos diez años me ha mostrado la necesidad de reforzar la lectura de la teoría antropológica, a veces tan ajena y lejana, y otras tan abstracta e incomprensible. Desde esa necesidad emprendí hace tres años un proyecto para actualizar los modos en los cuales los estudiantes hoy en día se forman desde la teoría. Derivado de la investigación empírica en aula, el trabajo con colegas surgió en 2017 y como primer producto el libro: *El reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*. En aquel entonces decidí tomar a este autor insignia como una guía para hablar de la historia de la teoría antropológica y describir cómo, desde la experiencia de trabajo de campo, un hombre nacido en Polonia y formado en Inglaterra, que atravesó archipiélagos llenos de rostros y olores al igual que cientos de montañas anímicas, se convirtió con el pasar del tiempo en un personaje que le ha dado identidad a la antropología en todo el mundo.

Con ese libro me encontré a un Malinowski más profundo del que había leído en la licenciatura, más virtuoso de lo que únicamente se muestra en la introducción y los primeros capítulos de *Los argonautas del Pacífico occidental*. Encontré a un autor con el que me sentí en deuda nostálgica por no haberlo leído con la energía suficiente y con el deseo de encontrar en él algo significativo para mi antropología de juventud. Ahora, casi veinte años después, releí a Malinowski con mucha pertinencia frente a los desafíos de la antropología en el mundo contemporáneo. Actualmente, en México y en distintos lugares del mundo ha resurgido un enorme interés en cuanto a la experiencia del trabajo de campo y la transformación estructural de los contextos etnográficos a partir de la desigualdad, la pobreza y la violencia. Desde ahí han existido múltiples iniciativas para la reflexión de la experiencia etnográfica, todas ellas generosas en cuanto a cómo adaptar nuestros métodos a las realidades sociales complejas, desiguales y asimétricas, sin morir en el intento.

En esta dimensión es donde quiero sumarme con este libro, al reflexionar sobre lo indispensable que es la experiencia *in situ* para crear protocolos de trabajo de campo, tanto para brindar protección y salvaguarda a los profesionales de la antropología, como para que podamos ser siempre conscientes del porqué y para qué de este tipo de trabajo. Sin embargo, un acercamiento

empírico a la realidad desprovisto de elementos básicos de teoría es tan superficial como una teoría sin acercamiento *in situ*. Considero que encontrar el equilibrio entre una buena formación teórica y conceptual es tan importante como una buena disciplina para la utilización del método. Y para ello no deberíamos partir desde cero, ya que podemos recuperar la memoria de aquellos clásicos que nos dieron identidad como disciplina, ahora vistos no sólo con el ojo crítico sobre sus cabezas e intenciones individuales, sino también desde sus contextos disciplinares, económicos, políticos y sociales.

Lo que acabo de mencionar no es nada nuevo, pues han sido múltiples los autores y autoras que han escrito las distintas edades de la antropología y a los personajes que de ella se desprenden. Nadie en su sano juicio antropológico dejaría de lado las obras titánicas y majestuosas de Marvin Harris¹⁰ o Ángel Palerm,¹¹ quienes dan cuenta del surgimiento y del desarrollo de la teoría en esta disciplina. Sus pretensiones fundamentales consisten en no dejar morir el hacer teoría y heredaron a las nuevas generaciones la posibilidad de transitar generacionalmente el conocimiento que nos dejaron los pensadores que nos han precedido. El enfoque y la redacción formidable de dicha historia tiene a los propios antropólogos como su principal destino, dejando de lado a aquellos que no leen teoría o no abrevan de la antropología al punto de la invisibilización y la inexistencia.

Fue desde ahí que decidí escribir estas líneas, pretendiendo por un lado establecer una conversación académica e identitaria sobre el trabajo de campo dentro de la antropología y con ello construir puentes desde un perfil divulgativo con aquellos que son formados en esta disciplina y con aquellos que nos miran desde otras ciencias sociales, que escuchan que la identidad de la antropología se hace mediante el trabajo de campo. Lo anterior pretendo lograrlo a través de un texto que hilvana siete capítulos vinculados precisamente con el trabajo de campo. Es-

10 Véase Harris, Marvin. 1968 y 2012. *The rise of anthropological theory. A history of theories of culture* (El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura). México: Siglo XXI Editores.

11 Véase Palerm, Ángel. 2005. Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos. México: Universidad Iberoamericana.

tos han sido confeccionados desde las reflexiones conceptuales de los “clásicos” antropológicos, principalmente británicos, norteamericanos, franceses y mexicanos, junto a un alto contenido de experiencias empíricas de mis últimos veinte años en la formación antropológica. Digamos de manera simple y llana que el libro recorre la experiencia *in situ* de la etnografía a partir del uso de fuentes y convenciones académicas, con un lenguaje basado en antropólogos y destinado para aquellos que conocen y viven la antropología.

En los siete capítulos se expresa una asimilación de voces que en sus tiempos y espacios han dicho cosas que para mí han sido influyentes en el modo de hacer antropología. Advierto que no se aborda una revisión comparativa de los distintos paradigmas de las antropologías en cuanto al trabajo de campo, ya que se trata más bien de una composición que concentra una pluralidad de voces bibliográficas en un contexto insólito, donde su diálogo letrado sugiere un nuevo momento para sacudir los modos con los que producimos, comprendemos, enseñamos e investigamos la etnografía. En esta sección se desarrollan los temas: “El momento etnográfico”, “Rumbo al trabajo de campo”, “El viaje de campo”, “Estación de campo” y “La llegada a la comunidad”, todos ellos para hablar sobre los momentos de preparación de la mirada, la técnica de registro y la ética del diálogo comprensivo de la pluralidad.

Posteriormente he desarrollado un par de puntos relacionados con lo que sucede después del trabajo de campo en la comunidad, y con ello me refiero al antropólogo en su ejercicio de escritura y en su ejercicio de lectura. En estos dos apartados se intenta dar luz al encierro que sucede después de la experiencia y se pone el dedo en el reglón en la producción escrita y su construcción analítica, narrando cómo sucede el origen volcánico de nuestra escritura. Es decir, el ejercicio frente a la hoja en blanco, el borrar y escribir, el leer y suspirar, al mismo tiempo que el sufrir y llorar en voz baja, al tener como testigos las letras que en nuestra mente se acomodan y en el papel se desbalagan. Estos dos capítulos concluyen con la misma idea: para los profesionales de la antropología, leer y escribir serán siempre una necesidad.

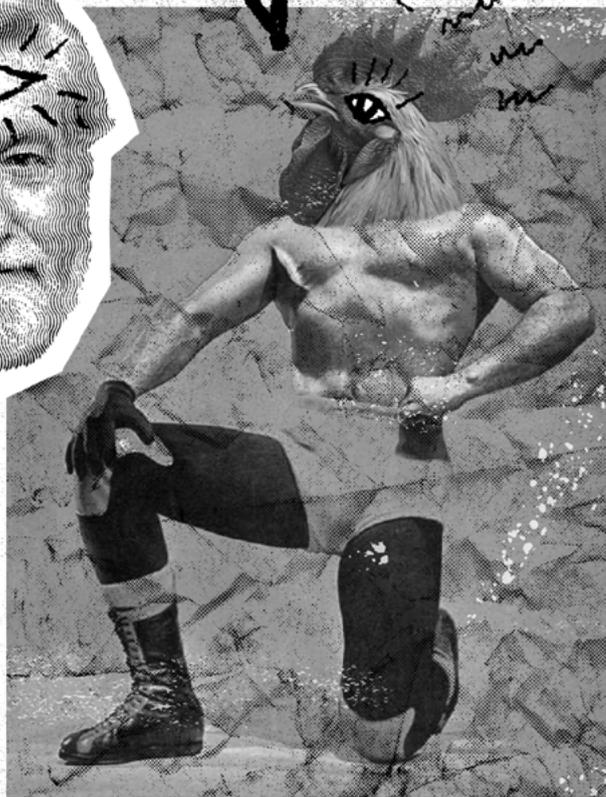
Y, finalmente, el último capítulo que lleva por nombre “La pertinencia de la antropología en el mundo contemporáneo”, es una breve narrativa donde se vierten distintas reflexiones en

cuanto a la pertinencia de la etnografía y el trabajo de campo. En este apartado se desarrollan algunas ideas sobre las quiebras éticas, políticas y metodológicas contemporáneas, así como los posibles retos que debemos emprender desde la pasión y el compromiso. Enlistar aquellos autores que han sido inspiración para este libro sería una tarea por demás interminable. Sin embargo no quiero dejar de mencionar los maravillosos trabajos de Esteban Krotz, Miguel Bartolomé, Rosana Guber, Eduardo Restrepo y Gustavo Lins Ribeiro en relación con la antropología y el trabajo de campo. Sus letras son como días soleados a mitad del invierno.

Construir este texto ha sido un maravilloso viaje que me ha expuesto con personajes de distintas dimensiones. Ha sido también el intento de contener la respiración y andar bajo el agua con los ojos abiertos, a sabiendas de que para ver lo incomprensible del trabajo antropológico es necesario tener un talento especial: mirar hacia adentro.

A.V.E.

Calle de San Antonio, Icod de los Vinos, 2020



CAPÍTULO 1

trabajo de campo

Ubicados en un mundo donde la distancia y la cercanía son metáforas que definen nuestra ceguera diaria, la antropología se ha convertido en una astucia interpretativa para mirar la realidad. Sin lugar a dudas, no soy el primero ni el único en decir esto, sin embargo en este momento quiero manifestarlo con un halo de novedad. Sé que todos ustedes han notado que un mundo distinto se siembra en sus propios jardines; hoy, la propiedad y el despojo son el patrimonio perfecto que estamos heredando a las siguientes generaciones. Cada mañana los periódicos y noticieros nos narran con melancolía la imposibilidad del regreso a los viejos tiempos, a la par que se congratulan con obscenas imágenes de una globalidad voraz. Esta realidad contradictoria que nos toca vivir, la podemos comprender desde las grandes interrogantes políticas ligadas con la (in)justicia, la (des)dicha y la (re)evolución de una sociedad que se dirime entre la lucha por la homogeneidad, el orden y el progreso económico, al mismo tiempo que defiende su diversidad, su alternancia y su particularidad. En esta paradoja de tiempos y espacios, de individuos y sociedades, y de impulsos y ansiedades, son privilegiados los estudiosos de la cultura, los curiosos sociales, los escribas de lo humano, los valientes que hoy estudian antropología.

Digo que son privilegiados en el sentido de que a partir de su identidad académica, pueden brindar nuevas gramáticas a las narrativas de la nota policiaca del periódico, a entender el lado económico de la sección de política y a disfrutar con asombro el reconocimiento de lugares, personas e ideas distintas a las de

su tradición. Cuando era estudiante de antropología, un profesor me dijo: dile adiós al pleno disfrute de las vacaciones, ahora ya no podrás descansar porque todo el día estarás interpretando las culturas, no podrás dejar de identificar actores sociales, y al simple acto de mirar de cerca y con detalle lo ajeno, ahora lo llamaras observación participante. Sus palabras llenas de sabiduría generacional estaban atiborradas de venosa sapiencia, tanto es así que hoy me vienen a la mente y no dejo de mencionarlas, y vuelvo puntualmente a citarlas colocándolas como advertencia definitiva: las vacaciones se han terminado, es momento de realizar trabajo de campo.

Durante gran parte de la historia de nuestra antropología, han sido distintas las características utilizadas para comprender y subrayar su objeto de estudio. Y ello, más que parecer una ociosidad epistemológica o una novedad teórica, ha tenido que ver con una estrategia de supervivencia para una ciencia que detenta como objetivo el estudio del ser humano. Para ser pertinentes dentro de la historia del conocimiento, desde la antropología se elaboraron varias estrategias que pudieran perfilar las fronteras de su particularidad, entre ellas observar lo humano desde la cultura, concebir lo humano desde sus cambios y transformaciones, definir lo humano desde la función y sus instituciones o desde sus estructuras simbólicas, sus sistemas de diversidad, convergencia, divergencia y complejidad. En fin, podríamos decir, en el sentido teórico, que la antropología ha sido consecuente con la sociedad y sus transformaciones a partir de que construye para ella sus paradigmas conceptuales y metodológicos para posteriormente volverla a repensar.

Y es por estas transiciones de lo cotidiano que nuestra disciplina modifica su metodología y sus presupuestos epistemológicos. De hecho, aun en cada una de las escuelas o corrientes del pensamiento antropológico, los antropólogos han hecho de sus métodos e ideas caminos diferentes para explicar la experiencia de lo humano. Por ejemplo, entre los pensadores de mediados de siglo XIX relacionados con la evolución: Spencer, Tylor y Morgan, tienen una postura entre sí muy particular para explicar la evolución de las sociedades antiguas; Spencer hablando de la estructura social, Tylor sobre la vida religiosa y Morgan respecto al parentesco. A pesar de ser evolucionistas, reflexionaron el paradigma metodológico de la obtención de la información, en aque-

llos momentos conseguida a partir de viajeros, cronistas, misioneros, comerciantes y aventureros, y poco a poco establecieron la importancia de la experiencia *in situ* para hablar de manera precisa y concreta sobre determinada sociedad.

Desde los acercamientos de Morgan con los iroqueses hasta el viaje etnográfico de Tylor en el Valle del Anáhuac de México, fueron conformando una nueva dimensión en la labor etnográfica, sobre todo que podían investigar en el terreno aquellas dudas que las narrativas siempre generaban. De estos tres evolucionistas, Spencer es considerado más como sociólogo, Morgan como abogado y Tylor fue el primero en autoadscribirse como antropólogo,¹² además de ser célebre por conceptualizar la antropología como el estudio de la cultura y definirla como toda práctica de lo humano. Esta definición ganó gran parte de la identidad científica de la antropología a finales del siglo XIX, sin embargo décadas y siglos después es concebida de manera despectiva como “el estudio del todo y la nada”.

El inicio de las ciencias sociales como tradiciones del pensamiento agregadas a un método, comenzó con la necesidad de argumentar y comprobar ideas y leyes generales sobre el comportamiento humano, a veces desde la estructura social, otras desde el comportamiento y la conducta o desde la construcción de procesos históricos y culturales. Es por ello que la antropología a veces es interpretada con desdén como la hija descalza de la sociología porque hace trabajo con los pobres, indígenas o sociedades campesinas, o como la prima *hippie* de la historia porque en lugar de hacer trabajo serio con archivos va navegando entre la memoria oral y las conversaciones. Estas ideas de parentesco intelectual podrían ser todo un estudio de caso atractivas para el análisis de Morgan y su sociedad antigua. Sin embargo, la antropología ha salido avante a lo largo de la historia de la humanidad gracias a sus conceptos, métodos y pensadores que han depositado apasionadamente sus vidas en el estudio sistemático y riguroso de la experiencia humana en sus contextos culturales y cada uno de ellos ha dejado en sus obras y ejercicios profesionales su identidad.

Si concebimos que la identidad siempre se construye en contacto con el otro, en antropología ese otro ha sido el resto de las

12 “En Gran Bretaña a finales del siglo XIX a la antropología se le llamaba la ciencia de Tylor” (Bohannon y Glazer 2010: 61).

ciencias sociales, con las cuales se encuentra intrínsecamente emparentada por el simple hecho de que están interesadas en lo humano. Y lo hacen a tal grado que, como lo argumenta Geertz,¹³ las diferencias entre una y otras se reducen finalmente en los estilos narrativos. Y me imagino que esto último no es parte del beneplácito de todos. Algunos con sentido del humor dirán para descalificar a Geertz que es un “posmodernillo”, otros más quisquillosos opinarán que la dichosa diferencia disciplinaria radica en la mirada teórica y los que quedan –que no tienen sentido del humor, pero que tampoco son tan melindrosos– concluirán que la diferencia se encuentra en el método etnográfico.

Y volvemos otra vez a la misma canción. Hoy en día muchos profesores de antropología y aquellos estudiantes amantes de la introducción de *Los argonautas del Pacífico occidental*, sostienen que la peculiaridad de la antropología se encuentra en el trabajo de campo. ¿Trabajo de campo? ¿Qué diablos es eso? ¿Es lo que hacen los agricultores cada mañana, los biólogos en temporadas de colecta, los arquitectos, geólogos y geógrafos cuando estudian minuciosamente un terreno? ¿O lo que hacen los sociólogos cuando miran detalles de los paisajes demográficos o los psicólogos cuando van al contexto del estudio de caso o los historiadores cuando acuden a los lugares más lejanos en búsqueda de archivos? ¿O quizá los mercadólogos cuando buscan la percepción de un producto o una necesidad para la venta?

Entiendo que, en este momento, quienes estaban de buen humor diciendo que Geertz era un “posmodernillo”, se han pasado a los irritables, y quienes no eran ni uno ni otro ya se dieron cuenta de que es momento de sulfurar. Y es que decirles a los antropólogos en sus caras, en sus claustros y en sus universidades que el trabajo de campo no es privativo ni exclusivo de ellos, que no tienen en sus cajas fuertes la patente ni los derechos reservados y, además de ello, sugerir que otras disciplinas lo hacen de formas más creativas y a veces con mejores resultados, puede

13 Como lo veremos a lo largo de la obra, Geertz es uno de los antropólogos contemporáneos que le ha dado nuevamente una visión de integralidad y humanidad a la antropología, ya que “A diferencia de Harris o Turner, no se asocia a Geertz con un grupo de determinadas ideas. Su mente observa todos los temas y él se permite hacerlo, lo cual es una suerte para la antropología, así como para sus seguidores” (Bohhanan y Glazer 2010: 545).

ser un suicidio; empero, ser antropólogo es de facto ser un kamikaze cultural.

El asunto es sencillo, durante muchas décadas se ha construido desde la academia decimonónica una tradición dogmática en la formación de los jóvenes antropólogos, a quienes hay que darles certezas básicas para construir su identidad y que en ella sientan seguridad y confianza. En antropología, el trabajo de campo es una de estas certezas. Hay otras muchas de las cuales podríamos hablar por días, pero ahora me interesa descender el velo y describir el vaho que rodea al trabajo de campo.

Al respecto, es interesante observar cómo un antropólogo nacido en Cracovia, de nombre Bronislaw Malinowski,¹⁴ quien, en palabras de Geertz, entre 1914, 1917 y 1918 realizó “el más famoso, mitificado y célebre trabajo de campo en Nueva Guinea y las Islas Trobriand” (1989: 85). Y es tan célebre y celebrado el suceso, que si colocamos en cualquier motor de búsqueda de información digital a los trobriand, antes de que aparezcan los sujetos propios de esta cultura, nos encontraremos primero con los trabajos de Malinowski en referencia a ellos.

Según cuenta la leyenda, este joven polaco de buena familia, estudió en la Universidad de Cracovia e hizo un doctorado en matemáticas y física, antes de que terminara la primera década del siglo XX. Se dice que debido a sus malas condiciones pulmonares, su carrera como profesor de matemáticas y física fue truncada, sin embargo en el periodo de recuperación llegó a

14 Uno de los antropólogos más visitados y analizados por su obra es sin lugar a dudas Malinowski. Podríamos decir que las reflexiones y debates en cuanto a sus concepciones teóricas y metodológicas han transcurrido por dos grandes etapas: antes y después de la publicación de su diario de campo en 1967. La primera etapa fue revisada por sus alumnos y contemporáneos explícitamente: Raymond Firth, Edmund Leach, Talcott Parsons y E. E. Evans-Pritchard; la segunda sucedió a partir de la década de los setenta, donde la figura del célebre antropólogo polaco comenzó a reflexionarse a partir de la búsqueda de evidencias metodológicas, literarias y conductuales en su obra. En 1974 apareció el trabajo del etnólogo francés Michel Panoff, relacionado con las contribuciones de Malinowski a la antropología. Para el inicio de la década de los ochenta, Payne, Thornton, Clifford y Geertz posicionaron nuevamente la obra de Malinowski como centro de análisis y discusión. Para finales de los noventa e inicios del primer milenio, la obra de Malinowski ha sido reflexionada y revisada por una gran cantidad de antropólogos alrededor del mundo.

sus manos la legendaria obra *The Golden Bough*, publicada en 1890 por James George Frazer, lectura que, como podríamos imaginar, causó en la vida de Bronislaw un viraje rotundo que se tornó imposible de frenar, lo cual lo llevó a dejar su tierra e irse a Londres para seguir adelante con sus sueños. Para ser exactos, 1635 kilómetros es la distancia entre Cracovia y Londres. Para inicios del siglo XX el viaje se realizaba por tren en una ruta que circundaba por la frontera de la República Checa, atravesando Alemania hasta llegar a Bélgica y de ahí se saltaba a Inglaterra. En los varios días que duró el viaje, la cercanía con los libros y las conversaciones con extraños lo acompañaron en ese cambio de timón en su vida, que significaría un nuevo momento en el destino de la antropología.

Aquella época de la Inglaterra palpitante estaba habitada por personalidades como Edward Burnett Tylor, profesor de antropología en Oxford desde 1896; James George Frazer, quien para 1907 tenía la cátedra de antropología social en la Universidad de Liverpool; Charles Gabriel Seligman, profesor de etnología de la London School of Economics, quien había publicado para 1913 grandes trabajos sobre los melanesios de Nueva Guinea británica y sobre las razas en África, que posteriormente se convertiría en un especialista de los estudios vinculados con el Sudán anglo-egipcio. En esta misma universidad, pero en la cátedra de sociología, estaba el profesor Edward Westermarck,¹⁵ antropólogo, sociólogo y filósofo finlandés, escrupuloso seguidor del estudio del matrimonio en las sociedades.

Aquí aprovecho para hacer un paréntesis y detenerme para hablar un poco sobre estos grandes héroes anónimos, aquellos que aparecen en letras pequeñas y que, sobre todo, sus nombres están escritos en el olvido: los maestros Seligman y Westermarck, estimulantes formadores de una gran generación de pensadores entre los que destacan Malinowski, E.E.

15 Westermarck realizó trabajo de campo en Marruecos, lo que le permitió conocer a detalle los complejos mecanismos matrimoniales y comenzar a refutar la teoría del evolucionismo unilineal y coquetear con ideas de corte psicológico, que generaban interesantes polémicas con Freud y sus seguidores. En esta área de pensamiento ligada a la conducta, se le reconoce como el edificador del “efecto Westermarck”, el cual describe las reglas del matrimonio entre las familias.

Evans-Pritchard y Meyer Fortes. Fueron ellos quienes comenzaron a romper los cánones relacionados con la construcción del conocimiento, ya que dejaban atrás la obtención enciclopédica de datos por averiguar *in situ* los fenómenos que distinguían y analizaban.

Tanto Seligman como Westermarck fueron influidos por otros maestros como Augustus Pitt Rivers¹⁶ y Alfred Cort Haddon, ambos con sendas e interesantes biografías relacionadas con el trabajo in situ. Desde sus profesiones anteriores al análisis humano, observaron la importancia del trabajo de campo sistemático para el registro de información. Tanto fue así que para 1898, Haddon¹⁷ organizó una expedición al estrecho de Torres (Nueva Guinea, Australia) con la finalidad de generar datos novedosos para sus investigaciones. Este viaje de un grupo de eruditos terminó siendo un gran hito para la antropología británica, puesto que aquí se comenzaron a fraguar las bases del trabajo científico de campo. Precisamente, uno de los miembros de la expedición era Seligman –maestro de maestros–, quien a la postre sería uno de los profesores más influyentes en la formación de Malinowski.

Como todo joven antropólogo de aquella época, Bronislaw no sabía que la realización de su trabajo de campo era una encomienda formal y que de ello dependería el futuro de su carrera en el gremio, así como su posible prestigio o anonimato. Se lo tomó con la mayor seriedad posible y al momento de llegar a aquel acuático y lejano lugar, se dio cuenta de la imposibilidad de la misión: la complicación de la comunicación y el impedimento de entrar de forma profunda desde su cultura a un hecho social del cual tenía parvos y endeble asideros. Sin embargo, además de sobrevivir en tierras lejanas con un considerable distanciamien-

16 Pitt Rivers tuvo una gran carrera militar para la corona inglesa y sus intereses se debieron a la observación en campo y la salvaguarda de evidencias arqueológicas de las antiguas civilizaciones. Su labor se convirtió en una misión tan emblemática que logró reunir una enorme colección de objetos culturales que hoy en día constituyen la exposición permanente del museo que lleva su nombre, ubicado en Londres. Actualmente se reconoce a Pitt Rivers como uno de los padres de la arqueología moderna.

17 Una de las obras importantes de Haddon fue *Notes and queries on anthropology for the use of the travelers and residents in uncivilized lands*, la cual se convertiría en un manual imprescindible para el trabajo de campo en aquellos “lares”.

to espacial y cultural, asumió el reto de construir elementos antropológicos posibles para la comprensión de las circunstancias culturales a su alrededor. Y lo hizo estando muy lejos de su seno escolar en Londres, estremecedoramente lejano a su vientre natal de Cracovia.

Con las recomendaciones morfológicas de su maestro y con las aspiraciones etnológicas leídas en *The Golden Bough* (*La rama dorada*), Malinowski se convirtió en un quisquilloso del detalle y en un fanático en cuanto a su ordenamiento de los datos registrados. Las bases del método etnográfico que plantea tienen como elementos básicos estos dos principios, y no me refiero al de ser un fanático-quisquilloso del orden y el detalle, sino más bien al tratamiento académico riguroso y disciplinado del registro de la información y su posible procedimiento para ser analizado.

Ante el desconocimiento del mundo que lo rodeaba, en las islas Malinowski registraba cada paso de su camino. En su bitácora de expedicionario anotaba a diario la vida a su alrededor. A lo largo de sus apuntes, registros y observaciones, se sumaban sus reflexiones junto con las preguntas de su maestro Seligman. Y debía observarlo todo porque en un principio no podía comunicarse. Como lo indica en la introducción de *Los argonautas del Pacífico occidental*, su entrada a la población fue generándose a partir de una base comunicativa que hiciera posible el diálogo con los nativos. De estas miradas atentas y profundas surge eso que a la postre se convertiría en la observación participante. Por medio de la convivencia cotidiana con sus informantes clave fue indagando las formas en las cuales funcionaba la cultura, intentando hacer un diccionario de términos y frases básicos para el manejo de la lengua indígena.¹⁸

De estas estancias no sólo surge el discurso científico a partir del cual Malinowski pudo observar, describir y convivir con sus informantes. También en sus bases científicas habitan los momentos otros, aquellos en los que entendía a los nativos

18 “Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica” (Malinowski 1973: 21).

desde el respeto y el aprecio obligado por el status y la jerarquía de la sociedad trobriandesa. Incluso hasta llegar al punto ciego de la etnografía producto del cansancio, el fastidio y la depresión lógica del estar en una cultura totalmente ajena a él, intentando comprender etnográficamente a los otros, para sobrevivir antropológicamente en un nosotros inventado.

Voy a hacer un breve paréntesis¹⁹ sobre lo anterior, rescatando uno de los episodios de mayor controversia en la historia

19 Siempre que alguien apunta que abriré un breve paréntesis, nos está diciendo de una manera oblicua que se está dispersando en la línea del texto, pero que, aun así, no va a dejar de hacerlo. No seré la excepción y aprovecharé esta nota para hacerlo. La publicación de los diarios de campo de Malinowski no se debe leer únicamente en su contenido. Los diarios por sí mismos desbordan su interior ya que su salida a la luz en 1967 genera el inicio de una corriente en antropología que comienza a estudiar de manera clara y profunda los estilos narrativos de la escritura etnográfica. Pero para entender cómo es que estos diarios salen a la luz, tenemos que regresar en el tiempo y en el espacio. Elsie R. Masson fue la primera esposa con quien Malinowski contrajo matrimonio en 1918 y era hija de David Orme Masson, un brillante químico al que la corona había nombrado *sir* por sus méritos y descubrimientos relacionados con el fósforo y la nitroglicerina. Elsie era escritora y para 1915, mismo año en que Malinowski estaba comenzando su trabajo de campo mítico para la antropología, ya había publicado su libro *An Untamed Territory*.

Decía que se casó con Elsie en 1918 y permanecieron itinerando entre Australia y Londres hasta que ella falleció en 1935, mismo año en que Malinowski publicó su célebre *Coral Gardens and Their Magic*. La época de su viudez sucede entre viajes a Londres y Estados Unidos, y un año después fue profesor invitado en la Universidad de Harvard. En 1939 conoce en Londres a Anna Valletta Hayman-Joyce, una pintora que firmaba sus obras como Valetta Swann y con quien llegaría a América (Yale) en 1940 como su segunda esposa. En 1941 Malinowski realizó una estancia en México y Valetta lo acompañó en su trabajo de campo en Oaxaca e ilustró varios de los trabajos y reportes del antropólogo respecto a su trabajo en los mercados. Valetta Swan, después de la muerte de su esposo, siguió pintando y se dio a la tarea de publicar distintos proyectos editoriales como *A Scientific Theory of Culture and Freedom and Civilization*. A mediados de la década de los sesenta, Valetta contactó a Raymond Firth para publicar en 1967 los diarios de campo de Malinowski, donde la nota introductoria la escribe Firth orientado por los consejos de Jozefa Steward, hija mayor del polaco. Sin lugar a dudas, la publicación de los diarios por parte de Valetta está cargada de una mitología llena de intrigas académicas y políticas entre la antropología norteamericana e inglesa, llena de detalles y laberintos dignos de una novela.

de la antropología, sucedido en 1967 tras la aparición de *A Diary in the Strict Sense of the Term*, publicado en español como *Diario de campo en Melanesia* (1989), que contiene los diarios privados de Malinowski en sus distintas incursiones de trabajo de campo a veinticinco años de su muerte prematura sucedida en 1942. Y pretendo detenerme en ello porque quienes hemos leído sus diarios, hemos visto más allá de la ciencia y la necesidad de objetividad y del rigor metodológico para comprender el corazón de la cultura. Al leerlos, hemos mirado también la complejidad que implica el trabajo de campo y sus modos inesperados de desbordar al autor en cuestiones íntimas y particulares, caracterizados por desvelos y extravíos propios de la experiencia del “estar ahí” que impacta con una fuerza volcánica los confines de lo humano.²⁰

Esto último ya no suena tan científico ni antropológico, sino a algo más bien subjetivo, neurótico y poco serio. No es posible pensar que es “científico” el estar haciendo ciencia en una cultura que, en cada necesidad básica y cotidiana del investigador, como comer, descansar y defecar, uno se va a encontrar los más grandes dilemas de la interculturalidad. De los muchos antropólogos que conozco, no hay uno solo que piense en Malinowski para sobrevivir a un ataque diarreico en medio del bosque, o que piense en sus aventuras complejas entre los trobriand para salvarse de devorar un platillo de vísceras de algún animal preparado a su salud por la familia que lo ha recibido.²¹ Aún no los conozco y menos ubico a alguno que se encomiende a Pritchard, Fortes o Firth²² para con-

20 Después de publicados los diarios se suscitó un interesante movimiento al interior de la disciplina antropológica, puesto que su publicación supuso un quiebre al interior de los templos de teóricos y metodológicos, pero que sin duda inauguró una nueva etapa. En 1967 un egresado del doctorado en filosofía de Harvard escribió una de las más singulares y mordaces reseñas al libro recién publicado de Malinowski, señalando al antropólogo polaco a partir de sus obsesiones, ansiedades y neurosis, poniendo en tela de juicio la rigidez del método científico. Este personaje se convertiría en pieza clave para el desarrollo de la antropología norteamericana y, posteriormente, la antropología mundial. Su nombre es Clifford Geertz.

21 Los antropólogos, a diferencia de los dioses y los héroes de leyenda, son orgullosos de expresar su humanidad en los relatos heroicos sobre tierras lejanas, sobre todo aquellos relacionados con comer, dormir y defecar.

22 Hogbin, Kaberry, Kuper, Powermaker, Richards y Schapera, pensando en el panteón antropológico británico.

trarrestar o exorcizar un hecho extraño en trabajo de campo; eso puede ser, quizá, porque dicen que los antropólogos son ateos.

La experiencia en campo, como lo sabemos, es una práctica vívida que se goza y se sufre desde cada uno de los poros de la piel. Sin embargo, el trabajo en campo sólo es el inicio del viaje antropológico,²³ que se constituye por un laberinto perenne de eventos interculturalmente inesperados. Y es que éstas son las historias que jamás se cuentan, porque todo eso no existe en el “paper”, en el libro o en el documento que se publica,²⁴ haciéndose un acuerdo tácito dentro del gremio donde se impone una cortina de silencio “científico” a todo aquel lenguaje o interpretación que esté fuera del discurso objetivo. La antropología, junto a su método etnográfico y trabajo de campo, se ha construido sobre el mito de la objetividad y científicidad entendida como el silencio de lo mundano, el ocultamiento del investigador y la deificación de la teoría y el método positivo para construir leyes que expliquen la cultura.²⁵

Ahora bien, esta tradición científica aconteció a principios del siglo XX, cuando se tenía que construir la identidad cien-

23 Usualmente el viaje iniciático del trabajo de campo está rodeado por una atmósfera mágica y de misterio, lleno de mitologías, tabúes y rituales. Las historias vinculadas a ello se concentran de manera barroca para mostrar los esplendores de la exuberante estancia en campo. Sin embargo, ese iluminismo y gloria colapsan cuando se trata de las etapas posteriores, en las cuales el autor encuentra en la soledad de sus escritos el silencio de los libros y las ausencias de las compañías, el modo para organizar, sistematizar y analizar la información y poder construir con ello un texto, que se convierte a la postre en el único testigo tangible de todos nuestros duelos y todas nuestras resurrecciones.

24 Fue hasta la década de los ochenta del siglo pasado cuando surgió el movimiento encabezado por el libro *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, el cual según Marcuse lanzó como una discusión colectiva el interés por discutir los modos en los que se produce la antropología, el rol del antropólogo como autor y las implicaciones que tiene la experiencia del trabajo de campo en la creación de textos antropológicos (Marcuse, 2008). Más adelante veremos los detalles de este grupo de antropólogos norteamericanos.

25 Marcuse señala que “esto siempre jugó un papel importante en la cultura oral profesional de la antropología. A través de ella, sobre todo, el método se inculcó de generación en generación como una estética e identidad profesional” (Marcuse, 2008: 28).

tífica de la antropología y elevar del estatus del estudio comparativo de mitos y tradiciones²⁶ alrededor del mundo, al de una ciencia competente para la generación de reglas, definiciones y explicaciones del comportamiento de lo social. La tarea de elevar la antropología a un estatus científico²⁷ y construir desde ella

26 Aquí quiero aprovechar esta nota, puesto que pareciera que hago una afirmación absurda. Es verdad, es una afirmación absurda y con poco fundamento, ya que cuando el lector pasa los ojos sobre las líneas anteriores inmediatamente sus pupilas se dilatan y entran sus dientes en cólera contra este autor. ¿Y *La rama dorada*? Entiendo perfectamente la pregunta y para ello explico lo siguiente: James George Frazer nació en Glasgow, Escocia, en 1854, hijo de un pastor presbiteriano. En su época de formación comenzó sus intereses en la etnología y en los estudios de historia comparada. De una pluma amable, seria y poética, Frazer abrió la caja de Pandora al querer estudiar la sucesión en el sacerdocio de Diana de Aricia. Persistente y curioso, fue desentrañando a lo largo de los tiempos y de distintos lugares diversos mitos, leyendas e historias locales que lo fueron colocando en una topografía llena de hallazgos y misterios. Durante treinta años, Frazer mantuvo la pasión por una historia que lo llevó a otra, con temas relacionados con la magia, la religión y la mitología, y así fue encontrando caminos autónomos que se entrelazaban con apasionantes relatos vinculados al regicidio y el deicidio. Su pasión por conocer la mayor información posible fue parte de sus aventuras y andanzas, la cual once años antes de su muerte lo llevó a la ceguera, circunstancia que no fue obstáculo para que siguiera escribiendo. Es por ello que cuando hablamos de estudios etnológicos comparativos debemos quitarnos el sombrero frente a *La rama dorada* y no olvidar la gran pasión de buscador que lo caracterizó en vida. Por su destacada labor, Frazer fue nombrado sir por la corona inglesa en 1914, dos años después de que lo fuera otro gran pesquisidor inglés, Edward Burnett Tylor, otro evolucionista afamado.

27 En la Inglaterra de inicios del siglo XX, el papel de la ciencia era fundamental no solamente para el progreso de las ideas, la economía y la política, sino también como un modo de refinamiento en la escala social, que encontraba en la obtención del estatus de nobleza una de las glorias más anheladas. En antropología tenemos el nombramiento de *sir* de Tylor y de Frazer, maestros ancestrales de Malinowski. Al antropólogo de origen polaco, a pesar de sus enormes aportes en la teoría antropológica y de la realización de trabajos de campo insuperables en Australia, el nombramiento de *sir* nunca le fue otorgado. ¿Acaso sería esta obsesión permanente de obtener su título nobiliario el motor para elevar las bases de la antropología a una ciencia? Quizá alguna de las respuestas las podamos encontrar en sus diarios de campo en Melanesia, donde nunca dejó de subrayar para su esposa Elsie, el gran valor científico de su trabajo. Vale la pena señalar que

un discurso tan potente como la ciencia social positiva de aquel momento (la sociología), implicaba podar el jardín, las ramas do-
radas y comenzar a construir las bases científicas de la identidad
antropológica, más allá de las ideas del evolucionismo unilineal
que a finales del siglo XIX fueron tan indispensables para la com-
prensión activa de la diversidad humana.

Una de las tareas primigenias de la antropología del si-
glo XX era la de construir nuevas definiciones sobre el objeto de
estudio de esta ciencia. En el siglo anterior ya se habían estable-
cido, en particular para el caso de la antropología norteamerica-
na representada por Morgan en su afamado texto *Ancient Society*
(1877) y con el libro del británico Tylor,²⁸ *Primitive Culture* (1871).

Elsie, la primera esposa de Malinowski, era hija de un ilustre químico re-
conocido con el nombramiento de sir por sus importantes contribuciones
científicas en torno a la nitroglicerina.

- 28 Interesante es el paralelismo de la antropología en este momento de su
historia. Por un lado, la antropología en Estados Unidos estaba genera-
ndo un gran revuelo por su posibilidad de hacer estudios sistemáticos de las
culturas de Aridoamérica, en el momento de la colonización de la Unión
Americana. Morgan, de formación abogado y hombre de negocios, nació
en el seno de una familia numerosa junto con once hermanos. Sus inte-
reses relacionados con la antropología provienen de la cercanía con la so-
ciedad iroquesa, con la cual realizó sus primeros trabajos de campo y muy
pronto comenzó a compararla con otras sociedades, a compilar escritos de
viajeros y misioneros, y a elaborar un estudio sistemático y organizado so-
bre los iroqueses, lo que le sirvió para explicar los elementos de su teoría
de la evolución social. Su libro *La sociedad antigua* fue una obra inspiradora
que trascendió más allá de la antropología, ya que Marx y Engels la reto-
maron para comprender el esquema de la evolución de la sociedad a partir
de sus componentes. A diferencia de Morgan, desde el otro lado del océa-
no Tylor publicó una obra basada en la evolución de la sociedad tomando
como punto detonante la cultura, especialmente su componente ligado
con la religión. Tylor en un inicio estuvo muy interesado en la comparación
de las religiones y sobre este tema comprende la cultura como el elemento
central de la evolución de las sociedades; para el caso de las religiones de-
fine tres etapas: animismo, politeísmo y monoteísmo, lo cual sugiere un
tránsito del salvajismo, la barbarie y la civilización. Tylor comenzó a inte-
resarse por las culturas *in situ* al observar la gran valía de los datos recaba-
dos en campo, los cuales fueron sumándose a lo largo de su vida. Su periplo
etnográfico lo realizó en distintas partes del mundo y una de ellas fue en
México, donde hizo un estudio de medio año con la población del Anáhuac.
Muchos autores que han revisado la historia de la antropología consideran

A partir de estos trabajos el concepto de cultura se convirtió en un objetivo habitable para la disciplina, pero ésta tendría que redefinir sus formas de construcción del conocimiento para sentirse como en casa.

Esta antropología interesada en observar detalles, concibe que todos los grupos humanos “tienen cultura”, y para dar parte de ello echaron mano de narrativas de misioneros, viajeros y comerciantes, quienes fueron los primeros productores de relatos que encerraban ejercicios literarios complejos e intentos de traductibilidad de múltiples elementos distantes a sus culturas y sus paisajes. Aquellas narrativas sirvieron a la postre para argumentar que toda expresión de la cultura está constituida en el ejercicio organizacional e intelectual del individuo y su conjunto.²⁹ Esto parece hoy en día una obviedad, pero hubo un tiempo en la historia de la humanidad en que las grandes preguntas para hablar sobre las presencias humanas fuera de Occidente giraban en torno a si tenían alma o si eran pensantes, y si dichas características estaban asociadas con una calidad social y económica.

que el trabajo de campo realizado por Tylor y posteriormente afianzado por Franz Boas en E.E.U.U., colocó a la antropología norteamericana muy por encima de la británica, sobre todo por el uso de la etnografía. Sin embargo, después de la primera década del siglo XX, la antropología británica daría una gran sorpresa.

- 29 “La ciencia de la cultura” es una de las secciones preferidas de los antropólogos al hacer referencia a la obra de Tylor en su revisitada *Primitive Culture*. En dicho apartado, Tylor expone los objetivos de “su ciencia” haciendo analogías y discutiendo con los modos de construcción de conocimiento que tienen las ciencias de la naturaleza orgánica en comparación con las ciencias del hombre. De ahí reflexiona sobre las dificultades que tiene considerar el concepto raza como unidad de análisis de los humanos y concluye que su uso es insostenible para mostrar la diversidad de sus expresiones y, por lo tanto, sus diferentes grados de civilización. De este modo va resquebrajando la idea ilustrada de la naturaleza humana, la cual suponía las características sociales, económicas y culturales del Hombre con la simple ecuación: origen igual a destino. El enfoque detallado en la cultura en aquella época debía superar dos grandes retos: por un lado ofrecer explicaciones científicas a las expresiones humanas y por otro generar un método para replicarlo las veces que fuera necesario. En este tipo de método la palabra del observador extraño o extranjero a la cultura poco a poco será sustituida por el conocimiento empírico en todo su esplendor, es decir por el experimento del estar ahí.

En los discursos producidos por aquella antropología que transcurre desde mediados hacia finales del siglo XIX, los autores sostenían argumentos inobjetables sobre cómo eran los otros. Las descripciones tan elaboradas con excelsas y exquisitas formas nos mostraban el *consensus gentium*³⁰ (consenso de toda la humanidad) plasmado en rasgos materiales, conductuales e intelectuales. En nuestros días no nos podemos imaginar hacer esta gran y sofisticada tarea de describir al otro sin haber estado a su lado, sin haber padecido o gozado sus contextos ajenos y distintos a los nuestros. Sin embargo, de esa gran aventura que llevó a la antropología a ser considerada como ciencia, generadora de teorías científicas, y a la creación de una metodología que superase e imprimiera particularidad a nuestra disciplina, apenas comprendemos la menor parte.

Lamentablemente nuestros maestros de teoría antropológica sólo nos transmitieron que el evolucionismo generó un sistema de categorización y tipologías de los estadios de la cultura a partir de la sofisticación (o falta de ella) de sus formas materiales, organizativas y de pensamiento. Salvajismo, barbarie y civilización, la tríade mágica del evolucionismo de la cultura que sirvió para caracterizar sus múltiples formas y para brindar justificaciones científicas de la “culturalidad del hombre”.³¹ Seamos

30 En la revisión que hace Geertz (en *La interpretación de las culturas*) sobre el potencial del concepto de cultura sobre el concepto del hombre (sujeto humano), señala diversos elementos de mucho interés del proyecto humanista de la ilustración, por un lado conformar una idea general de lo humano y por otra argumentar por qué la diversidad de humanos tiende a ser interpretada desde el lente de la desigualdad para mirar en los otros la dualidad inferioridad/superioridad.

31 En una sesión con mis alumnos, reflexionando sobre las relaciones entre conceptos de naturaleza y cultura, llegábamos a las conclusiones de que una gran variedad de pueblos amerindios no tienen campos semánticos distintivos para definir la tradicional oposición occidental de naturaleza y cultura. De ahí seguimos reflexionando sobre el estreñimiento semántico del español al no poseer términos ambiguos o fronterizos que tengan esta característica liminal para hablar de las transiciones entre uno y otro. De ahí saltamos a un juego de neologismos articuladores de los cuales “culturalidad” aparecía como una expresión que enunciaba la cualidad intrínseca de diversidad que posee la cultura. Coloco aquí la “culturalidad” del hombre en honor a aquellos cientificistas que buscaban entender sus rasgos elementales para explicar así su humanidad.

serios, señores, estas cosas fueron tan preocupantes y necesarias, que a partir de los criterios diferenciales entre primitivos, bárbaros y civilizados, los sectores poderosos pudieron hacer los mapas relacionados con la esclavitud y el extractivismo, la conquista de territorios y su enajenación.³² Sin embargo, la manera en la que se generaban argumentos sobre el otro necesitaba la curiosidad y la inquietud de verificar los hechos, de estar completamente seguros de que aquello que se escribía. ¿Cómo verificar aquello que se encuentra en contextos tan alejados? ¿Cómo comprobar que las palabras de los comerciantes, viajeros y misioneros eran reales?

La búsqueda de la veracidad no era ni es una tarea fácil y menos aun porque en todo momento se tendrían que disipar las dudas sobre la validez de los argumentos. Podemos dudar de los relatos de los comerciantes si los ponemos al lado de la disciplina y dedicación de los misioneros, y los relatos de estos últimos los podemos poner en aprietos cuando observamos las descripciones de los viajeros de élite, científicos empiristas que hacían trabajo de campo al viajar.

De esta manera, plantearse la tarea científica que le pueda dar veracidad y suficiencia a los datos etnográficos parece una revuelta oblicua, lo que quiere decir que puede ser tan simple como leer un texto y decir: “voy a ir a ese lugar para verificar la información”, o tan complejo como cuestionar la imposibilidad de mirar el mismo hecho en dos tiempos distintos debido a la inminente velocidad con la que sucede la cultura. Ambas posiciones encierran grandes necesidades y deseos del espíritu del tiempo cientificista de la antropología. Por un lado, la necesidad de crear leyes generales a partir de una variedad de casos particulares y, por otro, el deseo de crear argumentos posibles para sostener que es viable hacer ciencia a pesar de la realidad que es compleja, contradictoria e irrepetible. Pensemos en estas dos posibilidades mediante las siguientes postales etnográficas.

32 Todo esto parecería una entelequia de pensamiento. Quizá nos suene antigua y lejana, sin embargo hoy en día cobra radical forma en cuanto a la búsqueda genética de las identidades nacionales, los mapas de inseguridad o mapas delictivos, así como las predisposiciones genéticas a las enfermedades crónicas asociadas con la pobreza.

Resulta que, en medio de un día soleado y reseco, de esos que no se evitan con el sombrero ni se obvian con el bloqueador solar, llegamos a una comunidad de la que se ha realizado un estudio etnográfico previo que desde luego leímos y al momento de ir prolongando nuestra estancia en semanas y meses, nos encontramos con aspectos culturales distintos a los que el predecesor mediante su escrito etnográfico ha señalado. Después de juzgar en silencio frente a los interlocutores y pensar a gritos con el antropólogo que vive en nuestro interior, ineludiblemente nos hacemos las siguientes preguntas: ¿cómo lidiar con la tensión que implican los diferentes relatos escritos sobre el mismo lugar? ¿Será que nuestro ancestro antropológico inventó los datos o no los entendió con claridad? ¿Modificaría los datos por alguna razón? ¿Se habría metido en un conflicto de intereses o de plano ni siquiera pudo o quiso conocer el lugar a fondo?

Todas estas cuestiones suceden como un primer impulso: el de la falsedad, la mentira o la falacia. Pero cuando pasa el tiempo y nos damos cuenta de que un relato etnográfico es científicamente posible, comenzamos a profundizar la mirada y entendemos que la obra de nuestro precursor es una versión viable de un etnógrafo que se apoya en una teoría y una metodología determinada, y por lo tanto ofrece una visión o versión particular de la realidad que se edifica a la sazón de un sinnúmero de intereses éticos, políticos y académicos. Así, una etnografía realizada en un mismo lugar no puede ser igual³³ a otra. A pesar de que se hable con “los mismos” integrantes del pueblo o en “el mismo” barrio, es distinta simplemente porque es humana. ¿Tremenda tragedia? ¿No puede haber etnografías iguales? Sabemos todos que no, pero lo que no tenemos muy claro es el “porqué” del asunto. Aquí continuamos con las postales etnográficas.

33 Éste ha sido un suculto debate que durante décadas ha existido en la antropología, ya que las etnografías distintas en lugares iguales, al ser leídas por un tercero, tienden a descalificar a alguno de ellos. Cuando tienen rasgos compartidos o similares son juzgadas como continuidades y en caso de tener caminos o relatos parecidos son consideradas como plagios. Lo que es importante señalar es que actualmente los lugares etnográficos tienden a ser revisitados por etnógrafos contemporáneos y con ello llegamos de manera lógica a dilemas autorales. Un esfuerzo interesante podría ser una cartografía mundial de los lugares visitados por antropólogos, ello con el fin de no extraviar los trayectos académicos ni de caer en la madeja de hilos negros ya desarrollados.

Imagine a un antropólogo estructural funcionalista, a un materialista histórico y a un procesualista llegando a una fiesta de XV años³⁴ donde una joven adolescente es presentada a la sociedad con toda pompa y elegancia como se merece. El trío de antropólogos toma asiento en una misma mesa y al tiempo que toman su primera bebida cada uno interpreta lo que a sus ojos parece increíble.³⁵ Uno habla de las estructuras simbólicas y la función de la fiesta, otro de las diferencias que hay entre las características económicas y políticas de los asistentes y el tercero narra las distintas etapas de pasaje para explicar el hecho como un proceso ritual. Esta charla polifónica ofrece un amplio rango descriptivo y explicativo de los XV años, sin embargo cuando hacemos trabajo de campo, en materia etnográfica, los antropólogos nos encontramos mirando de la realidad algunos pocos aspectos de ella y multiplicamos los ojos mediante la teoría para tener un rango interpretativo de posibilidades. Pocas veces somos conscientes de ello y olvidamos que, desde los ojos de unos y otros, podemos tener miopía, astigmatismo o ceguera respecto al fenómeno cultural. Cada antropología es peculiar a la mirada y de ahí el deseo de tener un método general, que si bien puede ser plural en resultados debe ser particular en los pasos por los que andamos los caminos.

Si entendemos la pluralidad etnográfica de este modo, se comienza a desvanecer el deseo de la verificabilidad del dato etnográfico. Edmund Leach ya se había dado cuenta de ello, después de realizar uno de los trabajos de campo más célebres en la historia de la antropología al reunir mitos, leyendas y narraciones de la alta Birmania. En su trabajo hizo una odisea conceptual

34 Lo interesante de esta caricatura es que cada uno de los lectores que sigue el cuerpo del texto, de manera inmediata le pone nombre y apellido a los autores en cuestión. Yo imaginé a Pritchard, Harris y Turner.

35 Y digo “increíble” porque últimamente las celebraciones de los XV años, al menos en México y en varias sociedades de América Latina, son los rituales de paso para las adolescentes de distintos estratos económicos. En ellos observamos el glamur de las tradiciones locales adicionado con las novedades globales. Grupos musicales, coreografías, vals, vestidos, carrozas de paseo, zapatillas, padrinos, glotonería y manteles son indispensables para establecer esto que Van Gennep llama nombra como separación, liminalidad y agregación, en su libro *Los ritos de paso* (1910 y 1989).

para entender la dimensión política de esta sociedad asiática en su conjunto y él admite que para construir dicho resultado sus pasos se volvieron sólidos al seguir las premisas de sus contemporáneos Firth y Malinowski. Es por ello que el trabajo de campo encuentra en los momentos previos una preparación ontológica para crear una mirada y que cuando está in situ tiende a interpretar la realidad desde ese punto de vista. No se trata de “etnografiar” primero, sino de “saber etnografiar”.³⁶

El método para la antropología será inevitablemente la etnografía. ¿Y esto qué es o cómo se come? Digamos que, según el chef, es la interpretación de la receta. La etnografía implicaría el estudio detallado de los elementos materiales, organizativos y simbólicos que estructuran una cultura. Es el modo de registrar en vivo aquellos elementos que *ex situ* conocemos de la cultura. Es la forma gramatical en la que enunciamos los elementos intraducibles de la peculiaridad cultural. Es la decisión de hablar o callar, omitir o incluir, separar o agregar el conjunto simbólico y pragmático del mundo ajeno.

Cuando salimos a realizar la antropología sucede que tenemos que ir capacitados para hacer la doble tarea que implica la etnografía. Por un lado, la construcción de la descripción científica de la cultura y, por otro, sobrevivir el shock cultural que nos proporciona estar fuera de la comodidad de nuestras cotidianas chozas.³⁷

36 De manera extraoficial a la Real Academia de la Lengua existe entre el lenguaje antropológico el verbo “etnografiar”, el cual describe una acción, una posición y una disposición para realizar distintas actividades relacionadas con el mundo del trabajo de campo, especialmente en aquello ligado a la etnografía.

37 Lo de las cotidianas “chozas” es una metáfora interesante que proviene de reflexiones vinculadas con el fragor del trabajo de campo. Resulta que hemos sido muchos los que en medio de nuestras labores etnográficas caracterizadas por el diálogo intercultural, después de horas, días y semanas de encuentro intenso con el otro, deseamos cerrar la puerta del lugar donde dormimos, donde están nuestros diarios, nuestros libros y nuestros abrigos culturales. No somos pocos los que llegamos al final de una ardua jornada de trabajo de campo con un deseo supremo de encierro, de separación y de enclaustramiento, intentando encontrar en ello fuerza e inspiración para seguir adelante, y claridad para pensar y organizar la complejidad cultural que nos rodea. Hay casos en los que la choza funciona como abrigo anímico y formador intelectual, y otras veces aparece como refugio para sortear

Obviamente de científico tiene sus asegunes. El trabajo de campo desde la ciencia de Tylor se ha ido modificando en sus afanes científicistas a lo largo de los últimos cien años y por lo tanto el concepto de ciencia se ha pluralizado. Para algunos pasar por los escaños del método científico tradicional es indispensable, para otros el método científico de Malinowski es deseable, algunos realistas hacen versiones sintéticas de ambas y las sitúan como válidas. Esta diversidad se debe a las comunidades de científicos que validan los modos de hacer etnografía y éstas son dinámicas y heterogéneas. Sin lugar a dudas, con esta nota a pie de página podría ser juzgado como profanador de tumbas o irreverente, pero es todo lo contrario: los particularismos científicos han otorgado movimientos epistemológicos cuestionadores que hacen florecer las disciplinas. Que no sepamos qué hacer con esas flores, ése ya es otro dilema.

Esta doble misión (la descripción científica de la diversidad cultural y la sobrevivencia al shock intercultural) es un reto donde confluyen más razones individuales y subjetivas que cien-

los avatares teóricos y metodológicos de nuestra disciplina. Recuerdo una ocasión de trabajo de campo en una región indígena del altiplano ecuatoriano, que llegamos a un cantón (municipio) para realizar un registro de una fiesta patronal. El trabajo se fue multiplicando exponencialmente en cada momento, ya que a nuestro paso sucedían carnavales de símbolos y significados, intelectuales locales con versiones barrocas de su cultura, rituales floridos de objetos y todo tipo de discursos vinculados con la historia y las transformaciones de la fiesta. El trabajo era tan intenso que a la mitad de la estancia de campo uno de los colegas investigadores nos avisó que quería descansar y se fue a la habitación que teníamos. La actividad siguió adelante, pasó la noche adornada de fuegos pirotécnicos, música y fiesta, los perros ladraban al movimiento de las danzas y las máscaras; cada antropólogo trataría de cubrir a detalle los varios rituales que transcurrían en simultáneo. Después de tres días de fiesta sin descanso y etnografía sin reparo, decidimos todo el grupo ir a descansar. Cuando llegamos, nuestro colega estaba felizmente enclaustrado. Quitó el seguro de la puerta y nos dio feliz la bienvenida, llevaba tres días en encierro y al preguntarle lo que sucedía nos dijo: los primeros días fueron demasiado para mí, demasiada gente, relatos, lugares, todo demasiado. Mejor me encerré para escribir y organizar mis anotaciones antes de colapsar la etnografía. Ésa fue una interesante justificación que todos entendimos y celebramos al momento de ver sus anotaciones en perfecto acomodo y con descripciones pulidas y brillantes.

tíficas y objetivas. ¿Es posible que podamos figurar el *sentipensar*³⁸ de Malinowski después de escuchar a su maestro Charles Gabriel Seligman mandarlo a las islas Trobriand? Imaginemos todas las ideas que pasarían por su cabeza: “eso me pasa por preguntar”, “Seligman no me quiere”, “nunca me ha valorado porque soy polaco”, “lo que uno tiene que hacer para ganar una titularidad en una universidad”, “que vaya él si tantas ganas tiene”, “entre más lejos, mejor”; “en el mar la vida es más sabrosa”, “vacaciones pagadas”, “dónde voy a hacer mi trabajo de campo”, “¡voy a convertirme en el héroe de la antropología!”.

Para los antropólogos, enterarnos del lugar donde vamos a realizar trabajo de campo supone una gran conjunción de emociones, varias de ellas asociadas a las expectativas positivas que tenemos para afrontar el reto y otras tantas derivadas de los “decires” de otros que han caminado por esos sitios. Sin embargo, contar con este conocimiento del lugar supone un progresivo abandono de nuestros contextos, y digo progresivo porque comenzamos a alejarnos poco a poco de nuestros terruños al tiempo que nos vamos “haciendo a la idea” de que tarde o temprano tenemos que marcharnos para iniciar nuestra labor.

Si pensamos en Malinowski, desde 1912 comenzaron los preparativos para aquel viaje hacia el horizonte de agua. En ese año, su maestro había comenzado la gestión de los recursos económicos suficientes para que a finales de 1914 sucediera el periplo etnográfico hacia Papúa, Nueva Guinea, de donde saldrían los informes malinowskianos de aquella sociedad organizada a partir del kula.³⁹

38 Hablando de neologismos, esta palabra ha sido utilizada en los últimos años por el antropólogo colombiano Arturo Escobar, quien es conocido por sus obras vinculadas con la antropología del postdesarrollo y la crítica a la colonialidad-modernidad. Antes de que Escobar utilizara este neologismo en esta mitad de la segunda década del tercer milenio, el maestro Orlando Fals Borda, también colombiano, ya lo había hecho en su interesante obra *Una sociología sentipensante para América Latina*, editada en 2009 un año después de su muerte.

39 Pendiente de las noticias de un conflicto de talla mundial, Seligman convocó a Malinowski para retomar con él un tema que había sido comentado desde hacía un par de años: el trabajo de campo. Seligman, con la seriedad y el entusiasmo que según sus colegas lo caracterizaba, comenzó a planear el reto metodológico a Bronislaw, señalándole que el tiempo había llegado, que después de años de lectura y estudio de las obras de Tylor y

Hoy en día preparar un viaje para trabajo de campo conlleva un tiempo y un esfuerzo considerables y estos aumentan en la medida que crece la distancia cultural a la cual tendremos que llegar. Sin embargo, aun después de un gran periodo de preparativos y prolegómenos para el trabajo de campo, que van desde el calzado hasta los medicamentos especializados, siempre subsiste en nuestro interior la sensación de que estamos olvidando algo. Esa incompletud inevitable también se acompaña de la emoción de emprender nuestro viaje primero, ése que supone el inicio de nuestra trayectoria etnográfica, el que implica la superación de grandes retos.

Si lo vemos de esta manera, el trabajo de campo desde la etnografía se construye de un impulso objetivo y de un espasmo subjetivo. “Vamos a hacer trabajo de campo”, decimos los antropólogos hablando de forma seria y quisquillosa para explicarle a aquellos que no saben de nuestra disciplina. Intentamos con argumentos objetivos y cientificistas enunciar las diferencias entre unas vacaciones de un turista, el paseo de un explorador o el viaje *frivolité* de un caminante cosmopolita. Explicamos también por qué es importante hacerlo, decimos que es indispensable el “estar ahí”, con nuestra libreta y lápiz en mano para escribir sobre lo diverso y dar voz a los silenciados por la historia.

Los antropólogos disfrutamos tanto el género discursivo de las aventuras del trabajo de campo, que parece que en ellas descargamos todo lo que no podemos escribir en los diarios de campo. Nuestros dilemas culturales se convierten en leyendas en los lugares donde vamos y en grandes anécdotas en el encuentro con los colegas. Sin embargo, sabemos todos los aquí presen-

Frazer, era el momento de embarcarse y cruzar los océanos para llegar a Nueva Guinea. Este lugar era el mismo donde el maestro Seligman había llegado años antes en la maravillosa y mítica expedición al Estrecho de Torres, de la mano del profesor Alfred Cort Haddon, quince años antes. El maestro, insistente, mostró un periódico a Malinowski donde las noticias evidenciaban el fragor imparable de sucesos que anunciaban la Primera Guerra Mundial. “Es ahora o nunca, tienes que ir a trabajo de campo. Ello salvará tu vida y evitará que te llamen al ejército austrohúngaro”, quizá esas fueron las palabras del maestro dirigidas al alumno para que con toda seguridad éste aceptara que el ir a campo sería entonces su salvación. ¿Es por este hecho fundacional que muchos antropólogos y antropólogas, para evitar alguna situación en su vida, dicen: “voy a trabajo de campo”?

tes que este tipo de narrativas heroicas suceden, entre otras cosas, para silenciar y disimular el diálogo interno que ocurre en la experiencia in situ, el dolor de la nostalgia, el laberinto de la distancia, la jaula de la soledad y la tristeza de la melancolía. Al final queremos evitar hablar de las preguntas cotidianas en trabajo de campo como: ¿vale la pena estar tanto tiempo acá? ¿Estoy haciéndolo bien? ¿Cómo serán las cosas a mi regreso? ¿Por qué me pasa esto a mí? ¿Cómo hacer un diario de campo sin que se convierta en “mi querido diario”?⁴⁰ Y en estas preguntas no sólo radican los elementos pecaminosos de una descripción científica de la cultura, sino también descansan las premisas básicas de aprendizaje de la antropología, que si las reducimos a una estancia singularizada fuera de nuestros contextos, podría decirse que la lección suprema de esta disciplina es dar valor a sus estudiantes para hacerla.

Esto de hacer antropología no es obra única de Malinowski. Para ello debemos remontarnos nuevamente a sus maestros Charles Gabriel Seligman y Edward Westermarck,⁴¹ quienes tuvieron experiencias relacionadas con el trabajo de campo en distintos lugares pertenecientes a las colonias inglesas, dígase Australia y África para ser exactos. Sin embargo, ellos también estuvieron influenciados por otros que los antecedieron, por ejemplo Alfred C. Haddon (1855-1940), quien en 1874 publicó *Notes and queries on anthropology: for the use of the travel-*

40 Uno de los principios fundantes de la etnografía malinowskiana es el “estar ahí”, el cual encierra un espíritu valiente y arrojado para hacer frente a todos los retos, subsanar las distancias culturales, rendirle honor y gloria a la *empiria* y experimentar en cuerpo la antropología. Sin embargo, a lo largo de los múltiples relatos de colegas, justo después de las grandes epopeyas, se cuentan entonces las heridas y se muestran las cicatrices del trabajo de campo, a veces con tanto dolor y desdicha que sucede una evolución narrativa del “estar ahí” al “qué hago aquí”. De lo anterior podemos establecer que: del fragor de la aventura etnográfica, el conflicto existencial será siempre inevitable.

41 El profesor Westermarck era de origen finlandés. Estudió sociología y filosofía moral y uno de los grandes temas de su interés fue el matrimonio, su historia, origen y desarrollo. A partir de ahí pudo construir importantes premisas para la comprensión de la sociedad desde de sus propias instituciones. Por ello no es de extrañarse que fuera un gran amigo de Tylor y de Wallas, y que junto con Darwin generara el principio de la evolución de las especies.

ers and residents in uncivilized lands, documento que se convirtió en el manual de averiguación básica para investigadores y exploradores occidentales en sociedades no civilizadas. En este texto se hacía hincapié en comprender la lengua como un modo de comunicación, pero también como un modo de aprendizaje de ciertos conocimientos nativos indispensables para los expedicionarios, lo que significaba que el conocimiento de la realidad a investigar no podía seguir adelante sin un aprendizaje empírico de las cosas.

Contemporáneo a Haddon se encontraba también en Inglaterra Pitt Rivers (1827-1900), quien posterior a una brillante trayectoria militar, comenzó a desarrollar sus estudios vinculados con la evolución de las culturas y a sentar las bases de la arqueología moderna, que descansaban en la realización del trabajo de campo en los lugares considerados de importancia cultural. Ambos precursores sostenían la necesidad de sistematizar y ordenar la información recabada en sus trabajos como elementos indispensables de análisis para la formación de teoría. Sin embargo, fue en la siguiente generación de interesados por el trabajo de campo que se establecieron las bases científicas de la teoría antropológica.

Desde la época de Malinowski, la antropología comenzó a exaltar la necesidad de ser una ciencia hábil, una disciplina que por su condición empírica lograra su importancia plena frente a las otras ciencias y humanidades. Dicha condición se convertiría en su identidad, tanto teórica como metodológica. Durante décadas, la experiencia etnográfica se constituiría en una praxis sistemática compuesta por determinación para lograrlo, dedicación al hacerlo y disciplina para disfrutarlo. ¿Y cómo era una antropología sin la experiencia del trabajo de campo? Usualmente los investigadores interesados en las culturas no occidentales, en aquel entonces consideradas como salvajes o primitivas, recurrían a fuentes escritas, valorando los datos documentados como elementos que evidenciaban y reforzaban sus análisis conceptuales y teóricos. En ese sentido, lo importante era el contenido de los discursos, sus descripciones y detalles, entendidos como datos que no eran reflexionados y analizados desde sus fuentes sino desde sus formas. Esta fue una etapa gloriosa de procesamiento, sistematización y análisis. La labor del orden, del cómputo, de las regularidades y de las diferencias posibilitó una gran generación de expertos comparativistas, quienes disponían de una conside-

rable cantidad de datos para hacerles preguntas finas sobre los modos en los cuales se expresaban las culturas.

Uno de ellos fue, como lo comentamos anteriormente, James George Frazer, con su gran aventura al documentar la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Diana de Aricia, trabajo que le tomó más de treinta años de búsqueda de evidencias culturales relacionadas con la magia y la religión de múltiples lugares en el mundo. En su primera edición, el libro fue compilado a modo de volúmenes bajo el título de *La rama dorada*, el cual no sólo constituye uno de los trabajos emblemáticos de Frazer, sino también uno de los textos fundamentales para comprender la magia y la religión como sistemas culturales. Derivado de sus destacados estudios, en 1914 Frazer fue nombrado *sir* por sus enormes aportaciones a la investigación antropológica. Justo en ese mismo año, cuando Frazer se consolidó como uno de los grandes pilares de la antropología británica, el joven Malinowski comenzó a preparar su avituallamiento para iniciar su primer viaje a las Trobriand. La relación de ambos antropólogos refleja una transformación de paradigmas en la antropología inglesa, debido a que muestra un cambio generacional entre maestros y estudiantes, una transformación del método de investigación y obviamente del modo de hacer academia. Sin embargo, Frazer siempre será Frazer, y es por ello que Malinowski lo haya considerado como el más indicado para realizar el prólogo de *Los argonautas del Pacífico occidental*, donde el maestro apunta lo siguiente:

El doctor Malinowski ha vivido durante muchos meses como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de intérprete. De este modo ha acumulado una gran cantidad de material, de alto valor científico, sobre la vida social, religiosa y económica o industrial de los habitantes de las Trobriand (1973, p.7)

No es gratuito el reconocimiento que le hace Frazer a Malinowski, ya que este último estaba logrando cambiar mediante el trabajo de campo el estatus de la antropología frente a disciplinas reconocidas en aquella época como la filosofía, la sociología, la histo-

ria o la psicología. Desde este punto de vista, el trabajo de campo también le confirió un estatus superior debido a su capacidad de recolectar, registrar y mostrar evidencias de “primera mano” sobre las interpretaciones de los comportamientos diversos y también brindar un sinnúmero de detalles observados de manera consecutiva y profunda en el lugar donde sucedieron.

La idea de “primera mano” supone una recogida directa de la información construida a partir del contexto, edificada desde el supuesto de que el “estar ahí” reconcilia la teoría con la verdad y la objetividad, tal como cuando en un laboratorio se experimentan y comprueban las hipótesis. En el espíritu de finales del siglo XIX e inicios del XX, esta idea desde luego que era real, ya que descoloca a la antropología del gabinete y la posiciona dentro del campo de acción de las culturas, a partir del traslado del investigador hacia la experiencia *in situ*, dentro de la vida cotidiana de aquellos distantes y socialmente diferenciados.

¿Es esto lo que nos hace defender celosamente frente a las otras disciplinas el trabajo de campo? Si es así, tenemos mucho que reconocer, puesto que sin ser los únicos que lo utilizan, somos aquellos que inicialmente soñamos con hacer una base científica y metodológica de ello, además de ser quienes principalmente nos hemos concentrado en la búsqueda del rigor y el método al momento de construirlo un diálogo con la diversidad humana.

Un día un joven alumno, antes de salir de un trabajo de campo, al preguntarle si le gustaba la antropología, me respondió: “Mire, maestro, a mí no me gusta la gente, me da miedo. De hecho, tengo muchos problemas para hablar con extraños, pero prefiero estudiar antropología a tener que ir con un terapeuta”. Además de sonreír internamente, su respuesta me fascinó puesto que ella revelaba un sentido más lévistaussiano del concepto de antropología. Ya que, según nuestro obelisco francés y centenario, la antropología es un viaje personal infinito. Es una disciplina del pensamiento que al considerar a los “otros” como sujetos fascinantes en su composición distinta, nos colocan en posición para descubrir lo enigmático y entrañable que es el “nosotros”. Debo decir que esta idea tiene un gran potencial debido a que resalta no solamente la capacidad del convivio y el encuentro de los mundos diversos, sino que también coloca al antropólogo en una posición visible al momento de hacer su antropología.

Por esta razón, los *Tristes trópicos*⁴² de Lévi-Strauss es considerada dentro de la producción etnológica como una de las obras más brillantes por su comprensión detallada del otro y al mismo tiempo por ser explícita en mostrar la experiencia del nosotros.⁴³ Este libro se estructura en una primera parte donde el investigador contextualiza, transparente y advierte con total honestidad su posición frente a los caduveos, bororos y nambiquaras de la Amazonia. En este apartado el autor contextualiza culturalmente a ese joven francés, que encuentra en un paisaje tan exótico, como lo es la selva húmeda, formas inverosímiles de sobrevivir a la naturaleza junto con un modo complejo y virtuoso de hacer cultura. Así, esta obra nos da la guía del viaje sin retorno que es la antropología a partir del momento de la separación y la elaboración de una ruta, donde entendemos que el etnógrafo al hacer trabajo de campo le pone fin a los viajes pero también a sus hogares, sitios y moradas. “Nunca más, en ninguna parte, volveré a sentirme en mi casa”... voz de renuncia a lo propio por entenderse en un constante ajeno, tal como lo enuncia Delgado en su introducción: “...ahora su ciencia se nos presenta como el único equipaje aceptable, como el único

42 Para la edición que preparó Paidós en conmemoración de los cincuenta años de la primera impresión de *Tristes tropiques* (París: Plon, 1955), tuvo la acertada idea de invitar a Manuel Delgado, insigne antropólogo de la Universidad de Barcelona, para escribir la introducción, donde, de manera más que portentosa, exacerba el carácter de la autorreflexividad de la obra y, por lo tanto, de la antropología al momento de realizar la labor etnográfica. Señala que este libro contiene una de las “más hondas reflexiones que se han formulado jamás sobre la profesión del etnógrafo y sobre el valor y las implicaciones asignables al trabajo sobre el terreno, aquel sobre el cual la antropología edifica su singularidad y el que le permite establecer una ruptura epistemológica con respecto a otras disciplinas interesadas en el hombre”. Estas palabras nos sirven para dimensionar el papel del antropólogo respecto a su labor y su inevitable reflejo en el espejo del otro.

43 Esta reflexividad es constante en la obra de Lévi-Strauss y está relacionada con el hecho de que concibe la antropología como una ciencia vivencial, por lo que el encuentro del antropólogo con el otro genera, ya de entrada, un entendimiento mágico e importante, pues son dos identidades que de facto, sin estar intermedias por el trabajo de campo, quizá nunca lograrían su conversación ni mucho menos su comprensión, tal como lo señala el autor: “Nos forjamos, sin duda, la ilusión de que la igualdad y la fraternidad reinarán algún día entre los hombres, sin que corra peligro su diversidad”.

lugar donde precariamente descansar. La antropología es una ciencia habitable”.⁴⁴

En este sentido podemos señalar que *Tristes trópicos* es una obra exquisita por su completud y su andar audaz de funambulista entre el “ellos” y el “nosotros”, entre la objetividad y la subjetividad, y entre todas aquellas dicotomías que nos hablan de la reflexividad del espejo. Después de esa obra ¿podemos tachar al doctor Strauss de subjetivo o poco científico?⁴⁵ Esta reflexión debe ponernos nerviosos puesto que no podemos concebir que el padre de las *Estructuras elementales del parentesco* y de otras tantas obras cumbres que desbordaron la etnología y la antropología pueda ser reprochado por ello.⁴⁶ Sin embargo, más allá de la

44 Las palabras de Manuel Delgado tan precisas para introducir los *Tristes trópicos* van andando por caminos cada vez más internos y profundos, cuando revisita a Octavio Paz en *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, donde señala que la antropología es “el arte de danzar sobre el abismo”, una idea acertada que Delgado lleva a un siguiente nivel: “la antropología no es sólo una ciencia: es también un estado de ánimo”. Estas sendas ideas están colmadas de sapiencia sobre la reflexividad y el carácter fronterizo de nuestra disciplina, y su constante necesidad de estar en el fuego cruzado de la batalla por construir un método científico para la comprensión del hombre desde su cultura y al mismo tiempo saber dónde colocar la humanidad de quien suscribe la antropología. Con los apuntes anteriores queda como una meta fija para aquel enamorado de la antropología no dejar de leer los apasionantes *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss.

45 Una de las obras clásicas dentro del género reflexivo de la etnografía surgió de manera temprana en 1936, con Gregory Bateson, en *Naven. Un ceremonial latmul*. En dicho texto el autor, de estirpe británica y formado por Haddon, además de ser contemporáneo de Malinowski y Radcliffe-Brown, sorprendió a la academia de aquellos tiempos con una obra que lejos de brindar explicaciones desde un punto de vista funcional de la cultura, ofrece un giro epistemológico en relación con las formas en las cuales la antropología construye su conocimiento. Para Joseba Zulaika, quien escribe la introducción de *Naven* en su edición al español, menciona que: “Pocos libros revelan como *Naven* el incierto pero innovador estatus de la antropología cultural como disciplina intelectual”(1990, p.9).

46 En una de tantas ocasiones al hablar con mis alumnos de Lévi-Strauss, apuntábamos que las críticas a su trabajo van desde las glorias y alabanzas, hasta el reproche y la impertinencia. Después de recorrer un laberinto borroso con varios autores desde distintas intencionalidades y métodos que han revisado el pensamiento del autor francés, concluimos en aquella clase, a modo de afrenta, que *Tristes trópicos* es para el antropólogo el catecismo inevita-

opinión de sus detractores o seguidores, lo que ha perdurado a lo largo del tiempo es la obra, el trabajo, la dedicación y la disciplina. Considero que el esmero y la pasión por el detalle en cada una de sus experiencias etnográficas, así como el luminoso trabajo de escritorio y escritura, conforman de manera clara las experiencias de aquellos que han construido las obras cumbres de la antropología. Esto último se observa como una constante no sólo en el trabajo de Lévi-Strauss o Malinowski, sino también en un conjunto muy diverso de antropólogos y antropólogas que, desde su propio espíritu del tiempo, asumieron la labor del encuentro con el otro, como un modo de entendimiento hacia una versión del mundo incógnita, construida por mitos edificadas al pasar del viento y fijados en la mente a modo de mitos, leyendas y tradiciones.

La antropología como un modo de construir retos comprensivos de la realidad ha experimentado a lo largo de su historia distintas preguntas para entender el mundo diverso y dinámico que le rodea. Podríamos afirmar que la antropología es una ciencia que analiza la pluralidad de miradas y relatos que construyen la cultura dentro de la sociedad en confrontación y conjunto. Es un camino que nos lleva a dudar sobre las fronteras de lo salvaje y civilizado, sobre la importancia de comprender los rasgos históricos y particulares de una cultura, al tiempo de interesarse sobre las estructuras universales del ser y lo humano. Hoy en día hacer antropología y ser antropólogo en el mundo contemporáneo es una profesión, vocación y pasión que marca cada centímetro de la piel; sin embargo, las características históricas y culturales que tenemos en el mundo actual son muy distintas a las que había a finales del siglo XIX, en el crepúsculo del XX y en los albores del XXI.

ble para comprender las experiencias del trabajo de campo, y ya entrados en gastos y con una dosis más amplia de osadía admitimos que dicho libro es: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivacionales parezcan de un realismo único” tal como lo ha apuntado Geertz (2003: 89) para definir la religión.

Para cada espíritu del tiempo, las academias⁴⁷ han establecido y establecen los modos y las formas en las que se hace ciencia. Hoy, quienes somos amantes de la etnografía soñamos con la posibilidad de planear grandes temporadas de trabajo de campo, de aprender a detalle una lengua, de hacer un diccionario de las expresiones sociolingüísticas indispensables para comprender una cultura o simple y llanamente tener el tiempo suficiente para sistematizar, analizar y teorizar a profundidad la etnografía que hoy construimos. Soñamos con ir al exilio de lo distinto, dejar de lado la cómoda mismidad e introducirnos de manera profunda y sistémica en la diversidad del otro, hacer trabajo de campo al estilo Boas o Malinowski, dejar la vida de antropólogo universitario y marcharse al menos un año para instalarse en una cabaña lejos de nosotros, habitar de cerca con la otredad y, sobre todo, aprender a morar con uno mismo.

Imaginamos, desde luego, esa estampa del antropólogo alejándose de su ciudad, con una gran cantidad de equipajes para su nuevo destino. Lo vemos subiéndose a un barco, andar a caballo, trepándose velozmente a un tren o andar caminando entre la soledad de lo infinito. Nos abocamos irremediablemente a pensar que lo distinto es siempre distante, ajeno y apartado a nuestra cultura. Discurremos en la magia y el arte que representa llegar al fin a la anhelada comunidad, y construir con los desconocidos aceptación y confianza. Palabras y silencios de respeto mutuo y solidaridad; miedo a lo desconocido, valor hacia el reconocer. Ese encuentro primero con el otro es como aquella bocanada de viento invernal que sucede al inicio de la primavera, incierto e indispensable.

47 Entendamos como “academias” aquellas “comunidades imaginarias” bien descritas por Benedict Anderson (1991), las cuales, al igual que los proyectos nacionalistas, cumplen con tres características: tener una lengua, una historia y definir un territorio. Si interpretamos las antropologías desde este principio, comprendemos que están inscritas en un territorio a veces nacional y otras global. El lenguaje es una creación basada en conceptos propios de los modos de explicar y concebir la realidad; por ejemplo, hoy en día nadie en su sano juicio pensaría en títulos como *El pensamiento salvaje* o *La sociedad primitiva*. Y la historia tiene que ver con la construcción de la memoria, los ídolos que dan identidad, los monumentos que otorgan teorías y métodos, los museos que nos llevan a coleccionar distintas formas del recuerdo. Por ello decimos que cada academia de antropología construye sus propios contenidos a razón de la necesidad del grupo.

Al final de cuentas, la labor antropológica va más allá de una profesión o un trabajo, ya que tiene que ver con una forma de vida que a los antropólogos nos hace posible la convivencia en sociedad y su posible comprensión. Una constante a lo largo de aquellos personajes que le han dado identidad a la disciplina, radica en la capacidad de entregar sus vidas al estudio de la experiencia de la interculturalidad, a veces dejando guardadas sus vidas pasadas para un posible reencuentro, otras entregándose en cuerpo y alma al viaje de lo diverso, abrazando al gremio y la otredad como una forma posible y plausible de hacer de la antropología un estilo de vida. Pero esta ciencia es muy celosa, es una amante complaciente y vigilante. No es para todos los gustos y voluntades, pues requiere de un paladar entrenado que sepa distinguir y apreciar sabores nunca imaginados. No sólo se trata de convivir con la diversidad cultural y sus dilemas, necesita una afición o gusto intrínseco hacia lo desconocido. Según Lévi-Strauss: “Como la matemática o la música, la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirlas en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado”.⁴⁸

48 Véase *Tristes trópicos* (1998).



CAPÍTULO 2

el viaje hacia el trabajo de campo⁴⁹

Después de diez llamadas telefónicas y ninguna de ellas conectada, al fin su voz se escuchó del otro lado: “Compadre, véngase, este verano los narcos ya se movieron y ya es seguro por acá”.⁵⁰

-
- 49 Los elementos contenidos en este apartado forman parte de distintas experiencias vinculadas con el trabajo de campo. En algunas ocasiones los nombres de los lugares y los interlocutores han sido cambiados para resguardar el anonimato de los personajes y sus contextos. En otros momentos las situaciones han sido editadas, exageradas o tomadas tal cual han sucedido. Dejamos al lector la decisión de juzgar los elementos vertidos como si se tratara de un ensayo literario de etnografía hiperrealista o una etnografía de ficción que baila todo el tiempo sobre el abismo de la realidad.
- 50 Las serranías son contextos culturales fascinantes, pues en su interior están contenidas distintas regiones bioculturales con ancestralidad casi infinita. Son lugares llenos de historias y mitologías. Las puntas de sus cerros han sido siempre el habitáculo predilecto de dioses, ancestros, ánimas y todas aquellas presencias que desbordan lo humano. En estos lugares también habitan historias de tradiciones guerreras, que van desde la herencia cazadora de los pueblos nómadas, hasta aquellas vinculadas con emancipaciones locales frente a regulaciones externas. En alguno de los viajes a la sierra, un lugareño me decía que la vida en estos lugares es la misma en todas partes: “El monte nos hace iguales en todos lados. Somos gente del trabajo, el sol y la cacería”. ¿Existen las estructuras elementales de los pueblos de la sierra? Seguro más de uno está pensando en enunciar de tres a cinco características con las que seguramente estamos de acuerdo. Según cuentan, para el caso de la Sierra Gorda hace dos años “la cosa se puso muy caliente”, la gente había advertido la llegada de los narcos, quienes se sumaban a los colectivos de guardias blancas, soldados, policías y guardias comunitarias. Como habremos de imaginar, al mezclar todos estos personajes con aguardiente de “Pisaflores”, huapango y carne seca, lo

Al momento en que Moisés me decía esto, a mi mente llegaron los pasajes de la narco-historia acaecida en la Sierra Gorda.⁵¹ En aquel tiempo mis amigos entrañables de hace más de una década consideraron que no era buena época para que estuviera allí, especialmente porque era una persona ajena al lugar, haciendo preguntas de todo tipo, vulnerable a los conflictos internos y al cambio cultural que estaba aconteciendo.

Según varios relatos de amigos repartidos entre los caseríos dispersos de los pliegues serranos, la “gente del narco” había entrado en este lugar buscando expandir sus negocios, especialmente aquellos vinculados con el despojo de los bosques, el control de los caminos de brecha, la extorción y el secuestro. “Llegaron muy gallitos –decía doña Petra–, pero aquí la gente también es caliente. A nosotros los indios nos quisieron molestar, pero al ver que estamos pobres mejor se pusieron a vigilar a la gente de razón”. Según cuentan, los narcos habían pensado en la jugosa idea de secuestrar al hijo de uno de los ganaderos⁵² más ostentosos y prominentes de la región. Después de algún tiempo de vigilancia milimétrica e invisible donde registraron los movimientos, tiempos, rutas y rutinas se planeó el secuestro.

que se estaba produciendo en aquel lugar era un gran baile que se danzaba al ritmo de las balas.

- 51 Por seguridad mía y de mis interlocutores mantendré en anonimato los apellidos de los habitantes de la Sierra Gorda donde se han desarrollado las siguientes situaciones etnográficas.
- 52 A lo largo de la historia de la antropología, la relación humano-naturaleza ha sido un vínculo privilegiado en el análisis de la cultura. Existen múltiples formas de hacerlo, entre las que destacan los temas sociales (económico y biopolítico) y las ontológicas culturalizadas, en las que el mundo de lo no humano tiene también historias que contar. En el estudio de esta relación, el tema de la ganadería ha estado presente como uno de los asuntos predilectos, desde aquellas “diapositivas antropológicas” (como atinadamente Geertz las llama) de Evans-Pritchard, cuando habla sobre el ganado entre los nuer y los azande para explicar las características de la magia y el ritual, hasta llegar a los varios libros de Marvin Harris donde se destaca el vínculo con el ganado deificado, el culmen de su obra relacionada con la ganadería: *Vacas, cerdos guerras y brujas: los enigmas de la cultura* (1989). En todos los estudios hay una idea que se destaca: la relación que establece el humano con el animal forja un tipo cultural que trasciende el mundo material y encuentra en los símbolos un recurso para pautar sus usos y manejos.

Cuentan los pobladores de la cabecera municipal que eran justo las seis de la tarde, “después de sonar las dos campanas de la iglesia para llamar a rezar el rosario”, cuando por la calle empedrada de Juárez, casi esquina con Hidalgo, aparecieron tres camionetas negras, con llantas grandes y vidrios oscuros. Emergieron lentas y silenciosas, como nubes rebosadas de tiniebla y agua, contrastando con aquellos vehículos ruidosos y veloces que dan vueltas y vueltas por la plaza. En esas tres unidades iban trepados varios encapuchados que portaban “armas largas”. Después de unos segundos por aquella ruta, dirigieron su destino al restaurant El Moro, descendieron con la elegancia de un ave y la destreza de un cirujano blandiendo el escalpelo. Inmediatamente se movilizaron para someter al cajero y a los guardaespaldas que estaban en la puerta de la entrada. Sin tirar un solo balazo entraron y sacaron al “junior” del lugar. El movimiento había sido bueno, rápido y silencioso. Todo iba bien para los “encamionetados”, hasta que se toparon con un vehículo de la guardia personal de Junior que estaban aparcado a la vuelta. En este vehículo los dos tripulantes se dieron cuenta del secuestro y siguieron con audacia a las tres carrozas escapando del lugar.

Los dos tripulantes del auto comenzaron la persecución por las calles hasta atravesar las afueras del pueblo. Dicen que uno de los guardaespaldas le había marcado al patrón y a sus compañeros, mismos que ya se habían desplazado por los caminos. Justo en el kilómetro veinte de la carretera localizada en la parte norte de la cabecera municipal, de los caseríos dispersos al lado del camino, emergieron todo tipo de vehículos con más de dos docenas de hombres ataviados con armas de grueso calibre, vestidos con camisas a cuadros, pasamontañas, botas y sombreros. Se dice que tan pronto pasaron los narcos por el lado del cerco, comenzaron a cantar los “cuernos de chivo”, al tiempo que la sangre pintaba la lámina de las camionetas negras que iban en la vanguardia y retaguardia del convoy. El vehículo de en medio, donde tenían al secuestrado, se salió de la carretera y justo en ese momento aprovecharon dos secuestradores para huir al monte. “Junior está bien”, testificaron los guardaespaldas. De pronto las balas callaron y la voz del padre se escuchó a lo lejos: “Vayan a decirle a su patrón que aquí yo mando, y ahora voy por él”. Los empleados del ganadero se movieron con toda organización y disciplina, removieron los cuerpos de los vehículos, inmediatamente los desapa-

recieron del camino, los llevaron hacia la frontera con el estado norteño y repartieron los cadáveres colocándolos en el camino con una manta que decía: “Aquí manda su padre”.

Con el oído pegado en el auricular, el recuerdo de esa historia se desvaneció cuando retumbó nuevamente la voz de Moisés llena de entusiasmo: “Vénganse, ahora sí hay garantías⁵³ para traer a los muchachos. Le queremos seguir con el proyecto⁵⁴ de las monografías”. La noticia me llenó de gran alegría porque podría llevar en el verano a mis estudiantes a aquel lugar, donde hace más de quince años comencé mis primeros trabajos de campo y donde ahora vivían mis amigos, mis compadres y mis ahijados. “Muchas gracias, Moisés, nosotros llegaremos la primera semana del mes de junio y estaremos por allá durante cinco semanas. Son diez estudiantes, seis mujeres y cuatro hombres, todos estudiantes de antropología”, respondí. “Acá los esperamos”, me dijo con toda emoción.

53 Actualmente, la actividad vinculada con la realización de prácticas de campo en la formación de antropólogos tiene una de sus más acaloradas discusiones por la violencia e inseguridad que ha llegado a los contextos donde usualmente habíamos realizado este tipo de trabajos. Las discusiones oscilan entre el cómo debe ser el procedimiento para llegar y trabajar en estos contextos, buscando siempre las garantías para los alumnos en cuanto a su seguridad, hasta la elaboración de protocolos de acción en torno a cómo se debe proceder frente a las situaciones de riesgo. Sin lugar a dudas, en las distintas universidades y centros de investigación se está repensando el modo de hacer antropología frente a los embates del crimen organizado, la violencia de género, así como distintas amenazas que ponen en riesgo nuestra labor. Sobre todo porque: “el antropólogo está solo, separado tajantemente de la compañía de gentes de su propia cultura y depende por completo de los nativos que tiene alrededor para todo lo que tenga que ver con la compañía, la amistad y la comprensión humana” (Evans-Pritchard 1990: 89).

54 En cierta ocasión llegé un colega comentando que el consejo de ciencia y tecnología de su país le había aprobado un proyecto para investigar el fenómeno del crecimiento de las periferias de la ciudad, pero esa alegría se vio inmediatamente opacada debido a que en días anteriores habían sucedido varias situaciones de muerte y violencia en aquellos lugares. Su mirada llena de sensaciones encontradas en cada palabra de su relato se iba dilatando: “¿Qué voy a hacer? ¿Llegaremos con nuestro chaleco de balas a realizar etnografía? ¿Diremos que somos simples antropólogos universitarios y que nuestra investigación no sirve para nada? ¿Llevaremos el diario de campo en el pecho para detener las balas? ¿Declinamos?”.

Dejé el teléfono en el escritorio y comencé a redactar los permisos para solicitar un vehículo universitario y las gestiones para conseguir el espacio que utilizaríamos como estación de campo. Recuerdo que durante toda la tarde de aquel día tuve que elaborar y firmar cartas relacionadas con trámites institucionales, reglamentos de códigos de ética de trabajo de campo y todas aquellas labores detalladas y minuciosas propias de la laberíntica burocracia académica de la antropología. Sin embargo, todo ello era por demás soportable con tal de realizar dicho plan de trabajo. Después de muchos trámites de planeación y gestión, me di cuenta de que las horas se convirtieron en días y poco a poco en semanas. Las filas de papeles en mi escritorio se comenzaron a formar como esas columnas interminables de autos que se colapsan al llegar el tráfico.

Este tiempo que sucedía me ponía a prueba y a veces, ante un trámite o permiso rechazado, trataba de tranquilizarme al imaginar a James Frazer⁵⁵ escribiendo sus cartas a los misioneros, viajeros y aventureros para que le ofrecieran datos etnográficos en relación con la magia, la sucesión de monarcas y los ritos matrimoniales. Lo mío eran sólo intercambios epistolares administrativos; sin embargo, al recibir las respuestas positivas sentía como si se tratara de las más grandes noticias respecto a un rasgo exótico de la cultura nunca antes conocido.

En la universidad donde me contrataron como profesor-investigador de antropología tenían una amplia tradición en

55 Me da la impresión de que James G. Frazer será uno de los antropólogos multivisitados en las notas a pie de página de este libro. En esta ocasión quiero retomar los comentarios de Robert Fraser (contenidos en la tercera edición en español, realizada a partir de la compendiada en inglés en 2011), donde narra los métodos con los cuales Frazer realizó *La rama dorada*, apuntando que en 1887, con el fin de multiplicar las descripciones revisadas en libros y revistas vinculadas con descripciones etnográficas, “se le ocurrió enviar un cuestionario a trabajadores *in situ* solicitándoles información sobre aspectos muy puntuales [...], además por medio de este método Frazer estableció estrechos lazos profesionales” (Fraser 2014: XV). En nuestros días, ésta es una metodología que sigue siendo utilizada por distintos expertos en la etnografía, sobre todo en aquella vinculada con la comprensión de los espacios virtuales relacionados con las redes sociales. Si bien hoy ya no se mandan cuestionarios vía postal, se siguen estableciendo intercambios epistolares con interlocutores y colegas de otras naciones con el objetivo de conocer opiniones culturales sobre determinados fenómenos sociales.

la realización de trabajo de campo. De hecho, la institución era muy reconocida a nivel nacional por su gran labor etnográfica, que provenía de distintos insignes profesores formados en la antropología mexicana. Ellos, mis antecesores, habían desarrollado un método proveniente de la tradición palermiana,⁵⁶ quien fungía dentro de su panteón de hombres ilustres como un personaje insignia dentro de su linaje fundacional. Del modo que fuera, esa herencia había llegado a mis manos como encargo y tenía que organizar una práctica de campo. En esta universidad, después del primer año de recibir formación en teoría y metodología, los alumnos deben realizar su primera experiencia en trabajo de campo y éste, al igual que en otros veranos, tenía como requisito previo recibir una charla introductoria sobre el sentido de la experiencia en campo y la etnografía.

Mis colegas me habían aconsejado diseñar una charla que tuviera como principal característica enunciar los requisitos y necesidades para realizar dicha tarea, así como mencionar las responsabilidades, el código de ética y finalmente los riesgos con los cuales se encontrarían una vez que vieran la balsa alejarse en el horizonte infinito. En otro momento de mi vida, tantos escarpados meandros me hubieran llevando inmediatamente a una indigestión laboral: reglas, códigos, lineamientos y normatividades. Al fin me repuse de tanta directriz y no tuve más remedio que preguntarles: “¿Y en qué momento hablamos sobre la magia

56 Ángel Palerm fue un gran antropólogo, cuya llegada a México a causa de la Guerra Civil española trascendió de una manera importante en las distintas comunidades vinculadas con la antropología de los años posteriores a la mitad del siglo pasado. Su formación corresponde a un momento luminoso de la antropología científica y tuvo entre sus influencias más importantes a Julian Steward (alumno de Franz Boas), Gordon Childe y Karl August Wittfogel. Su papel en la antropología mexicana trascendió más allá de la teoría antropológica, fundando distintos espacios importantes en la formación de antropólogos en la Ciudad de México. Su paso por el resto del país fue continuo, ya que el trabajo de formación estudiantil lo acercó a distintos contextos. Es importante considerar también su matrimonio con Carmen Viqueira Landa, una distinguida profesora e investigadora de las sociedades rurales y culturas indígenas. Una de sus investigaciones culminó en la publicación de *Los obrajes de la Nueva España*, en coautoría con el doctor José Ignacio Urquiola, quien fue uno de los fundadores de la antropología en la universidad donde ahora vivo. Indispensable para los antropólogos leer *Introducción a la teoría etnológica e Historia de la etnología*.

del trabajo de campo? ¿Sobre su carácter de rito de paso iniciático para sus trayectorias antropológicas? ¿Sobre su historia? ¿De por qué hoy hacemos lo que hacemos?”. Me miraron con recelo, encogieron los hombros como si quisieran encajarlos en sus mejillas y me dijeron: “Como tú quieras, pero no dejes de lado la responsabilidad y la ética que deben tener en el trabajo de campo”. Esa respuesta me pareció genial y pensé que había que emocionar a los estudiantes contándoles, además del lado ético y la responsabilidad social que nuestra labor representa, el lado aventurero de nuestra disciplina y el lado científico de nuestra metodología.

Justo un día antes de nuestra salida al destierro infinito e inevitable, me reuní con todos los alumnos que saldrían a campo para tener una charla en la cual ventiláramos dudas, inquietudes, emociones y sentimientos. La reunión duró poco más de dos horas y me quedé con la idea de que la emoción y la pasión por salir de trabajo de campo se multiplicó como la espuma. Anímicamente estábamos todos listos, partiríamos a las seis de la mañana para la tan ansiada experiencia. Sin embargo, debo decir que la noche anterior no tenía aún lista mi mochila de trabajo de campo, ya que usualmente acostumbro tener ropa especial para esa labor. Hasta épocas muy recientes, y después de echar a perder mucha ropa y calzados estupendos, algunos rotos por los recorridos en contextos espinosos y otros manchados con la pátina invencible del lodo, al fin había destinado ropa únicamente para el trabajo de campo: jeans, camisa de manga larga, botas cómodas, sombrero, calcetines, una toalla y ropa interior. Tener un equipaje especial destinado al “laburo etnográfico” reduce la incertidumbre sobre lo que se debe llevar en cada temporada, así como el desperdicio infinito de ropa que por estar en el momento equivocado se convirtió en esa categoría de vestuario al que los antropólogos hemos catalogado como “ropa de campo”.

Ahora, con tanta experiencia en hacer mi equipaje, ya lo hacía de una manera mecánica. A la ropa de campo le adicionaba artículos de higiene personal, una lámpara, una navaja de explorador y un par de libretas de pasta dura, así como media docena de bolígrafos y lápices. Preparado, pues, para ese día, puse la alarma del despertador una hora antes de la indicada para el encuentro colectivo y me diera tiempo de tomar una taza infinita de café, visitar por última vez mi baño y llevar mis pasos a la universidad. Caminando en la oscuridad de la calle y con el placentero sabor

a café en los labios, me puse mitad renuente y mitad festivo. De mi rostro se escurría una lánguida sonrisa pensando en las veces que había hecho mi equipaje de trabajo de campo, algunas con un gran maletín atiborrado de cosas innecesarias, otras tantas siendo minúscula y funcional.⁵⁷

Al andar en las frías calles, pensé que es toda una misión hacer una maleta para trabajo de campo por primera vez. Para facilitar la labor a los estudiantes, les había dado una lista funcional de objetos que, en lo general, sólo sirve como una guía para que ellos multipliquen o dividan desde sus necesidades particulares las cosas que deben llevar. Recuerdo aquella ocasión cuando hice mi primera práctica de campo en otro país y una de las colegas llegó con tres bultos de equipaje. El primero de ellos tenía zapatos de todo tipo de densidades de suelas. La otra estaba pletórica de repelente para insectos y la última con delicadas y pecaminosas latas y cajas de comida.

Fue impresionante la cara de la familia que la recibió, pues entre bromas y risas decían que necesitarían un par de habitaciones extras: una para el equipaje y la otra para su dueña. Este evento nunca y de ninguna manera se podría comparar con aquella situación en la que otra colega, justo al iniciar una temporada de campo, llevaba únicamente una mochila *back pack*. Después del asombro de propios y extraños, nos dijo: “Yo soy minimalista y adaptativa; no quiero llevarme nada que pese más que mis diarios de campo”. Esa respuesta fue de tal suculencia que despedazó con elegante astringencia cualquier posibilidad de réplica.

57 En mis itinerarios de trabajo de campo he tenido equipajes sublimes e inservibles que testifican que la falta de tiempo para la realización de esta actividad, que parecería vana y superflua, es siempre un enemigo. Recuerdo aquel trabajo de campo donde llevé una docena de calcetines para un clima cálido húmedo, donde desde el primer día me percaté del gran lastre que había traído conmigo cuando vi que todos los lugareños estaban descalzos o en sandalias. En otra ocasión llevé media docena de cinturones, pero aún no tengo una explicación clara de por qué lo hice. Y podría contar más sobre una infinidad de objetos inservibles que se convierten en una pesada carga, como grabadoras y equipos electrónicos sin baterías suficientes, o un arsenal de baterías recargables en lugares donde no hay luz eléctrica para cargarlas. En fin, recomiendo nunca dejar al ardor de los últimos minutos la meticulosidad de la realización de estos prolegómenos indispensables para la estadía.

Al fin llegué a las oficinas de la administración universitaria, tomé las llaves del vehículo y salí al estacionamiento. Como un par de figuras pintadas en el horizonte estaban mis dos colegas adjuntos que me acompañarían a este trabajo de campo. Nos saludamos con el gusto y la complicidad de siempre, ellos con sus equipajes listos, medianos y ligeros, yo con los míos. En un instante mientras los comentarios matutinos de emoción emanaban como géiser, un colega sacó un largo termo de café que fuimos rolando como un ritual tácito de agregación a una *communitas* que se comenzaba a formar.

Faltaban diez minutos para la hora de salida y sólo había dos estudiantes, quienes tímidos y emocionados estaban expectantes de sus compañeros mandando mensajes de texto. Un día, una amiga mitad antropóloga y mitad arquitecta me dijo: “Los antropólogos siempre llegan tarde, pero llegan”. En ese momento se escuchó el ruido de un par de motores que estaba ingresando al quieto y silente estacionamiento, y poco a poco los estudiantes acompañados por sus padres, amigos o hermanos se fueron congregando. Cuando suceden este tipo de estampas, en mi mente acontece un sinnúmero de referencias personales, anécdotas de amigos, episodios de pasajes bibliográficos aprendidos y a veces imaginarios. Todo en un momento muy breve. A veces me gusta separarme de las conversaciones dialogando con el anecdotario y otras más poniéndolas en el revuelo de la imaginación, mientras bebo un valiente sorbo de café. En este caso, comencé a revolver mis recuerdos como estudiante, como profesionalista y como maestro, todas las estampas unidas por la palabra antropología.

Cuando fueron integrándose al grupo más estudiantes, los profesores en un sentido de agregación saludamos y conversamos con los recién llegados. Tratamos de romper el hielo en una situación difícil a nivel familiar, ya que para muchos de los padres o tutores que despiden a sus hijos en su primera práctica de campo, intuyen ese cálido frío⁵⁸, aquel del que habla Lé-

58 Y digo que es cálido y frío porque no puede ser templado. Son sensaciones extremas que no encuentran conciliación con el cuerpo. Una de ellas vinculada con la emoción, la ansiedad, el gusto y la expectativa de la iniciación; otra, llena de dudas, de incertidumbre, de miedo y de ambigüedad. La antropología ha sido experta en delinear estos puntos y características en lo que

vi-Strauss cuando dice: “Nunca más, en ninguna parte, volveré a sentirme en casa”. Entonces, la charla se va escurriendo entre preguntas curiosas que van desde “¿Es necesario que se tengan que ir tanto tiempo?”, pasando por “¿Los lugares a donde van son seguros?”, hasta llegar inevitablemente a “¿Qué es la antropología?”. En las respuestas que uno da tiene que mostrar seguridad, confianza y claridad. Tenemos que reafirmar de manera coloquial que la antropología es genial y que el ejercicio etnográfico es el rito de paso por excelencia de los antropólogos, tal como lo decían mis maestros.

Palabras más o menos, contamos que con el trabajo de campo los estudiantes definen su profesión, se quedan y aman la antropología, se dan cuenta de lo compleja y maravillosa que es la disciplina, y dicha experiencia les define si es o no para ellos. Muchos padres, amigos y parejas sentimentales toman las prácticas de campo como una forma de recuperar a sus seres queridos y traerlos a lo que ellos conciben como “el buen camino”, esperando en silencioso secreto que suceda el quebranto del ser amado para redimirlo en brazos y decirle: “te dije que la antropología no era para ti”.

Recuerdo cuando el papá de un estudiante me dijo: “Yo esperé a que mi hijo llegara hasta primer año para que se fuera a trabajo de campo y se enterara de lo difícil que es el mundo, y mi hijo entendiera que esta profesión es más compleja de lo que parece”. Y creo que su hijo se dio cuenta, porque terminó encantándose por la antropología.

A las siete en punto de la mañana apenas habían llegado seis de los diez estudiantes, por lo que comenzamos a organizar el equipaje en el vehículo. En aquel momento, una madre de familia le dijo a su hijo: “Pórtate bien, hijito, no vayas a hacer tus cosas”. De manera simultánea, un padre le dijo a su hija: “Amor, si no estás cómoda vamos por ti, no es necesario sufrir”. Escuchando todo eso, recordé con una hilarante melancolía que, en mi generación, a ninguno de los que salíamos de trabajo de campo nos

Van Gennep ha denominado los “ritos de paso”, para lo que establece como premisas básicas e inevitables los tránsitos continuos entre la separación, la liminalidad y la agregación. Además de que cada uno de los estadios tienen sus símbolos, sus acciones, sus sujetos “performativos” y sus mitologías, y que están articulados los unos con los otros a modo de espiral.

acompañaban nuestros padres para despedirnos, quizá porque sabían que estábamos haciendo algo bueno con nuestras vidas, quizá por no querer sentir tan cerca una laberíntica separación o quizá no siquiera les importó.

Fue así que el vehículo llevaba dos torres de equipaje de campo de todo tipo, desde aquellas mochilas profesionales de campismo, pasando por maletas deportivas y terminando en valijas rectangulares de vacaciones; la otra columna era de bolsas de dormir y cobijas térmicas. Uno de los preparativos por excelencia antes de arrancar el vehículo es lograr un “tetris” donde todo aquello quepa de manera perfecta, situación que se convertía en una tragedia cada vez que llegaba otro estudiante.

Mientras terminaba de construirse una vez más el acomodo del equipaje dentro del vehículo, un padre de familia se acercó y me preguntó: “¿Y nuestros hijos estarán bien? ¿Ustedes nos garantizan que regresarán con bien o cómo podemos saber si les pasa algo?”. Cada una de esas preguntas tiene una gran complejidad y hay que contestarlas con una fría destreza. En ese momento sólo me salió decir: “En todas las comunidades donde los chicos se quedan hay caseta telefónica donde les pueden marcar. Los estudiantes tienen la obligación de llamarles cuando ya estén instalados y ahora en todas las localidades hay señal de celular”. Cuando escuchó la palabra “celular”, el padre sonrió y me miró tranquilo, al tiempo que volteaba a mirar a su hijo señalándole el teléfono celular con el pulgar arriba.

En ese instante, recordé las historias de mis profesores cuando nos contaban con sumo heroísmo que a las comunidades de trabajo de campo donde los llevaban eran totalmente lejanas. Para describir tal distancia se daban el lujo de decir frases como: “estaban lejos de la mano de dios” o “fuera de la civilización” o “hasta casa del diablo”. Sus relatos eran siempre heroicos, horas y horas de traslado en camiones heredados de la Guerra Fría, para luego seguir su trayecto montados en famélicos animales de carga y continuar caminando entre desiertos, selvas y bosques. Desde luego, hoy mis maestros se ríen con nostalgia pensando en el edén subvertido⁵⁹ del trabajo de campo. Cuando les actualizamos

59 Ésta es una idea extraída de *La jaula de la melancolía*, un magnífico ensayo de Roger Bartra donde desarrolla distintas hipótesis sobre la identidad del mexicano, la cual considera, desde su análisis con distintos pensadores

las condiciones de infraestructura de sus lugares idílicos de campo dicen con nostalgia y desdicha: “Ahora el trabajo de campo ya no es como antes... hay carreteras, internet y señal de celular”.

A mí tampoco me tocó tener tanta tecnología aplicada al contexto etnográfico. Recuerdo que en el primer sitio donde hice mi práctica de campo no había servicio de luz y apenas estaba llegando el agua entubada, la carretera era a tramos pavimentada y durante una gran parte era empedrada y casi siempre de tierra. Sin embargo, para mi espíritu aventurero de aquella época, viajar once horas en un autobús y caminar una hora para llegar al poblado era una cantidad de exotismo con el que mi espíritu quedaba satisfecho.

En aquellos días la telefonía celular ni siquiera se soñaba y llamar por teléfono únicamente se podía hacer en una “caseta” ubicada en la siguiente comunidad, a un par de horas de camino. Recuerdo que las “casetas telefónicas o locutorios” eran el modo por el cual una comunidad tenía conexión con el resto del mundo. Repaso con mucha claridad como los fines de semana las mujeres se agrupaban a su alrededor de estos lugares esperando la llamada de sus familiares migrantes, quienes en su mayoría trabajaban en algunas ciudades del vecino país del norte. En ese entonces había dos modalidades para establecer una llamada: una mediante una cita con horario acordado, en la cual se fijaban hora y fecha para ambos lados de la bocina; la otra sucedía de manera azarosa, cuando llamaban “del otro lado” y el familiar no estaba cerca del teléfono. Cuando esto sucedía se recurría a un niño para que llevara el recado hasta la casa de la persona buscada y se le daba su propina. También recuerdo que en otra comunidad donde hice mis primeros trabajos de campo, la caseta telefónica contaba con un megáfono y cuando sucedían las llamadas se voceaba a los interesados: “Doña Mari, su hijo Jonás le llama, favor de traer papeles”, “Don Chuy, sus hermanos le llaman, favor de llegar en treinta minutos”.

de la generación del nacionalismo, como melancólica y nostálgica. Bartra sostiene que el personaje del campesino proyecta sobre la sociedad moderna “una larga sombra de nostalgia y melancolía. Son los sobrevivientes de una época que no ha de volver y cuyo recuerdo despierta una tristeza íntima, pero capaz de expandirse por la sociedad” (Bartra 1987: 9). Esta sombra quizá logró expandirse entre mis profesores, quienes eran construcciones de aquel tiempo mexicano en los que la forja de la patria tenía un sentido profundo y primordial para la antropología.

En los albores de este tercer milenio, la telefonía se expandió más rápido que el agua potable e, irónicamente, hasta más rápido que la red de energía eléctrica. Digo irónicamente puesto que comenzaron a llegar los teléfonos satelitales comunitarios que venían acompañados de celdas solares, las cuales se cargaban durante todo el día para llenar una pila que duraba aproximadamente tres horas.

En la región indígena donde trabajé hace veinte años, la historia de las antenas de telefonía y servicios de internet tenía aproximadamente cinco años cuando sucedió la expansión territorial de los monopolios de la telecomunicación, al darse cuenta de que en las regiones rurales del país la gran mayoría de los habitantes tenía familiares en otras ciudades o en otros países. Al hacer su estudio de mercado entendieron el potencial para invertir en esos lugares. Como en muchos sitios en el mundo, las antenas de telecomunicación se colocan en los lugares más altos de las montañas con el fin de tener mayor cobertura y alcance. Sin embargo, muchos de estos lugares, por la preponderancia de la altura en el paisaje, tienen usos ancestrales, sobre todo entre los pueblos indígenas que conciben estas montañas como sagradas. Lamentablemente, los procedimientos de las compañías de telecomunicaciones han sido abusivos y extractivistas, al grado de existir luchas entre vecinos comuneros con empresarios y ejidatarios con autoridades, todo por la pugna en relación con los cerros sagrados.

En el caso de la región serrana, la empresa de telecomunicaciones tenía una amplia trayectoria de mediación intercultural, lo cual significaba que tenía procesos de negociación y formas sociales de inversión. Cuando llegaron los empresarios a este lugar tenían una propuesta innovadora: poner en lo alto de los cerros sagrados antenas de telecomunicación celular en forma de cruz. Cuentan los habitantes que los técnicos de la empresa les decían: “La tecnología nunca podrá estar peleada con la tradición”. En una de las asambleas de negociación, pude observar las filas de representantes comunitarios llevando solicitudes de antenas-cruces a la compañía telefónica. Una interesante jugada, al fin y al cabo. Cuando le pregunté a don Moisés sobre ello, me dijo: “Nosotros no nos vamos a oponer a la tecnología antropólogo. Además, a nuestros calvarios y cruces de antepasados les va a gustar estar acompañados por cosas de los nuevos tiempos”. Gracias a ello, en las comunidades ha disminuido el costo por lla-

madras con sus familiares en el extranjero⁶⁰ y tristemente las cassetas de teléfono comunitarias están en peligro de extinción.

Después de treinta y cinco minutos, ocho intentos de acoso y una docena y media de preguntas a los profesores, logramos salir. La emoción al encender el vehículo,⁶¹ cerrar la puerta, despedirse, dan esa sensación de separación que Van Gennep establece en *Los ritos de paso* (1909). La aflicción emerge, la crisis también; poco a poco se va dejando la comodidad de lo propio para construir desde lo ajeno una nueva identidad, esa emoción llena de miedo que consume cada centímetro cuadrado de nuestro cuerpo, es indescriptible en realidad. Así, el vehículo iba pletórico de equipaje, alumnos y profesores; emoción y expectativa. Recordaba entonces las formas curiosas y bien redactadas de Nigel Barley en *El antropólogo inocente: notas desde la choza de barro* (1983),⁶² donde

60 Y los antropólogos podemos comunicarnos para saber cómo están las cosas en aquellos lugares.

61 Justo cuando encendí el vehículo se prendió la radio y como un momento numérico y sagrado estaba la canción “Ready to start” de Arcade Fire, del álbum titulado *The suburbs* (2010). Tal coincidencia puso en modo efervescente a todos los tripulantes, como si se tratara de una señal divina que enunciaba con esos cantos nuestro piadoso andar inexorable y resignado.

62 Barley es uno de los antropólogos consentidos por los consumidores de letras en el ámbito de los libros de relatos sobre viajes. Sus obras traducidas a varios idiomas recorren las avenidas del mundo mostrando a sus seguidores la difícil tarea que representa para el antropólogo el ejercicio de trabajo de campo. Su prosa ligera, rápida y funcional evidencia las peripecias del encuentro cultural con humanos de lugares distintos. En 1983 apareció la primera edición de *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*, que lo catapultó a las primeras líneas de venta de libros relacionados con la antropología. Al mismo tiempo que se escribía esta obra que ponía de manifiesto el laberinto subjetivo a partir del cual se describe una cultura, del otro lado del Atlántico sucedía un conjunto de manifestaciones articuladas a la escuela de Santa Fe, vinculadas con los modos de escribir la antropología. En 1980, Vincent Crapanzano publicó *Tuhami, portrait of a Moroccan*, obra que no sólo abordaba la importancia del antropólogo como sujeto formador de textos, sino también las implicaciones del contexto donde se eran desarrolladas sus investigaciones. Finalmente, hacia 1982 su compatriota Victor Turner publicó *From ritual to theatre*, obra donde el autor desborda la antropología y la lleva hasta los confines del drama social. Sin duda alguna, el éxito que representa *El antropólogo inocente* tiene su mérito en generar lectores sobre narrativas donde la palabra “antropología” aparece como excusa principal para comprender la diversidad cultural en conflicto.

narra su periplo para la realización de trabajo de campo al norte de África con los ya célebres dowayo.

Nuestra distancia a recorrer era algo así como cuatrocientos kilómetros, que conforme transcurrían vimos cómo la ciudad se iba perdiendo entre las caricias verdes del campo, cómo los altos edificios de hormigón sucumbían frente a las viviendas de un solo piso. Los ríos infinitos de autos se intercambiaron primero por transportes de carga y posteriormente por largas extensiones de maizales y agronegocios. Todas esas estampas etnográficas suceden al trepar en un vehículo que en simultáneo parece una máquina del tiempo, donde futuro y presente se esconden entre las paredes pintadas de los desperdigados pueblos anunciando los bailes y las fiestas de la comunidad.

A lo largo de los kilómetros, los estudiantes van también transitando. Inician siempre con mucho entusiasmo; algunos cantan, otros comen, algunos cuentan historias de su familia, vacilan y ríen. Poco a poco el fuego iniciático se va transformando en sueño, palidez, nostalgia y melancolía. Algunos se apean durmiendo, otros en pleno silencio y contemplación del paisaje, intentando aguantar las ganas de regresar a casa, buscando el abrazo conocido arrancado sin piedad. El viaje a la estación de campo es lento y áspero, lo imagino como ese barco o tren que se aleja del origen, parsimonioso y flemático, para llevarnos a nuestros destino. Esa barca que lento se aleja para llegar a las Trobriand o el tren que despacio se acerca y cruza el destierro africano. Las estampas de aquellos antropólogos de inicios del siglo pasado se desdibujaron de súbito al escuchar una joven voz: “Maestro, podemos bajar al baño”. A partir de ese instante comenzó la búsqueda de un sitio para detenerme. Según mi experiencia, en el camino los lugares de venta de gasolina son el sitio óptimo para lograrlo. Papel, agua y jabón es lo ineludible que un sujeto en tránsito necesita. Todo lo que en la vida cotidiana estaba resuelto desde la rutina, ahora se convierte en una novedad cultural con todo y sus dilemas de entendimiento.

Justo a la mitad del camino hacia nuestra estación de campo llegamos al lugar esperado. En ese momento, sin excepción alguna, los estudiantes bajaron del vehículo, unos a buscar furiosamente el baño, otros a tomar fotos del paisaje y algunos se diluyeron hacia una tienda cercana para comprar golosinas. En ese instante recordé una situación que le pasó a una colega en

trabajo de campo. Resulta que en la comunidad donde realizaba su estadía, no había eso que culturalmente reconocemos los “urbanícolas” como baño, ya que la gente acostumbraba ir al cerro para realizar sus necesidades sanitarias. Ella jamás lo había hecho así; de hecho, jamás había salido de su casa. Y entonces comentó que habló con su sistema digestivo y le pidió comprensión, tolerancia y paciencia, que mientras estuvieran fuera de su baño propio, no lo sometería al estrés de ir a un lugar que no fuera el suyo.

El “pacto gástrico” –como lo llamó– duró nueve días, pero justo después de una fiesta comunitaria donde tendría que probar múltiples y grasos platillos, tuvo que pensar en buscar un lugar adecuado para el desahogo. Durante el día, haciendo recorridos del área, les dio un ojo a varios sitios, y pensó que por la noche sería un buen momento, ya que la oscuridad nocturna velaría con discreción su alivio. Así fue cayendo el día hasta que el sol ocupó su crepúsculo enrojecido. Poco a poco vio salir las estrellas como chapulines que saltan y se pegan brillantes en el cielo. El tiempo se convirtió en aliado al llevar a cada miembro de la familia al país de los sueños. La negra noche comenzó a quedarse silenciosa y quieta. Éste fue el momento para salir con profunda discreción y buscar entre las sombras un lugar privado y lejano.

Después de haber logrado drenar con turgencia su cuerpo y fascinada por su ligereza, regresó silente y sigilosa hasta la casa donde dormía. Había sido un movimiento perfecto. Al día siguiente se despertó, acicaló su melena y llegó a la mesa de la familia con la que estaba hospedada, al tiempo que bebía los primeros sorbos de su café con leche. Sobre el borde de la taza se asomaron seis pares de ojos que la miraban con fascinación y curiosidad. De pronto, las risas comenzaron a brotar como manantial en temporada de lluvias; el caudal se volvió un tsunami. La jefa de familia ya no pudo aguantar más y le dijo: “Señorita, cuando vaya al cerro, haga un hoyo y después de hacer sus necesidades cúbralas con tierra. Y no olvide ponerse debajo de un árbol, porque todo se ve”. Al tiempo que le decía esto, señalaba el lugar exacto en la colina, justo donde nadie te mira, pero todos se dan cuenta.

Nuevamente tomamos la carretera y seguimos adelante. Las canciones poco a poco se fueron diversificando en distintos ritmos, cantantes y tendencias. En el trayecto fui conociendo la música que escuchaban mis estudiantes, a quienes justo en ese

momento les doblaba la edad. A pesar de ello, me llevé la grata sorpresa de que seguíamos compartiendo varias canciones que en mis días como novicio de antropología escuchábamos al ir de campo. Estando sólo a cien kilómetros de distancia de nuestro destino todos teníamos hambre, por lo que nos desviamos un poco del camino y bajamos de la carretera de asfalto a los caminos de tierra. Nos dirigíamos a un delicioso lugar llamado Las Orquídeas, donde venden una exquisita comida. En ese local, que a simple vista no es más que una “casita de tablas”, atiende doña Oralia, una mujer experta en preparar alimentos y que nos ha dado a muchas generaciones de viajeros comida deliciosa. A lo largo de los años, visitar a doña Oralia ha sido uno de mis motivos predilectos por los que me gusta hacer trabajo de campo en aquella zona; es una mujer mágica y entrañable, con una charla tan exquisita como la carne seca que ahúma en su fogón.

Recuerdo que después de verme llegar una y otra vez durante meses, no pudo ocultar su curiosidad y me preguntó: “Oiga, ¿usted se va a trabajar con los indígenas en las comunidades que quedan en el cerro, verdad?”. Mi respuesta fue afirmativa. Ella no pausó sus palabras y de inmediato increpó: “¿Y no le da miedo? Los indios son muy canijos, entre ellos hay brujas y nahuales.”⁶³

63 Uno de los momentos que con más asombro guardo tiene que ver con el tema de las brujas y los nahuales, seres no humanos que conocí de manera etnográfica en mis primeros trabajos de campo en la sociedad indígena xi'ói. Cuando llegué por primera vez al lugar, la literatura de etnografías europeas de Jacques Soustelle y Heidi Chemin Bässler ya me habían comunicado lo interesante que es el universo cosmogónico de estos pueblos indígenas, especialmente desde las distintas entidades que configuran su cultura. A los pocos días que estuve con las familias y en lugares de la comunidad de Las Flores, los testimonios y narrativas respecto a ese mundo mágico e invisible fueron acercándose cada vez más a mi experiencia cotidiana, a tal grado que comencé a dudar de mis propias creencias antropológicas, con el fin de comprender más a detalle los sistemas de parentesco no humanos en aquel lugar. Después de terminado mi trabajo de campo en distintas estancias, que juntas sumaron más de un año, el ordenamiento de datos de campo vertidos en libretas se convirtió en una tarea infame e imposible. Las horas se hicieron días y los días meses, hasta contarse el tiempo en años. Los textos que narraban mis registros etnográficos apenas iban floreciendo cuando me enteré que una de mis grandes amigas de aquel lugar había enfermado y en su padecimiento pidió que buscaran al antropólogo para despedirse. Fue así que regresé para estar con mi amiga.

Pero le puedo decir que si alguna vez le pasa algo con ellos, yo conozco una oración para contrarrestar el mal. No me la sé de memoria, pero está en un libro; si le interesa, se lo traigo”. De inmediato me puse a imaginar esos libros de rezos del siglo XVIII que se usaron en muchos lugares para hacer exorcismos o aquellos viejísimos libros que usan los rezanderos en los rituales dentro de las peregrinaciones, así que le pedí con mucho interés que me lo trajera. Entonces se metió a su casa y después de un rato salió con un libro forrado con papel terciopelo rojo y plastificado, y me dijo: “Si va con los indígenas y encuentra una bruja, ésta es la oración”.

Mi sorpresa fue enorme cuando vi que debajo de aquellos sagrados forros estaba en sus manos un libro que yo mismo había publicado algunos años atrás. Ella comenzó a leer y yo con ella a recitar de memoria la consagrada letanía. Su sorpresa fue tan grande, que se le pusieron los ojos de plato. “¡Usted se la sabe! ¿Cómo es posible?”, entonces con una mirada venturosa y apenas le dije: “Yo conozco muy bien ese libro”. Estupefacta, me preguntó por qué o de dónde lo conocía. Me salió una risa traviesa y le dije: “¿Ya miró la foto de adentro del forro?”. Su mirada estaba llena de sorpresa y con los ojos tan grandes como los montes de la sierra, me dijo: “Si me lo dedica, le regalo otro plato de comida”. En ese momento me di cuenta que de antropólogo y publicando libros jamás me moriría de hambre.

Llegamos por fin a Las Orquídeas y los chicos se fascinaron con el espectáculo de arquitectura vernácula⁶⁴ que tenían en-

Me miró entrar en su choza y con todo gusto me dijo: “Ya sé que no has podido hacer nada con lo que has apuntado del pueblo y de nuestras costumbres, así que antes de que me vaya te voy a contar bien. ¡Pon mucha atención! Nosotros ya no tenemos cola ni cuernos, pero seguimos siendo nahuals”. Para una información detallada y amplia de lo que aquí narro, véase *Xiói los verdaderos hombres. Atlas etnográfico de las comunidades pames de la Sierra Gorda queretana* (2010).

64 Hace relativamente poco conocí a una pareja de interesantes arquitectos que habían sido tocados por la mano teórica de Amos Rapoport y el ojo quisquilloso de Manuel Delgado. Ellos habían pasado mucho tiempo de su trabajo de campo (así también le llaman los arquitectos) intentado comprender las lógicas constructivas en las viviendas del mundo contemporáneo y en una ocasión acudieron a mí para hacer un viaje por el México profundo y tratar de ubicar elementos de eso que ellos llaman “arquitectura vernácula”. Al mo-

frente. Madera, lianas, amarres, una estructura sólida y perfecta metida entre dos enormes árboles de nueces. Nos sentamos en una sombra, los estudiantes se acomodaron y dispersaron para sacar fotografías, algunos inmediatamente las compartieron por Facebook e Instagram. Comenzaron las fotos tipo *selfie*, las indi-

mento de escuchar ese término, me vinieron a la mente los conceptos sobre lo autóctono y lo nativo. No estaba nada alejado de eso. De hecho, lo vernáculo parte de esta lógica decimonónica de los conceptos del difusionismo y el evolucionismo cultural, y por lo tanto atiende a la búsqueda de las esencias y la historia, expresiones para comprender las lógicas ancestrales. Como puede imaginarse, querido lector, adentrarse en las profundidades del México contemporáneo llenó a esos dos amigos de deshidratadas desdichas y sinsabores, porque las viviendas contemporáneas, hasta de los sitios más originarios, estaban colmadas de objetos, materiales y sujetos contemporáneos producidos por la tecnología de hace no más de cuarenta años. Como a todo investigador que va en búsqueda de las esencias, la decepción y el desgano es directamente proporcional a la ruptura de sus ilusiones por encontrar particularidades genuinas. En cada día de recorrido, alegría y tristeza se mezclaban con decepción y optimismo para mis queridos amigos. Al final de muchos días en medio de lo profundo de la sierra, vimos en el fondo de una cañada una casa elaborada de palmas y troncos. A la distancia observamos un buen emplazamiento con un uso interesante del paisaje, una ubicación orientada al movimiento del sol y a las curvas de nivel del contexto que lo rodeaba. Bajamos con todo cuidado entre veredas serpenteantes y ávidas de nuestra sangre, cuando al fin llegamos a fondo y frente a la puerta mis amigos comenzaron a sonreír y a sentir que cada uno de sus esfuerzos estaba rindiendo frutos. Los troncos estaban cortados a mano, unidos con lianas y machimbres, ensamblados de manera manual y orgánica; la orientación le daba un clima ideal al interior, el cual inmediatamente midieron con sus aparatos. Sus lecturas eran perfectas, por lo que comenzaron a sacar sus croquis y bocetos. El Vitruvio de la vivienda estaba tomando forma, cuando de pronto pasó un par de señores a quienes les preguntamos: “Oigan, ¿ustedes son los dueños de la casa?”. Levantaron sus sombreros, se nos quedaron viendo, vieron a mis amigos, sus dibujos y sus aparatos, y respondieron: “¡No! Esa casa es de unos compañeros de ustedes. Hace como diez años vinieron unos señores, creo arquitectos, e hicieron esta casa ecológica, pero después de que la terminaron se quedó ahí?”. Entre risas silenciosas miré cómo mis amigos dejaban caer los brazos como si el destino se los hubiera cortado. Sus expectativas de lo “originario” habían encontrado en sus propios colegas un final inesperado. Entonces, miraron de frente a los andantes y únicamente preguntaron: “¿Y por qué nadie vive aquí?”, a lo que los recién llegados respondieron, levantando sus brazos y con una sonrisa apretada: “Pues no le digo que esa casa es ecológica... Es ecológica porque ahí espantan”. Lo que sucedió después de esta respuesta es un ensayo digno de un nuevo libro dedicado a las cualidades histriónicas de los arquitectos en trabajo de campo.

viduales de rostro con filtros de animales, las grupales, las artísticas. En fin, estaban sorprendidos de que, en este lugar lejano, tuvieran la “famosa señal” que es nada menos y nada más que la conectividad que los acerca con su mundo cultural.

Mientras doña Oralia nos recibía con toda calidez, los olores deliciosos ensoñaban el ambiente. “¿Quieren una tortilla caliente?”. Nadie se pudo resistir al sabor de la cultura. Inmediatamente comenzaron a desfilar las imágenes más succulentas que un antropólogo hambriento puede ver: salsas, platillos elaborados con verduras frescas y hierbas locales, carne de cerdo y vaca asada a la plancha con sal de grano y pimienta. Inmediatamente una estudiante dijo: “Profe, lo mejor de la antropología es la comida”, frase que me hizo recordar a un querido maestro que decía: “En trabajo de campo, la comida es un placer exquisito e ingrato, y es ingrato porque jamás con etnografía podrás describir esa sensación de comerte un universo distinto”.

De pronto me di cuenta de que el tiempo avanzaba implacablemente y se nos lanzaba por encima. Le pedí a los chicos que subieran al vehículo para continuar. Iniciamos la última parte de la serranía. Las curvas cerradas eran generosas; un tiempo a la derecha, otro a la izquierda. Los matorrales cambiaron por árboles, las espinas por hojas, los nopales por encinos. La bruma se ponía cada vez más espesa, los movimientos de un lado a otro requerían mucha atención al manejar. Entonces recordé las palabras de mi maestro Prieto: “Antropólogo que no maneja, no es antropólogo. Uno tiene que saber hacérselas frente a la carretera”. Una de las características que tiene la antropología de la serranía es que el manejo en ella siempre representa un nivel de dificultad muy alto, por eso mi atención siempre estaba en ella. A veces los caminos eran estrechos y resbalosos; otras, eran una enorme pared de piedra o un desfiladero. Mover el volante en falso o pisar el freno en el momento equivocado sería un infortunio.

Mis profesores, muchos de ellos experimentados antropólogos de la Sierra Gorda, decían que este lugar era como una diosa antigua generosa y poderosa que siempre reverdecía, y que era exuberante porque le gustaba beber sangre humana. Una evidencia de ello eran los restos de las más de ciento veinte cruces ubicadas de un lado y otro del trayecto. Además, la sierra cuenta con un hito en la memoria de los pobladores. Ellos narran que los primeros habitantes de esas tierras fueron indios llamados de

manera genérica como chichimecas: nómadas, fieros guerreros y excelentes cazadores-recolectores. A la llegada de los conquistadores españoles, las tribus chichimecas localizadas en el norte de México formaron distintos bastiones de resistencia y ataque que complicaron el traslado de los productos de las minas por los caminos reales. De tal modo que la corona española consideró como una de sus estrategias militares prioritarias la sedentarización de estas poblaciones por medio del evangelio y el mestizaje con indígenas hispanizados o la persecución y el exterminio.

En el caso de los antiguos chichimecas de la Sierra Gorda, lucharon y resistieron durante décadas hasta que el conde José de Escandón estableció un proyecto bélico sistemático en su contra. Fue tan dura la persecución y el asedio, que las tribus chichimecas se fueron replegando hacia un solo punto, el cerro de la Media Luna. En este lugar se libró una gran batalla que no culminó con la rendición de los chichimecas, sino con el inicio de su eterna gloria, ya que los guerreros antes de ser apresados y derrotados, se lanzaron desde la parte más alta del cerro en vez de rendirse. Es por ello que para los actuales pobladores de la región, la herencia chichimeca es parte de un gran orgullo identitario recordado en la mítica sangre contenida en el paisaje.

Por el espejo del conductor vi que los estudiantes se estaban inquietando, entre ellos murmuraban y trataban de decirme algo. Sus rostros cambiaron del sueño a la preocupación. Les pregunté qué estaba pasando. “Necesitamos parar. Estamos mareados y tenemos revuelto el estómago”. Las palabras me llenaron de pánico. Recordé que siempre he tenido un estómago cobarde y repulsivo. De todas formas, no podía detenerme, estábamos justo bajando la sierra y no había acotación ni lugar al lado del camino. De pronto, comencé a escuchar los gritos nauseabundos en la parte de atrás. Mirando el espejo, dije: “No puedo parar, traten de buscar bolsas desechables”. Mientras, veía cómo las estudiantes sostenían la cabeza y le arremangaban el pelo a una pálida joven que no podía contener en sus adentros el sazón del almuerzo. Entonces, lo peor estaba por comenzar: el olor se hizo viral y después del primer espasmo siguió otro y luego otro. El olor era denso, como *descripción geertziana*, así que les pedí bajar las ventanillas. Comencé a sacar la cabeza por la ventana, rogándole a la sierra que me diera un remanso para orillarme o al menos un poco de aire para no continuar con la regurgitación. En medio

de esa emoción terrible, un anuncio en la carretera predecía que nuestro destino estaba cerca.

Después de deshacerse de aquella sensación condensada, comprar agua y tirar todo lo que había que tirar, nos dirigimos a la estación de campo donde el grupo permanecería junto durante toda la semana. En aquella ocasión teníamos asignado un sitio con agua, luz, jardines y comedor. Todo un sueño para las estaciones de campo en las que habíamos estado. El momento de llegada volvió a encender el ánimo entre los estudiantes, quienes bajaron felices y jubilosos para caminar por los pasillos de aquel lugar que supondrían en los próximos días como su nueva casa.

Cuando hice mi primera práctica etnográfica, recuerdo que nuestra estación de campo era un albergue. Como no había agua entubada, teníamos que conseguirla en un pequeño manantial cargando botes de veinte litros durante un kilómetro y medio. Nos alumbrábamos mediante velas o lámparas de petróleo. Nuestro profesor decía: “Tienen que acostumbrarse a estas condiciones de vida porque las comunidades donde se queden quizá sean peores”. Después de esta advertencia, que parecía más una sentencia, siempre concluía: “Cuando yo hice mi trabajo de campo en la sierra tarahumara no había nada. La casa donde viví era un pequeño establo de animales donde se guardaba el maíz. En ese entonces, no había nada y estar en esas condiciones nos hacía muy sensibles en cuanto a la desigualdad de este país”. Entonces pensé que, en nuestros días, los contextos donde se hace la antropología siguen siendo desiguales, pero ahora más diversos en su composición. Cuando hice mi práctica de campo, tenía un compañero que vivía en un lugar que consideraba que estaba mucho mejor que su propia casa, ya que tenía televisión satelital, toda serie de aparatos electrodomésticos y hasta una tina de hidromasaje.

Es interesante la visión mítica que hemos construido del otro, una visión que entendió que los contextos etnográficos, además de distantes, siempre serían precarios y carentes. Sin duda, así fue, y sin la menor objeción puedo decir que sigue sucediendo, pero actualmente los procesos de asimetría entre pobreza y riqueza interna complejizan aún más aquellos paisajes donde hacemos etnografía. La migración, la pluralidad religiosa y hasta la entrada de las organizaciones de la sociedad civil y los progra-

mas de gobierno han aumentado los matices de la desigualdad en lo que se refiere a la diversidad comunitaria.

Esto es un fenómeno cultural nuevo. Usualmente, desde la antropología hemos dado cuenta al detalle de las múltiples formas en las cuales las comunidades (este exquisito concepto, también mítico dentro de nuestra disciplina) encuentran sus formas de ayuda, solidaridad y comunalidad, permitiendo mediante sistemas de cargos religiosos y políticos, establecer mecanismos de organización interna que posibilitan el equilibrio entre la diversidad económica, política y social de sus integrantes. Dicha forma organizativa, digamos “tradicional”, hoy se ha modificado frente a la acumulación de la riqueza a partir del dinero propio de la migración en el extranjero y los dividendos sumados relacionados con la ocupación de cargos dentro de la política del Estado mexicano y la incursión obligada de muchas regiones a los negocios vinculados con el narco. Entonces, ahora hay muchos menos con mucho más. El despojo entre iguales se vive y el motivo ha sido el dinero como forma de relación social.

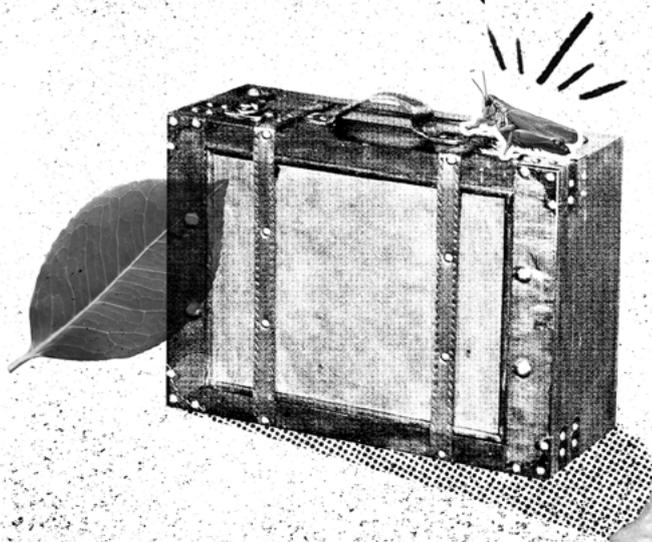
En comunidades indígenas, por ejemplo, cuando se dialoga sobre temas relacionados con la identidad y la cultura, al momento de cuestionar sobre la identidad indígena, muchas veces he escuchado los discursos de: “Vaya al cerro, allá arriba, allá muy lejos, ahí están los indios verdaderos, los que hablan la lengua, los que son pobres”. Y son tantas las veces que un antropólogo en trabajo de campo escucha estas voces, que nos hace pensar en cómo dar cuenta de los procesos de desigualdad y relaciones asimétricas dentro de contextos que habíamos pintado como homogéneos, mutualistas y solidarios. Hoy, cuando llegamos a una comunidad, ya no sólo el señor de la cantina o la señora de la tienda son los que tienen dinero. Ahora también están las enormes casas blancas de los migrantes, formidables ranchos con actividades ganaderas, invernaderos de nuevos aventureros de los mercados y las grandes casas de la gente que se dedica al tráfico de personas y la narcopolítica.

A partir de que la violencia brota y prospera en los contextos donde se realizan las prácticas etnográficas, se vuelve indispensable indagar localmente y a profundidad sobre las condiciones para realizar trabajo etnográfico. Es importante lograr, junto con un buen plan de autoseguridad y ética del cuidado, una experiencia maravillosa que desate la pasión desmedida

por nuestra disciplina. Parecería que la complejidad del trabajo de campo está marcada por la violencia contemporánea. Sin embargo, la historia de la antropología internacional y nacional nos recuerda a gritos que la violencia siempre ha estado ahí, en los contextos etnográficos. Algunas veces sembrada por los dominios coloniales de las armas, otras por los evangelios y sermones y, en años más recientes, por la necesidad modernizante del Estado, que atrajo de manera directa o colateral la proliferación de empresas violentas ligadas al tráfico de objetos, sujetos y símbolos, recordando con fidelidad a Lévi-Strauss.

Establecer lineamientos para la autoseguridad, protocolos para la ética del cuidado y fomentar la solidaridad intercultural son estrategias indispensables para nuestro trabajo de campo contemporáneo.

ADIÓS MALINOWSKI



CAPÍTULO 3

estación de campo

La estación es un lugar donde los estudiantes de antropología reciben instrucción sobre las tácticas y estrategias para el registro, la sistematización y el análisis del conocimiento etnográfico que se construye en la experiencia de trabajo de campo.⁶⁵ Digamos que es una incubadora *in situ* donde los profesores son los guías cotidianos de la experiencia de aprendizaje. En este lugar se socializan, reflexionan y aplican día con día distintas estrategias de registro de conocimiento vinculadas con la observación participante, las entrevistas, el diario de campo, la realización de recorrido de área, la elaboración de genealogías, croquis comunitarios, entre otros.

65 En 2012, junto con un grupo de brillantes colegas, emprendimos la aventura de realizar un texto de apoyo didáctico para el trabajo de campo de aquellos interesados en la investigación sociocultural, *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas* (Vázquez y Terven 2012). Al revisar distintos manuales de campo, guías y métodos nos dimos cuenta del enorme interés que ha existido desde finales del siglo XIX para construir un método científico, objetivo y fiable para el registro de las experiencias en campo. Lo interesante es que actualmente cada escuela que hace antropología en espacios universitarios tiende a generar su propio material didáctico para hacer trabajo de campo, lo que evidencia que ésta sigue siendo una práctica indispensable en nuestro gremio, al tiempo que nos gusta revisar y renovar las bases en las que descansa nuestra identidad disciplinaria. Las sociedades complejas del mundo contemporáneo siguen necesitando modos para el registro de la realidad, pericias académicas para fluir en el caudal inagotable del humano en movimiento; esto es flotar en su cultura, tal como lo apunta Manuel Delgado en su propuesta para “etnografiar” la vida cultural en la ciudad dentro de su “Animal público”

Estas estrategias conforman el aspecto metodológico, el que tiene que ver con la realización académica de la experiencia, donde el espíritu de Malinowski y compañía se hace presente entre los profesores y alumnos. Es donde habita la objetividad, donde hay instrucción, donde el “deber ser” es la seriedad cotidiana, donde se busca la densidad, la extensión y el detalle como modos para lograr la descripción de la cultura. Y es justo aquí donde replicamos los cursos decimonónicos del ser juiciosos e inexorables.

Durante las mañanas de los días de estación de campo se hacen los recorridos de área, que consisten en dar una visión multiescalar sobre cómo funcionan las unidades territoriales que conforman la cultura local, desde las microunidades que van desde la casa, el barrio y la localidad, hasta las macrounidades vinculadas con la comunidad, el ejido o la región. Son recorridos que articulan varias comunidades para hacer notar sus diferencias culturales⁶⁶ y experiencias sociales plurales en ecosistemas múltiples con nichos ecológicos diferenciados. Cuando llegamos a las comunidades, a los estudiantes se les asigna una actividad para que al final del día y bajo el brillo del fuego nocturno se realice una revisión detallada de los contenidos registrados en el diario de campo.

Una de las primeras técnicas que se enseña, como lo dice Malinowski,⁶⁷ es eso que se llama “observación”. ¿Observación par-

66 Para los que hacemos trabajo de campo en México, la definición de Jacinta Palerm es muy interesante: “...el recorrido de campo es una estrategia para conocer de forma general qué hay y qué ocurre en una zona dada: qué caminos hay, qué se está moviendo por los caminos (gente, productos, animales de trabajo), cómo son los pueblos (compactos/dispersos), cómo son las casas (de adobe, tabique, ladrillo, carrizo), cómo son los solares (hay huertas, frutales, hortalizas, nopales y animales), qué cultivos hay (maíz, sorgo, hortalizas), hay agostaderos (chivos, borregos, ganado mayor), cómo parece ser la tenencia de la tierra (los límites de los terrenos que encierran, terrenos grandes o chicos), hay riego, o las tierras son de temporal o no hace falta regar, qué servicios hay (agua potable, luz, molinos de nixtamal, misceláneas, servicios médicos, iglesias), hay tianguis o mercados...” (Palerm Viqueira 1992: 15). Esta definición contextualizada en pueblos milperos orienta la mirada flotante por los contextos en los que transita el antropólogo. Sin embargo, esa mirada ya lleva en sus pasos una base teórica (en este caso, una lectura del paisaje muy vinculada a la ecología cultural), lo cual testifica que cuando uno transita por lugares desconocidos, su certidumbre se genera a partir de su formación teórica previa.

67 “Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone algún velo de misterio sobre sus fuentes y

ticipante? Claro está que es difícil de revelar una definición de algo tan ambiguo y tan relatado como uno de los más egregios y polémicos fetiches de nuestra disciplina. Durante mucho tiempo, cuando la antropología y su quehacer de trabajo de campo vivía la intensidad de la objetividad, necesitaba una definición precisa que tratara de animar al investigador a mirar la cultura del otro desde sus propios contextos. Esta herencia del antropólogo polaco, además de su enorme legado teórico y conceptual lleno de grandilocuentes descripciones sobre la vida de los indígenas, fue una descripción detallada del modo científico a partir del cual la antropología se pudo posicionar como una disciplina rigurosa, íntima y comprensiva, frente a la distancia de la sociología y la hermenéutica de la psicología.

Como ya lo habíamos mencionado, Malinowski comenzó desde Inglaterra la tarea de realizar sistemática y rigurosamente las actividades etnográficas mediante los trabajos de campo *in situ*, especialmente en el Pacífico occidental. Sin embargo, en el continente americano ya había distintos acercamientos al trabajo *in situ*, siendo el más ejemplar el realizado por Lewis Henry Morgan,⁶⁸ quien primero trabajó con el pueblo seneca y posterior-

habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad, pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información tal como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados" (Malinowski 1986: 21).

68 Morgan, uno de los personajes más importantes para la teoría antropológica de mediados del siglo XIX, realizó aportes relacionados con la evolución de las sociedades y el uso del método comparativo como soporte metodológico de su teoría. Generó así grandes avances en la construcción de la teoría científica de la cultura, al igual que muchas críticas y reflexiones para su modelo, mismas que fueron creadas por contemporáneos como Bachofen, McLennan y Lubbock, y posteriores lectores como Boas y Lowie. Marvin Harris (1968) menciona que durante el periodo del relativismo cultural/particula-

mente con los iroqueses.⁶⁹ Del conjunto de estudios elaborados pudo documentar datos empíricos que le ayudaron a publicar *La sociedad antigua* en 1877. A diferencia de los antropólogos británicos, los norteamericanos comenzaron a desarrollar sus trabajos de campo de manera muy temprana. Desde luego, la razón de ello fue la cercanía territorial con los pueblos nativos.

Del otro lado del Océano Atlántico, en Inglaterra se hacía un tipo de análisis distinto. En esa época, Tylor y Frazer eran magnánimos escritores de las sociedades primitivas, pues en ellos se habían fraguado los principios de la antropología a partir de los estudios comparativos que se realizaban sobre las fuentes documentales. Frazer, por ejemplo, entendía que había dos tipos de estudiosos relacionados con las sociedades: “los etnólogos descriptivos y los etnólogos comparatistas” (Frazer 2014: XXVII). Los descriptivos eran los informantes situados en el espacio originario que construían descripciones mediante escritos; los comparatistas eran aquellos que tenían la cualidad de visualizar múltiples descripciones, analizarlas y comprender los principios del pensamiento que las configuraban.

El salto que hace Malinowski surge de la necesidad de fusionar estos dos tipos de labores señalados por Frazer, y la única manera de hacerlo era mediante el trabajo de campo, justo en el lugar donde vivían y se desarrollaban aquellas culturas llamadas primitivas, con un tratamiento analítico posterior ligado a la comprensión de la cultura. Es gracias a este interés de averiguar directamente los hechos sociales que la observación participante se constituye en el ejercicio pleno de la experiencia sensorial, donde el contexto y su enormidad se convierten en textos interculturales que muestran mediante palabras, acciones y pensamientos los modos de vivir y representar las culturas. Observar es ya de por sí participar; sin embargo, desde la antropología de

rismo histórico comandado por Boas, el esquema evolucionista de Morgan dejó de utilizarse en la teoría antropológica norteamericana hasta la década de los cuarenta del siglo XX, cuando Robert Redfield (1947) lo retomó para explicar el cambio cultural a partir del “continuum folk-urbano”.

69 Según la historia de la antropología clásica, a Morgan se le deben los primeros estudios monográficos con pueblos indígenas americanos. *La liga de los iroqueses* fue publicado en 1851 y se ocupa de la cultura de este pueblo a partir de elementos materiales y sociales ligados con la familia y el parentesco.

las primeras décadas del siglo XX, participar implicaría fluir con el contexto y los interlocutores, no detener el flujo del proceso social y no entorpecer su desarrollo. Asimismo, orientaba al observador a sumarse con buena voluntad y actitud en las distintas tareas relacionadas con la vida cotidiana de los pueblos: a los trabajos en el campo, en la cocina, en los procesos rituales.

Entre los estudiantes de antropología de México, la observación participante había construido grandes estereotipos de género “mesoamericanizado”: “antropólogo que no trabaja en la milpa, no es antropólogo” o “antropóloga que no sabe hacer tortillas, no es antropóloga”. La observación participante se funda en el sentido de la aproximación experiencial de los hechos que forman la cultura del otro. Sin embargo, cuando estamos en trabajo de campo muchos de los elementos que “etnografiamos” escapan de la posibilidad de la observación participante y ello tiene que ver con la accesibilidad de la participación.

En *La vida sexual de los salvajes* (Malinowski 1929) o en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (Mead 1928), ambos investigadores construyeron sus datos “de primera mano”, apartados de los vapores intrínsecos de la liviandad y del deseo participante. Más bien los construyeron a partir de las narrativas de sus interlocutores, quienes mediante mitos y discursos hacían alusión a prácticas y creencias de la vida sexual indígena. No está registrado en ninguna parte de las obras antes mencionadas que ambos autores, después de acalorados relatos, domesticaran sus vaporosos pensamientos encomendándose al método científico.

¿Es la observación participante un acto que sólo implica la mirada? ¿O también la mirada articulada con la escucha? ¿O la realización deliberada de una acción a modo de intervención sobre el otro? Estas preguntas siguen inquietando a los investigadores que trabajamos etnográficamente con la cultura, porque entendemos que no hay mirada que no sea pasiva ni tampoco invisible (como lo decía aquella colega: nadie te ve, pero todos se dan cuenta); no hay inocencia en los ojos⁷⁰ y, por lo tanto, desde ahí vive la participación.

70 Uno de los libros que contiene una deslumbrante reflexión de lo anterior es: De la ceguera a la imagen (2017) donde María Tercero, su autora reflexiona majestuosamente sobre la ceguera como sujeto de estudio etnográfico.

A lo largo de los días en la estación de campo, progresivamente los alumnos entienden la complejidad que implica la tarea ligada con la observación participante. En un primer momento resultan muy cómodos en ella, pero progresivamente van alimentándose de dudas y conjeturas respecto a los modos en los que se interviene mirando. A la mitad de la semana en la estación de campo, después de varias revisiones del diario de campo, van comprendiendo por qué la actividad de mirar en la antropología tiene una gran importancia y seriedad.

Estando en un ejercicio de observación con los estudiantes explicábamos que la participación la podemos comprender en distintas escalas, que van desde la contemplación detallada de los elementos que componen la cultura material, hasta la intervención a partir de una acción específica u omisión de ella. Participar también es la no realización y la no intervención directa de actividades culturales específicas.

Al respecto, me llega a la mente aquel ritual donde para festejar la entrada del año nuevo entre los indígenas seminómadas, para agradecer, pedir bendiciones y una buena fortuna a sus ancestros, tenían que cortar la cabeza de una gallina y esparcir su sangre⁷¹ por la tierra y en los pies de los presentes. Al antropólogo en turno le llegó el momento de pasar aquel animal sin cabeza aún aleteando y con plenos brotes de sangre tibia chorreando por

71 Éste es uno de los innumerables rituales que suceden todavía en el mundo contemporáneo en sociedades especialmente de tradición cazadora. También se dan en algunas sociedades agrarias, en particular aquellas relacionadas con cultivos sedentarios. Tortugas, liebres, armadillos, serpientes, reptiles, peces, aves y mamíferos en general son animales considerados como elementos indispensables para la realización del ritual de sacrificio y su contraparte vinculada con el favor de un don. Hay distintos procedimientos: desde los más rápidos y letales, como cortar el pescuezo con una afilada daga, hasta aquellos que son lentos y dolorosos, donde se hace una pequeña punción para desangrar o arrancar gradualmente distintas partes del cuerpo. El tema se convierte en un gran dilema cultural cuando varias de las especies que se usan para los sacrificios comunitarios se encuentran dentro de alguna normativa oficial para su protección. El problema se agudiza cuando chocan las lógicas de la reproducción de la cultura con las lógicas de regulación de la producción cultural. Éste es un suculento tema que ha surgido a partir de la institucionalización de la naturaleza, a partir de normatividades elaboradas por el Estado desde un enfoque ligado a la conservación de las especies sobre las prácticas humanas.

todos lados. Al ver la situación en la que estaba metido y al ser militante de movimientos relacionados con el respeto a los animales, decidió dar un paso atrás y, ante la mirada atónita y estupefacta de los presentes, en lugar de explicar sus ideas sobre el “especismo”, señaló: “Disculpen, pero soy alérgico a las gallinas”. Todos al escuchar su justificación continuaron con el acto, completándose en su cabalidad. Tiempo después, el antropólogo en cuestión nos contó que un rezandero se le acercó y le dijo: “Eso que le sucede a mí también me pasaba, pero cuando murió mi abuelo, que era el anterior rezandero, tuve que aprender a hacer lo que no me gustaba y más porque es por el bien de la comunidad. Así que de pronto un día se me quitó la alergia a la vida”.

Dejar de lado los principios del investigador para poder participar, ¿eso es la observación participante? ¿O quizá es la concientización de la toma de decisiones frente a un hecho social de manera intercultural? El hecho de participar nos ubica entonces en el gradiente concientizado de la acción/omisión y, por lo tanto, no tiene que ver con la distancia física, sino más bien con la distancia intelectual a partir de la cual se abordan los fenómenos culturales. “Entonces, profesor, ¿si la señora me dice que le ayude a hacer tortillas, lo hago? ¿Si el jefe de familia va de cacería, lo acompaño? ¿Puedo hacer observación participante sin participar?”. La lluvia de preguntas de los estudiantes se fue haciendo menos justo al momento en el que, día con día, tenían que experimentar en los contextos locales la observación, fluir, pisar la comunidad, atragantarse con el todo distinto y aprender a saborearlo, paladearlo, degustarlo con las ganas de querer reconocer la majestuosidad del otro.

Hoy en día, la discusión sobre la observación participante tiene sus buenos dividendos en libros y *papers*. De las distintas opiniones al respecto, saqué como conclusión que prefiero para mi fuero interno hablar de la participación observante y ello quiere decir que es indispensable, además del estar ahí, analizar y reflexionar las implicaciones que tiene nuestra participación frente a los otros en el momento de la etnografía. El ser observante resalta las cualidades de ser quisquilloso, disciplinado y meticuloso, lo que nos permite fluir de manera activa entre la negociación de las distancias, más que abrazarnos al fantasma de la objetividad e (in)visibilizarnos entre los suaves pliegues de su velo. Así reflexionamos todo el tiempo en nuestro rol frente a la complejidad cultural.

Uno de los relatos que manifiestan los riesgos de la observación participante proviene de la experiencia que vivieron unos jóvenes antropólogos en el momento de la realización de su trabajo *in situ*. Ellos vivían con una familia que se dedicaba a elaborar vasijas de barro para la venta en mercados locales y regionales. La familia estaba constituida por tres niños, la esposa y el marido. Al llegar a este hogar, los noveles etnógrafos tenían una gran fascinación por la actividad. En el sentido estético, describían los diseños, las formas y los colores; participaban gustosos en su elaboración espontánea y su ayuda momentánea. Comenzaron a sentir la magia de trabajar con la tierra, poder darle forma y entender progresivamente algunos de los símbolos y significados que la acompañan. Poco a poco fueron sumándose de manera lúdica y progresiva a la fuerza de trabajo doméstica. Un día, el jefe de familia llegó muy contento porque le habían hecho un pedido del triple de producto que elaboraban cotidianamente y les dijo a sus hijos que tendrían mucho dinero pero que había que trabajar día y noche. Toda la familia se volcó a esa actividad y los jóvenes etnógrafos, después de que los hijos comenzaron a enfermarse de fatiga y cansancio, se sumaron solidariamente con esmero a tal labor.

Por dos semanas, la familia entera, junto con sus antropólogos, trabajó dieciocho horas al día en la elaboración de ollas. La faena era bárbara y extenuante, y no había permiso de descansar para nadie. Poco a poco la relación de una simple curiosidad por la actividad y regocijo de observación participante dio su giro extractivista. Según avanzaba la fecha para la entrega del pedido, los antropólogos estaban obligados a trabajar con la familia, puesto que, de no hacerlo, los amenazaron con expulsarlos de la casa y también de la comunidad. La observación participante se convirtió entonces en obligación participante. La situación se volvió insoportable, porque el agua y la comida también comenzaron a escasear.

Finalmente, llegó el día de cargar el camión en la madrugada y el jefe de familia se fue a realizar la venta. Justo al caer el anochecer el jefe de familia llegó a casa borracho después de haber gastado parte importante producto de la venta y les dijo a todos: “Les tengo buenas noticias: nos pidieron más ollas”. Los jóvenes en ese momento decidieron hablar con sus profesores, quienes les sugirieron buscar otra familia o de plano seguir tra-

bajando su etnografía, pero ahora en otra comunidad. Las acciones y actitudes que tiene un antropólogo en la realización de su trabajo de campo, siempre tendrán interpretaciones de quienes los rodean y de ellas se orientan acciones y actitudes a su alrededor. En el caso anteriormente descrito, la observancia se perdió al no percatarse del proceso de transformación de su rol doméstico, el cual inició haciendo un trabajo etnográfico y terminó padeciendo la esclavitud del trabajo ajeno.

En uno de los relatos nocturnos en medio de la fogata de la estación de campo comentábamos que la vida en las comunidades es difícil y complicada. Sin embargo, en todos los contextos existen personas con una gran actitud para compartir de forma estructural y desinteresada, como también las hay con modos de relación rapaces, tal como lo diría Philippe Descola.⁷² No podemos olvidar que las relaciones que el antropólogo sostiene en campo deben ser honestas y claras, porque de lo contrario se hacen tóxicas y desvirtúan las tareas y los motivos por los cuales se está ahí. En algunos casos, romper el hielo es una tarea complicada porque además de explicar con claridad lo que antropológicamente somos, tenemos que describir a detalle el porqué estamos ahí. Construir confianza desde la interculturalidad es uno de los retos más complejos que realizan los profesionales de la antropología y, sin duda, al lograrlo evidencian de manera efectiva la posibilidad que tiene construir diálogos cálidos y respetuosos desde la diversidad.

La relación que se establece con los miembros de una comunidad, no solamente se vive en tiempo presente, sino también se desarrolla en tiempo futuro. Recuerdo una vez que llegué por primera vez a una región selvática de México a realizar mis incursiones etnográficas. Después de medio día de caminata intensa entre la selva, los acantilados y los arroyos, llegué a un caserío en medio de la humedad, los mosquitos y la naturaleza desbordada. Me sentí como Mead y Bateson recorriendo el río Sepik hacia el corazón profundo de Nueva Guinea. Después de que repetía una y otra vez “¿qué hago aquí?”, “¿qué hago aquí?”, debajo de ese vapor ansioso que todo lo cuece. Al fin llegué hasta una choza, me recibieron, me dieron un delicioso vaso con agua

72 Véase Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.

de frutas y comenzamos una succulenta plática llena de generalidades y géneros narrativos.

La situación se iba poniendo muy interesante cuando el interlocutor con el que hablaba, un hombre mediano de estatura y prolijo de barbas blancas, con la cabeza calva y sin camisa, me dijo: “Si quiere conocer algún mito, cuento o leyenda le cuesta veinte pesos y si quiere escuchar palabras en lengua cada una cuesta cincuenta centavos. Si va a sacar la libreta para apuntar le cuesta diez pesos extra, si lo va a grabar en audio veinte y si sacamos un video cincuenta”. Lo que me impactó de su descripción tan detallada no fueron los precios tan altos para mi precario bolsillo de etnógrafo (que, sacando cuentas, no me alcanzaba ni para grabar en audio un cuento en lengua), sino la estratificación y entendimiento de los distintos soportes para el registro de expresiones narrativas. Al decirle con toda franqueza mis condiciones paupérrimas de presupuesto, soltó una gran carcajada y me dijo: “Ustedes, los antropólogos, no tienen dinero, ¿verdad? Los que sí pagan son los lingüistas o los que hacen películas, aquí nos vinieron a pagar en el pasado verano”.

Todo lo anterior es parte importante del trabajo de campo y surge en el momento mismo que uno realiza sus primeras incursiones etnográficas. Tengamos en cuenta que tarde o temprano en nuestra labor, el conflicto de intereses, la tensión y los dilemas culturales estarán presentes. Y todo ello acontece porque el antropólogo se convierte en otro personaje comunitario, así como las típicas estampas etnográficas de personajes locales como “el chamán”, “el loquito del pueblo”, “el señor de la cantina” o “la señora de la tienda”, surgen en las temporadas de campo: “el muchacho que hace preguntas”, “los jóvenes de la escuela”, “las güeritas de la libreta”, “los muchachos platicadores” “los chismosos”.

Mucho antes de que los locales puedan establecer el primer contacto con los antropólogos, ellos ya han elaborado un sistema estructurado de hipótesis y conjeturas respecto a nuestra identidad, principalmente en tres tipos: 1) ser de religiones distintas a la católica, 2) ser policías o enviados de las mil y un cabezas del gobierno y 3) ser turistas que buscan acampar de manera gratuita.⁷³ De ahí que en las comunidades donde nos movemos se

73 Entre las décadas de los años setenta y ochenta del siglo pasado, también la gente tenía la hipótesis de que los antropólogos eran comunistas o gue-

generen interpretaciones muy peculiares sobre el hecho de lo que hacemos ahí. Recuerdo aquel viejo campesino que al contarle que íbamos de la universidad, nos contestó: “No necesito saber más, sean bienvenidos. Yo sé que la gente que estudia en una universidad, estudia el universo, y qué bueno que vienen hasta acá, porque aunque estamos en el culo del mundo, también culo es parte del cuerpo del universo”.

Los antropólogos –para mi precario parecer matemático– pasamos alrededor de una tercera parte de nuestra labor explicando a propios y extraños lo que hacemos: ¿por qué lo hacemos? y ¿para qué lo hacemos?⁷⁴ Y esto se debe en gran medida a que en los contextos donde pisamos por primera vez ya existen referencias de caminantes anteriores, viajeros sin destino, religiosos sedientos de almas y agentes del gobierno en todas sus gamas y colores, donde cada uno de ellos ha generado una historia local confeccionada por los modos de relación, en algunas ocasiones celebradas y aplaudidas, en otras llenas de coraje e indignación por la polémica de los hechos. Los antropólogos nunca llegamos a un paisaje cultural que no ha sido caminado anteriormente. Esta afirmación, al parecer obvia, es olvidada, porque cuando arribamos a nuestro destino etnográfico inmediatamente invisibilizamos las trayectorias previas a nuestro trabajo.

Esto lo hacemos por dos razones: la primera, por desconocimiento de causa; la segunda, porque asistimos a la seducción de pensarnos protagonistas de la historia local y consideramos vanidosamente que los otros actores externos no han existido. Esta invisibilización de trayectorias previas nos trae demasiados dolores de cabeza, mismos que se presentan justo cuando no tenemos posibilidad de encontrar una “aspirina” dentro de nuestra metodología.

“Pensé que era del gobierno”, “ahora qué apoyo nos van a dar”, “necesitamos que nos resuelvan nuestros problemas con la basura”, “no queremos gente de otras religiones”, éstas son algunas de las expresiones que encierran una razón de ser y que

rrilleros, debido a que en múltiples contextos rurales y marginados, la presencia de militantes de movimientos sociales llegaron a los lugares donde se vivían los dolores profundos de este país desigual.

74 En nuestra vida urbana nunca falta un amigo o un familiar que nos confunda con un arqueólogo o nos pida alguna recomendación para ir de vacaciones a algún lugar exótico.

nos permiten y obligan a mostrar los modos de entendimiento y comprensión cultural que tiene la antropología.

Uno de los temas que se trabaja a lo largo de la estación de campo, tiene que ver con los modos en los cuales se llega a un lugar donde se realizará una experiencia etnográfica. Se propone que desde un primer momento el antropólogo se presente con las autoridades locales. Con ellas se deben exponer los motivos de su presencia⁷⁵ para dejar claro cuáles son las intenciones que nos han traído. “¿Qué viene usted a hacer aquí?” “¿De parte de quién viene?”, son preguntas que se deben explicar, pero hay una que se tendrá que responder con mayor frecuencia: “¿Qué es la antropología?”. Al respecto, Palerm Viqueira opina: “hay que contestar con la verdad, cabe decir aquí que nunca deben decirse mentiras a los sujetos de estudio, es demasiado fácil que lo descubran, y además ya se les ha mentado demasiado a esta gente como para que el antropólogo repita la actuación de los políticos” (1992: 24). En la

75 Éste es un protocolo que usualmente se sigue en el trabajo de campo en distintos países. En un primer momento se da aviso a las autoridades locales y se acude a las instancias de toma de decisión comunitaria para la presentación e interpelación de la presencia antropológica en el lugar. En nuestros días, cuando se trata de poblaciones indígenas y tribales, el trabajo etnográfico tiene que ser respaldado por el consentimiento local. Posterior al tema de las autoridades, uno debe fluir por el caudal de lo cotidiano en búsqueda de un alojamiento y comida. Con una charla amable, interesada y atenta, los diálogos con los locales van abriendo poco a poco las puertas, las cuales se mantendrán así si se establecen con claridad los principios y normas de la relación. Según Palerm Viqueira, después de haber logrado el consentimiento de las autoridades: “se trata de vivir y comer con una familia de la comunidad [...], cabe decir que no se vale que aunque alojados con una familia, coman aparte y distinto, vivan aparte de la familia. Se trata de integrarse, de ser parte de la vida cotidiana de la familia, de iniciar aquí con la observación participante” (1992: 25). De nuevo, el modo de entender la observación participante se encuentra estrechamente ligado con el ámbito de la distancia-cercanía. Setenta años antes, Malinowski apuntaba en relación con ello que: “Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencia una y otra vez el desenvolvimiento de lo cotidiano [...] llamémosles los imponderables de la vida real. Aquí se engloban los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de la aldea” (1973: 36). Lo interesante de estas dos afirmaciones tiene que ver con la posición del antropólogo: en la primera, la participación se da a partir de los gerundios viviendo y comiendo, que implican una acción donde el sujeto se integra al colectivo; la segunda es enfática: vivir para observar.

anterior afirmación de la antropóloga, heredera directa del modo de hacer prácticas de campo en México diseñadas por Ángel Pa-lerm, sostiene que la presentación posiciona al antropólogo frente al otro respecto a la finalidad de la investigación.

La presentación, la mediación cultural e interlocución activa son modos indispensables para ir fluyendo en el trabajo etnográfico. Sin embargo, la brevedad y rapidez con la que se escriben indica enfáticamente que se trata de todo lo contrario. Esto se debe a que el antropólogo, según Malinowski, trabaja con el más escurridizo de los materiales: el ser humano. Por ello, la presentación no es breve ni sencilla, la mediación no es fácil y amena, y la interlocución siempre requiere de varios intentos para lograr los objetivos. Al final, el carácter escurridizo del humano que señala nuestro ilustre antropólogo, tiene que ver con el dinamismo, la diversidad y la contradicción que emergen entre los interlocutores al confrontarse con nuestra identidad y esto se multiplica exponencialmente a partir de la distancia cultural que se tiene en el contexto donde llegamos.

El asunto se complejiza aún más debido a que a la antropología le gusta tender puentes entre los abismos culturales y le encanta hacer estas obras de ingeniería social en lo diverso, asumiendo que el trabajo de campo “entre más alejado, es mejor”. Como ya lo hemos mencionado con anterioridad, entre el gremio, el anecdotario de la distancia se multiplica en frases como: “para llegar a tal o cual comunidad, tuvimos que caminar una semana, después de tomar un tren, cruzar ríos llenos de peligros y riesgos, atravesar la selva⁷⁶ y llegar a vivir donde otros apenas sueñan”. En una charla con Marc Augé, mencionaba que la selva que más dificultad le había representado para su tarea etnológica había sido “la selva de asfalto, sobre todo en el cruce de las grandes avenidas con pirañas sobre ruedas”, al decir su afirmación sonreía lúcido con su pelo blanco, su rostro pálido y sus inseparables lentes de pasta. “La selva del asfalto –señalaba– es compleja porque nosotros vivimos en ella y cuando uno vive en los ecosistemas de los que hace etnografía, es difícil ubicarse dentro de la cadena alimenticia”.

76 Por cierto, a los antropólogos nos encanta este ecosistema dentro de nuestros títulos bibliográficos, por ejemplo: *La selva de los símbolos* de Victor Turner, *La selva oculta* de Philippe Descola o los *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, entre muchos otros.

Podríamos pensar que presentarse en contextos culturales cercanos supondría una mayor facilidad para el acceso y la mediación de la labor antropológica, sin embargo los maravillosos “imponderables de la vida humana” se vuelven laberínticos para lograr un diálogo posible, estable o comprensible entre los interlocutores. Al final, lo humano es una condición lábil que implica observar sus características culturales con toda atención y paciencia. Es preciso, por lo tanto, entender que los sucesos devenidos de nuestra presencia en campo nunca pasan desapercibidos para el conocimiento local.

Esto me hace recordar una experiencia de trabajo de campo en una de las múltiples regiones indígenas de Aridoamérica. En este viaje iba acompañado por un pequeño grupo de estudiantes de posgrado en antropología, cuatro curtidos etnógrafos que conocían la labor de campo. Después de manejar por más de dieciocho horas, escuchando una y otra vez el *play list* de éxitos clásicos y los de moda, ir comiendo en distintos pueblos y visitando gasolineras, llegamos al fin al lugar esperado. Ese poblado disperso, “en medio de la nada”, tenía en su centro geográfico enclavado en una barranca un maravilloso templo del siglo XVIII, el cual contenía en su interior una cantidad de arte sacro, pinturas originales de aquella época y un espíritu iconográfico que daba cuenta de la cosmovisión indígena en fusión con el barroco hispano.

En esa población, mi colega Roberta había logrado, en los primeros meses de trabajo, una comprensión lingüística sobresaliente del pueblo casi monolingüe. Su trabajo etnográfico era maravilloso y con pesar había tenido que recibir en aquel lugar a un grupo de reporteros de la televisión cultural de Italia, que eran corresponsales relacionados con el tema del patrimonio. Roberta puso muy claras las reglas del protocolo cultural a los reporteros y después de que obtuvieron el consentimiento comunitario para realizar grabaciones audiovisuales, ella consideró invitarme para participar en la tarea documental y ayudarle junto con mis alumnos a realizar una procesión a un cerro sagrado. Cuando llegamos al lugar, vimos un despliegue de vehículos estacionados en torno al templo. Al descender con las piernas entumidas de nuestro vehículo, nos percatamos de que el equipo de producción había instalado lámparas y cámaras, a una elegante entrevistadora, los micrófonos y el sonidista preparados en una minúscula mesa. De

pronto, Roberta salió entre la gente y me invitó a pasar, y de manera simultánea les pedí a los estudiantes ir a buscar el sitio donde sería nuestra estación de campo.

Entré al templo y Roberta, paso a paso, me fue convenciendo de que valdría mucho la pena participar dentro del documental; sin dudarle, acepté de manera inmediata. A bote pronto me dieron el guión de los temas a desarrollar, hicimos un par de pruebas de cámara, se realizaron las pruebas de sonido con micrófono direccional e iniciamos la entrevista aprovechando los últimos rayos del sol que iluminaban de manera majestuosa los colores del templo. Comenzaron las preguntas, la entrevistadora con su acento italiano y genial sonrisa hacía de aquel ejercicio tedioso algo placentero.

De pronto, por la puerta de la iglesia observé, de reojo, que una de mis estudiantes se estaba asomando. Con todo sigilo se acercó al lugar donde se desarrollaba la entrevista y vi la cara adusta de Roberta que inmediata se levantó para bloquear y neutralizar su paso. Sin perder la concentración en la entrevista, vi cómo hablaron un par de frases y, después de un intercambio de cuchicheos, ambas salieron del lugar. Seguí adelante con la entrevista, ya que las preguntas estaban convirtiéndose en una conferencia relacionada con el pensamiento amerindio y los procesos rituales vinculados con el mundo no humano.⁷⁷ Después de

77 El mundo de lo no humano se ha convertido en un tema que ronda los confines de la antropología desde hace más de un siglo. Lévi-Strauss es uno de ellos, quien, a lo largo de sus distintas reflexiones en torno a los universos culturales de los pueblos no occidentales, consideraba la importancia de las relaciones sociales (políticas y de parentesco) con entidades que van más allá de las experiencias humanas, entiéndase elementos de la naturaleza, ancestros y deidades. Este pensamiento cobró fuerza con los distintos trabajos de Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola a finales del siglo pasado, y lograron posicionar nuevamente, desde su cuestionamiento a las ontologías occidentales, el pensamiento estructuralista, proponiendo un salto etnográfico de lo humano hacia lo no humano. En su polémico libro *A inconstância da alma selvagem. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (2002), Viveiros lanza una efervescente llamada de atención sobre las teorías que han orientado a la antropología y las metodologías en las que se ha fundamentado su conocimiento. El perspectivismo parte de la idea de que más allá de lo humano, existe la posibilidad de hacer etnografía con animales, entidades, fuerzas y almas que están presentes en todos los pueblos amerindios. Sobre esta misma línea, en su trabajo de campo en la

unos minutos vi que dos sombras atravesaron el umbral de aquel maravilloso templo. Se acercaron de manera lenta y silenciosa. Eran Roberta y mi estudiante, ambas con una cara desencajada. Roberta habló detrás de cámaras con el equipo de producción y escuché de pronto la palabra: “¡Corte!”.

Se detuvo la entrevista e Roberta se acercó a toda velocidad y me dijo: “¿Podemos hablar?”. Me levanté inmediatamente. Sabía que era algo fuerte, porque Roberta tiene una gran capacidad para resolver todo tipo de contingencias. Me dijo, con el tono de voz del médico cuando da un diagnóstico de gravedad a su paciente: “Tenemos un problema y creo que es grande”. Me quedé en silencio. “Hay un gran problema allá afuera”, confirmó. “¿Qué pasa?”, interrumpí inmediatamente. “Resulta que al bajar las cosas del vehículo las llaves se quedaron adentro y se cerró con seguro y no la podemos abrir”. “No hay problema –resolví prontamente–, mañana mandamos traer un cerrajero de la ciudad más cercana”. Roberta, con voz seca, increpó: “Ése no es el problema. El problema es que en el trayecto para acá seguramente el vehículo sufrió un percance y rompió el tanque de gasolina. Se está derramando por todos lados y es peligroso”. Mi cara cambió y aceleré el paso: “Vamos afuera. Tenemos que despejar el área y contener la fuga”. “Ése es el otro problema –dijo Roberta–, la gente está rodeando la camioneta intentando abrirla porque se rumoró que habría una recompensa para quien lograra abrirla y sacar las llaves”. Sentí una angustia helada que invadió

Amazonia ecuatoriana, Descola sugiere un replanteamiento en los modelos analíticos del don inscritos en el ámbito de lo humano e invita hacia la reflexión de las fronteras entre naturaleza y cultura, viéndolos mediante sus modos de relación. Esta corriente poco a poco fue encontrando tierra pródiga entre aquellos antropólogos latinoamericanos interesados en el análisis etnográfico de los pueblos indígenas y, al tiempo que una oleada de seguidores comenzó a comprar sus libros para mirar de cerca sus propuestas, sus antagonistas afilaban sus plumas y preparaban sus pasos para el ritual del canibalismo desde la crítica antropológica, tal como lo señala Margaret Mead en sus estudios relacionados con el comportamiento caníbal. Para mediados de la segunda década del tercer milenio, Carlos Reynoso reapareció en la escena antropológica de América Latina con un nuevo trabajo de crítica antropológica, esta vez dedicado al perspectivismo, especialmente del pensamiento de Viveiros de Castro, Descola y Latour; un libro más de Reynoso que pone en movimiento la discusión y la reflexión de la teoría antropológica.

mi espíritu, sabía que estábamos generando un gran problema comunitario y podría terminar en un gran y tremendo accidente.

Al salir del templo, el regocijo y la fiesta comunitaria estaban en su apogeo. Hombres, mujeres y niños brincaban sonrientes sobre el vehículo, unos metían y sacaban alambres por la puerta, otros ganchos para la ropa, algunos intentaban abrir una ventana, otros metían un desarmador por la cerradura de la puerta. La comunidad estaba feliz intentando ganar la recompensa, brincando sobre la gasolina, algunos hasta fumando encima de ella y mi cara de incredulidad era más grande que el río de combustible que bajaba travieso por la calle. Comencé a gritar: “Atrás, atrás, todos vayan lejos. Esto va a estallar”. Nadie me hizo caso. El tema de la recompensa estaba en el aire. “Roberta, tenemos que hacer algo. Esto es un gran peligro”. Ella me vio enteramente consternado y me dijo fríamente: “Lo único que podemos hacer es esperar a que alguien pueda abrirla”. Justo terminaba la frase cuando se escuchó un estruendo de gritos y alaridos, yo pensé lo peor.

Sin embargo, el milagro había sucedido: el joven con el gancho de ropa abrió la puerta. Inmediatamente movimos hacia la arena el vehículo sin encenderlo; el ánimo del pueblo estaba en toda su expresión. La aventura de las llaves y la gasolina arrancaba las sonrisas y otras anécdotas relacionadas con el tema. Reímos, aún con angustia en los labios, de cómo aquello tan simple se convirtió en una odisea comunitaria. Con esta anécdota podemos ver que todo lo imposible es posible en el trabajo de campo. Los eventos minúsculos cobran otra dimensión cuando cambia el contexto, y la actitud más celosa y puntiaguda no se encuentra exenta de ello. Y es que, a ojos distantes, el trabajo de campo parece que sucede en un conjunto de condiciones óptimas para el trabajo académico, espacios controlados, sujetos locales pre-dispuestos y óptimos para la realización colaborativa de tareas etnográficas. Una cosa es lo que hacemos y otra muy distinta la forma como localmente se interpreta. Hoy después de media docena de años de acontecidos los eventos, la gente recuerda: cuando vinieron los antropólogos italianos a quemar el pueblo.

Los antropólogos trabajamos en el laboratorio más grande del planeta y con las condiciones óptimas de incertidumbre, contingencia y eventualidad, propias de la diversidad cultural en tensión. Si tenemos en cuenta lo anterior, entendemos por qué

muchas de las grandes obras de la antropología no contienen el listado de las varias escaramuzas relacionadas desde cómo un antropólogo llega a un lugar y cómo es su proceso de gestión y negociación con los locales en relación con su presencia en el lugar. De estos capítulos se habla muy poco.⁷⁸

78 Justo diecisiete años antes de que Nigel Barley naciera y tomara un bolígrafo para describir sus avatares logísticos y prolegómenos llenos de alegrías neuróticas hacia los dowayo, en 1930 Evans-Pritchard estaba en una misión compleja en Nuerlandia (África) y en su primera incursión se hizo acompañar por dos criados (un atwot y un bellanda). Después de instalada su tienda en un campamento en la zona de la región Leek, Pritchard comenzó un sinfín de avatares relacionados con las sendas historias de guerra, insurgencia y colonialismo de la zona. Cuenta en su célebre introducción del libro *The Nuer* las adversidades lingüísticas, culturales y colonialistas por las cuales tuvo que pasar, a tal grado de que después de un año, estando en medio de un huracán de periplos desafortunados, comenzó a tener un entendimiento de la lengua y posibilidades comunicativas, empero, los nativos del lugar siempre desconfiaron de su presencia y disfrutaban ironizando respecto a ella. Sin lugar a dudas, su conversación con Coul es cumbre cuando hablamos del encuentro con el otro. Este pequeño fragmento de entrevista se ha reproducido tantas veces en los libros sobre etnografía clásica, al igual que se repite de modo empírico al tiempo que llega un nuevo antropólogo a sociedades ancestrales. Vale la pena apuntarla por enésima ocasión en este lugar:

EP: —¿Quién eres tú?

CUOL: —Un hombre.

—¿Cómo te llamas?

—¿Quieres saber mi nombre?

—Sí.

—¿De verdad quieres saber mi nombre?

—Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.

—De acuerdo, soy Cuol. ¿Cómo te llamas tú?

—Me llamo Pritchard.

—¿Cómo se llama tu padre?

—Mi padre se llama también Pritchard.

—No, eso no puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre.

—Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?

—¿Quieres saber el nombre de mi linaje?

—Sí.

—¿Qué harás si te lo digo? ¿Te lo llevarás a tu tierra?

—No quiero hacer nada con él. Simplemente quiero conocerlo, puesto que estoy viviendo en tu campamento.

—Bueno, somos los lou.

A lo largo de la semana en la estación de campo, los jóvenes habían experimentado un conjunto de sensaciones, emociones y pensamientos sobre lo que tendrían que hacer el resto del trabajo de campo. El recorrido de área les había dejado en sus labios un variopinto repertorio de sabores e impresiones que puede orientar su decisión en cuanto al lugar donde realizarán su ritual de paso etnográfico. ¿Y cómo se elige una comunidad para el trabajo de campo? Existen distintos mecanismos para realizarlo y una de ellas tiene que ver con lo que anteriormente he mencionado en relación con la regla de la distancia: “entre más lejos, más exótico y más distinto mejor para el anecdotario de las dificultades interculturales y para poner a prueba las capacidades intelectuales aprendidas”. El otro criterio tiene que ver con el mismo principio, pero totalmente contrario, cuando la distancia se convierte en cercanía. La cercanía es un punto muy interesante en cuanto a la elección del contexto por varios motivos. Michel de Certeau, en su exquisita *Invención de lo cotidiano*,⁷⁹ narra los distintos caminos y aventuras en su trabajo etnográfico en la ciudad de París desde el tema de las políticas y actividades culturales.

A lo largo de su obra, De Certeau realiza excelentes apreciaciones en cuanto a cómo mirar la cercanía, cómo entender la posición del etnólogo cuando lo que tiene que mirar está constituido por los elementos culturales y sociales en los que ha sido instruido. Es difícil (de)construir la posición de observador de lo evidente. La ceguera ontológica del día a día desprovee al antropólogo de detectar aquello que en otros contextos exóticos o distintos le salta a la vista. ¿Mirar adentro será más complejo que

—No te he preguntado el nombre de tu tribu. Ya lo sé. Te pregunto el nombre de tu linaje.

—¿Por qué quieres saber el nombre de mi linaje?

—No quiero saberlo.

—Entonces, ¿por qué lo preguntas? Dame un poco de tabaco.

79 Organizada en español en dos volúmenes a finales del siglo pasado, la obra original fue publicada en 1946 bajo el título en francés *L'invention du quotidien I. Arts de faire*. Con una escritura sensible a las arrugas ciudadanas y los aires fríos chocando entre las paredes, presenta interesantes narrativas envueltas en poesía y teoría, lo que invita al lector a reproducirlo. Aquí un breve ejemplo: “Los caminos de los paseantes representan una serie de vueltas y rodeos susceptibles de asimilarse a los giros o figuras de estilo. Hay una retórica del andar. El arte de dar vuelta a las frases que tienen como equivalente al arte de dar la vuelta a los recorridos” (De Certeau 2007: 112).

mirar fuera? Nuestros clásicos de la antropología, si bien trabajaron en contextos lejanos, también realizaron sus aventuras etnográficas en contextos propios, sin embargo, muchos de ellos dejaron este *bocato di cardinale* en la última etapa de sus vidas. No diremos que lo dejaron al último por el enorme grado de dificultad que encierran, sino porque quizá los años, las arrugas del corazón y la columna creciente de libretas de campo, fueron indispensables para “capear la angustia” y hablar de lo exótico de nuestro cotidiano andar.

Mediante los ejercicios de escritura en la estación de campo, los estudiantes de antropología comienzan a soltar la prosa, emerge el anhelo del fluir frente a las miradas de lo nuevo, con alas batiéndose en medio de un aire cálido, bolígrafos y lápices van sacando cortezas en los dedos mediante una labor casi neurótica, orientada por la premisa “en los detalles está la diferencia”. Tan pronto comienzan los recorridos de campo, en las palabras se encuentra el primer dilema cultural al que se enfrenta cualquier novel en antropología. Este reto consiste en describir lo desconocido, en hacer traducible los códigos diversos a elementos propios; vincular las certezas de lo cercano con los abismos de lo apenas imaginable. A lo largo de los días en la estación, conforme avanza el tiempo, la escritura prospera y colapsa en su sístole y diástole dentro del diario de campo.

Las clases de veinticuatro horas ven en su momento diurno la aplicación de la teoría para interpretar el mundo nuevo. Por la tarde comienza el laberinto narrativo que lleva a este encuentro con uno mismo, aprendiendo a escribir nuevas palabras y entendiendo que es un trabajo difícil, áspero y delicado. Repaso tantas escaramuzas de mis alumnos, de mis colegas y las mías, batiéndonos en duelo frente a la hoja en blanco, escribiendo, borrando, enjuagando el mal humor con los tragos de la voluntad y la ira.

Recuerdo también cuando el profesor me revisó mi primer reporte en la estación de campo. Después de mirar con ojos atentos y curiosos, con una sonrisa pálida y seca me dijo: “Hay que volver a escribir todo lo registrado el día de hoy”. Mi cara se llenó de frustración y enojo, y le pregunté qué había pasado: “Ya estás avanzando, sólo hace falta esforzarse aún más”, respondió. Ahora, como profesor, entiendo perfectamente el asunto: la etnografía es una construcción que debe hacerse muchas veces para que

pueda fluir, salir de los dedos como una extensión de agua clara, como esa que baja las montañas y le da vida a lo que le rodea.

Al final de los días en la estación de campo, tal parece que, como un acto mágico y científico –haciéndole honor a James G. Frazer–, la escritura emerge dando vueltas, siguiendo directo, haciendo remolinos y construyendo glorietas de significado que articulan la diversidad cultural en un texto. Los estudiantes miran en el espejo de la escritura cómo sus palabras se vuelven cada vez más antropológicas y disciplinarias.

A diferencia de los contextos rurales, con poblaciones indígenas, campesinas y ancestrales, donde usualmente uno contempla los trabajos ligados con las estaciones de campo, el trabajo etnográfico en la ciudad sirve para (des)dibujar un sinnúmero de certezas. Desde finales del siglo XIX, Georg Simmel la comprende como una gran entidad que impone una lógica cosmogónica para interpretarnos como humanos y relacionarnos con nuestro lugar, hablar de la fragmentación, del movimiento, de la inmediatez, del hastío y del virtuosismo individual. Quizá por ello cuando los antropólogos se enfrentan a sus propios contextos, su pregunta primigenia radica en la manera en la que tiene que hablar de un fenómeno sociocultural del cual forman parte.⁸⁰

En mis jóvenes inicios por la etnografía, un buen día se me ocurrió pensar mi tema de investigación sobre la tribu urbanita a la que pertenecía. Comencé así a realizar mi trabajo de campo con mis amigos: platicaba con ellos haciendo parecer la normalidad del discurso, realizaba mis reportes etnográficos al interior de mi mente, ya que sacar la libreta de campo o una grabadora estaba prohibido y mal visto. Seguía siendo parte de ese grupo social, sin embargo, muchas veces me encontraba en un pantano discursivo

80 Esta yuxtaposición de preguntas se convierte en una salvaje ironía. A diferencia de la anterior consideración etnográfica sobre cómo describir lo apenas conocido, en el trabajo urbano sucede que hay que preguntarse cómo describir lo cercano. El cruce de estas dos cuestiones tiene una única certeza en común: el antropólogo habita justo en el borde de lo propio y lo desconocido; es ese sujeto liminal que desdibuja su identidad frente al contexto. Abandonando su tierra, su mesa y su patria, sabe que su trayectoria encuentra los pertrechos culturales de los otros. Como si se tratara de una señal que indica que vamos por buen camino, sabemos que la escritura constituirá ese esfuerzo para vivir y sobrevivir el ciclónico quehacer descriptivo, tal como lo hace un cangrejo ermitaño cuando encuentra un nuevo caracol.

por no saber diferenciar mis reflexiones personales de aquellas más antropológicas. El problema era pensar cómo analíticamente la otredad es un constructo referencial a una identidad determinada y que, cuando se articula de manera intensa, establece una versión con texturas múltiples de la realidad que en muchos casos ofrecen conocimientos originales y novedosos de algo que en otro momento son relatos cotidianos y fábulas rutinarias.

Todo parecía acomodarse hasta que un día el resto del grupo se enfrentó a mí y me dijeron: “Ya no eres igual que antes, ahora cada vez que platicas parece que nos entrevistas”. Nunca pensé que sería tan obvio frente a ellos mi cambio de intereses, que, a pesar de tener el vínculo histórico, ellos alcanzaban a percibir una nueva mirada dentro de los mismos ojos. Casi sin tiempo para pensar realmente en una respuesta, dije con seguridad: “Yo sigo siendo igual que siempre, lo que pasa es que ustedes ya me ven diferente, pero tienen razón, la antropología me está afectando”. Después de esas palabras todos percutimos una resonadora carcajada que cubrió las grietas de la distancia y sirvió para que bebiéramos unos deliciosos e infinitamente frescos sorbos de cerveza mientras yo seguía flexionando en mi diálogo interno.

Mientras sonaba la plácida melodía “Ya no sos igual” del legendario grupo de punk argentino 2 minutos,⁸¹ imaginaba una escena donde un joven toca a mi puerta y se presenta como antropólogo y me pide platicar sobre algún tema vinculado con mi identidad y mi vida cotidiana. Sería algo muy extraño e incómodo y, por lo tanto, sería muy posible que respondiera con una larga fila de preguntas y otra de excusas para no atender. Imagine, lector, lo fácil/difícil que es hacer trabajo etnográfico: un antropólogo siempre negocia su lugar en la comunidad, teniendo la claridad de que el contexto se mueve al mismo tiempo que el antropólogo se mueve con él.

Los antropólogos estamos acostumbrados a lidiar con lo exótico de la vida ajena. A veces le ponemos nombres relacionados con toda la posibilidad cultural que quepa en el caleidoscopio

81 Es una banda que surgió en 1987 en el gran Buenos Aires. La canción “Ya no sos igual” habla sobre un amigo del grupo que debido a las transformaciones sociales e individuales de su entorno se volvió policía. El relato es interesante para hablar de esa metamorfosis y los dilemas que se construyen en cuanto al nosotros.

teórico. Sin embargo, en las delicias de las quimeras culturales que interpretamos olvidamos que somos nosotros quienes giramos el caleidoscopio “cultura” y obviamente dejamos de mencionar que los espejos y las cuentas de colores las hemos seleccionado *a priori*, ya que son nuestras intenciones profundas respecto al estudio. Parecería, entonces, que al momento de flotar, de inmediato ponemos pies de plomo para estar seguros del lugar donde caer y esta certeza la brinda la identidad a la antropología, identidad en su mayoría citadina, puesto que gran parte de los centros de investigación donde se forman y construyen los antropólogos en el planeta, están en ecosistemas urbanos.⁸²

Cuando Manuel Delgado expone sus reflexiones en el *Animal público*, nos incita a estudiar los fenómenos de manera flotante, tratando de ver en las ciudades los modos de relación invisibles, situacionales y estructurantes que definen un espacio. De ser así, tendríamos que comprender la volatilidad y estructura del otro como la propia. Deberíamos realizar etnografía de lo cercano con aires interpretativos distintos, quizá hasta el punto de pensarlo desde los antagonismos y las dicotomías como una forma de provocar nuestro ciudadano antropólogo interior. Ahora bien, las ciudades y también los paisajes rurales donde se hace antropología son en la actualidad contextos complejos de relaciones políticas y económicas organizadas en sistemas de castas, estructurados a veces por la violencia glocalizada. Esto es importante porque nos pone a imaginar y a pensar sobre la manera en la cual se construye la seguridad y la integridad del antropólogo en contextos donde lo heroico y lo suicida están de la mano.⁸³

82 Si de esta premisa somos fieles al pensamiento de Robert E. Park y sus seguidores “chicagueanos”, asumiremos que el antropólogo es parte de la configuración de diversidades identitarias, pluralidades étnicas y diferencias económicas que se fusionan en un espacio determinado para hacer antropología. Ello querrá decir que deberemos ser transparentes en nuestras construcciones identitarias sobre la alteridad y la otredad, estudiamos lo que estudiamos porque algún día escuchamos hablar de la cultura y sus pluralidades, hemos descornado el velo de la inquietud y la hemos domesticado mediante la metodología. Esto lo sabemos, pero nos resulta más intenso y entrañable cuando lo discutimos siendo parte de la unidad de análisis.

83 Esto me recordó el hermoso mito de los niños héroes que durante décadas formó parte de la ideología del pueblo mexicano. El relato cuenta la invasión extranjera a tierras nacionales, donde después de una cruenta

Los antropólogos contemporáneos llevan en la etnografía su patria y en su diario de campo su bandera. Ésta es una profesión que se convierte en una escaramuza de supervivencia física y epistemológica, que todo el tiempo atraviesa campos simbólicos y culturales polémicos, íntimos e incómodos. Origina sucesos colmados de gracia y dicha como los relatados por Nigel Barley en *El antropólogo inocente*, hasta aquellos crueles y despiadados sobre el terror de la violencia de género como los descritos por Rita Segato.

Hasta aquí hemos relatado las distintas rutas, caminos y andanzas que transcurren en la estación de campo. Hemos visto los temas, las discusiones, las expectativas y las realidades que atravesamos quienes hemos sido formados y seguimos formándonos en la etnografía. Y entendemos este quehacer como una experiencia que atraviesa y amolda el cuerpo. Su experimentación por medio de tácticas y estrategias nos lleva a registrar realidades y construir traducciones interculturales, después de que todo lo vivido frente a nuestro ojos era entendido como distancia.

Estación de campo es aquel islote frente al oleaje imparabable de lo nuevo, el salvavidas metodológico que evita el naufragio en el registro del conocimiento y la *lakatoi*⁸⁴ que saca a flote el trabajo de campo. En la estación se cumple ese periodo iniciático que necesita la antropología justo cuando se está formando. Es la choza en la selva donde el chamán prepara los procedimientos de iniciación del novato, donde sus enseñanzas le hacen aprender todo lo anteriormente desconocido y le permiten tener un interlocutor a quien confiarle sus dudas y obsequiarle las preguntas para convertirlas en respuestas. En los aprendizajes al lado de la fogata nocturna, se siguen contando los viejos y grandes relatos de los antropólogos y antropólogos de todos los tiempos. Entre

y despiadada batalla (que nunca faltan ni están de más en estos relatos), el fuerte militar sería tomado por las armas extranjeras. Antes de que ello sucediera, un joven cadete, novato de la Escuela Militar, subió ardiente del fervor patrio hasta el astabandera, la tomó entre sus manos, se envolvió con ella el cuerpo y, antes de que el acero enemigo mancillara el lábaro patrio, se lanzó al precipicio generando una imagen de valor épico que modificaría el rumbo de la batalla.

84 Una *lakatoi* es una canoa pesada y poco manejable, utilizada en los mares de Papúa, perfectamente descrita por Malinowski en los Argonautas del Pacífico occidental.

las sombras del fuego nocturno aparecen las imágenes de Malinowski y compañía, iluminando las fuerzas para seguir adelante, no únicamente por su gran capacidad teórica y comprensiva de la cultura, sino por las ganas de trascender mediante el esfuerzo y la disciplina de aventurarse a confines lejanos, dejándonos con su obra un legado mitológico digno de seguir siendo contado.

Tal como sucede en los rituales de iniciación, el tiempo de la estación de campo es frágil y finito. La choza tutorial se va deshaciendo a la medida que el novicio construye sus experiencias y certidumbres en su mirada y en sus modos escritos de expresarla. Mientras más práctica, la confianza va creciendo y el riesgo aumenta. Comienza el baile con la melodía de la experiencia que nos lleva a la experimentación. Justo cuando eso sucede se desarman todos los fuegos y se separan uno a uno los leños para convertirse en antorchas individuales que iluminarán el camino hacia la comunidad.

La vivencia de iniciar una temporada larga de campo en una comunidad es ahora inminente. Sucede que en la última noche de la estación de campo acontece un ritual que ha existido a lo largo de distintas generaciones de antropólogos en el planeta: elaborar nuevamente el equipaje, preparar las ropas, viandas y libretas; empaclar las certezas adquiridas y meter el polvo recogido de las veredas en las hojas del diario de campo. La última noche antes de salir suceden tantos sentimientos y estados de ánimo a la vez, que van desde la emoción y la alegría hasta llegar al miedo y la nostalgia. Todo ese volcán de intensidad se tiene que apagar, seguirlo cargando en el equipaje del cuerpo y convertirlo en valentía y ganas de seguir adelante, imaginando a las personas y los lugares a los que tendrá el privilegio de conocer.

En distintos centros de formación universitaria de antropología, la última noche sirve para hacer una gran cena, comer y beber con toda fastuosidad y regocijo. Las palabras de los maestros frente a las palabras de los estudiantes hacen un *performance* ritual suficiente como para generar la certeza necesaria para seguir adelante. Entre música, risas y lágrimas se conoce al fin el lugar donde se hará el trabajo de campo, el nombre del destino donde se escribirá una nueva historia desde la etnografía. Cuando el éxtasis culmina, todo mundo se va al recogimiento último de esta etapa del camino. Ahora el equipaje está listo para partir al alba y afuera de la estación de campo sólo se escuchan los cantos de los grillos diciéndonos insistentemente: adiós Malinowski.



CAPÍTULO 4

la llegada a la comunidad

José Alfredo Jiménez, célebre pensador del pueblo mexicano, decía a mediados del siglo pasado que: “No hay que llegar primero, pero hay que saber llegar”. Sin lugar a dudas esta idea es totalmente aplicable al trabajo de campo, ya que en la mayoría de los casos, cuando un antropólogo o antropóloga llega a un espacio comunitario para realizar su labor etnográfica, se encuentra inevitablemente con los relatos del pasado. Estas voces nos hablan de los distintos personajes que han llegado previamente a nosotros, tal como lo sugiere Crapanzano (2007). Hoy es casi imposible estudiar una sociedad que no haya sido cuidadosamente visitada más no documentada.

En la segunda década del tercer milenio, se ha transformado la sensación de llegar a aquellos lugares distantes y alejados de los centros expulsivos de profesionales de la ciencia antropológica, sobre todo porque estos lugares, otrora alejados, están inevitablemente conectados por una red de relaciones sociales, políticas e históricas que desbordan los límites territoriales de su entorno, como la migración o la conexión a las redes globales de la información. Sin embargo, dichas conexiones siempre han existido, ya que cuando hablamos de experiencia etnográfica, la llegada a la comunidad por parte de un antropólogo nos habla de desunión y conjunción de manera simultánea.

Así como llegó Boas con los kuwakiut, Lévi-Strauss con los caduveos y bororos, Malinowski con los trobriand o Turner con los ndembu, su encuentro denotaba un artefacto antropológico creado *a priori* desde necesidades culturales, históricas y

políticas extranjeras para acercarse, al mismo tiempo que distanciarse. Esa era la forma que les permitió comprender las condiciones de la diversidad cultural existente. Asimismo, como lo veremos más adelante, la población local también construye sus intereses y necesidades derivados de los contactos con los profesionistas de la antropología.

La llegada a la comunidad es un momento mitificado y ha sido construido a lo largo de la historia de las antropologías con loas, poesía y glorias; edulcorado con fantasías barrocas de sublimes acontecimientos e inolvidables ceremonias. Ese momento anhelado, el que atesora toda la expectativa guardada a lo largo de seminarios, lecturas, monografías infinitas y relatos escolares, por fin ve la luz al momento de realizar su separación de lo propio y emprender el camino hacia lo desconocido.

Conozco a muchos estudiantes y colegas que se han matriculado en el estudio antropológico con el deseo de salir hacia lugares lejanos, emprender aventuras inolvidables y hacer del ritual de campo un modo de agregación en el gremio. Para muchos de estos aventureros, el exilio de lo propio es la noble justificación por la cual se ha renunciado a una vida de certezas y horizontes comunes. El abandono a lo conocido es el motivo por el que se planea detalle a detalle ese movimiento esperado. Antes de realizar nuestro primer trabajo de campo, revisamos una y otra vez las recomendaciones de profesores, amigos y colegas. Hacemos uso de las fábulas de viajeros para intentar disminuir controversias y tener mayor plenitud en las virtudes. Hacemos un inventario de lo que se debe llevar contra lo que en verdad es necesario, intentando que la adaptación salve toda posibilidad de naufragio etnográfico.

La emoción que se vive la noche antes de salir y abordar el camino hacia la otredad, es algo directamente proporcional a los relatos etnográficos que previamente han alimentado la imaginación del interesado. Imagino los relatos emanados de Seligman sobre la exploración al estrecho de Torres o las recitaciones de los etnógrafos que llegaron a África, o hasta los generados por Boas cuando llegó a ese paraíso blanco e infinito hielo y nieve. Todos ellos se convirtieron en una mitología de poemas a lo desconocido; testimonios llenos de miedo, peligro y seducción por lo inexplorado, de ganas de seguir adelante y deseos de no moverse un centímetro de la experiencia de campo.

Los relatos contruidos por comerciantes, militares y misioneros antes de la experiencia *in situ* llegaban cargados de descripciones superlativas resaltando lo salvaje y lo inverosímil. Quizá por ello la antropología de finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX empenó sus esfuerzos en enfatizar la experiencia de campo como un método confiable para desmontar las quimeras de los relatos de viajeros. Lévi-Strauss señala que la investigación antropológica inevitablemente deberá pasar por tres momentos:⁸⁵ 1) la etnografía, como trabajo de campo, observación de los hechos sociales, recogida y clasificación de los datos y materiales que permitan describir la vida de un grupo humano o alguno de sus aspectos; 2) la etnología, nivel de sistematización, análisis y representación de los hechos sociales en forma de modelos –construcción de modelos y experimentación deductiva de modificaciones o permutaciones en el mismo–, inicios de la labor comparativa; y 3) la antropología, que, a un nivel teórico, se ocupa de las indagaciones que buscan elucidar principios generales de aplicación a la interpretación del fenómeno, formulando las estructuras del sistema analizado. Con estos tres momentos, Lévi-Strauss consideraba que la labor antropológica podría entrar en las estructuras profundas del significado y las relaciones de la sociedad con la cual se genera un relato científico de la comprensión de las culturas. Esto desarma la descripción de un mundo fantástico que no tiene categorías propias para traducir lo que es culturalmente distinto.

Dicha experiencia de la intraducibilidad sucede en un primer momento como un relámpago creativo, el cual desperta la inspiración de quien comienza a pisar un lugar nuevo. Y es a partir de la aplicación de tiempo y esfuerzo respetuoso que los confines de la comunicación local se van develando. Así lo señala Evans-Pritchard:⁸⁶ “El antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio, desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está ana-

85 Véase Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. México: Siglo XXI Editores.

86 Véase Evans-Pritchard, Edward Evan. 1981. *History of anthropological thought*. Editado por Andre Singer, introducción de Ernest Gellner. Londres: Faber and Faber.

lizando; debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo, y debe ocuparse de su vida social y cultural total. Esta anotación relacionada debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo” (Evans-Pritchard, 1981: 39)

Advierte también que el entendimiento profundo radica en la interacción social basada en un esfuerzo del antropólogo para comprender los modos locales de comunicación y con ello ventilar la niebla de la traducción cultural. La paciencia hacia uno mismo y la persistencia por comprender lo nuevo, será un camino que dará felices equívocos comunicativos, que manejados con respeto y creatividad nos acercarán a diálogos cada vez más estables, profundos y prolongados. Ahora bien, cuando uno llega a la comunidad con la necesidad de generar una mediana permanencia –quizá no tanta como desearíamos en el mundo contemporáneo–, comienza un proceso caracterizado por tres acompañamientos: la intensión, la interpretación y la expectativa. Veamos a detalle cada uno de ellos.

La intensión tiene que ver con el objetivo principal de nuestra escaramuza. Llegamos allí para realizar un ejercicio de etnografía, una investigación antropológica, una consulta comunitaria, un peritaje antropológico o un trabajo de colaboración con la población nativa. Entramos en una localidad con la intensión inevitable de dialogar y de conocer, de establecer una forma de escucha pertinente que nos brinde la posibilidad de reconocer en el otro una enorme valía y riqueza social. Tenemos la intensión de que nuestro ejercicio profesional sirva de algo para las causas justas, equitativas y democráticas. Tenemos el anhelo de que nuestra presencia transforme estéticas y éticas, siempre en pro de los otros. Llegamos buscando algo, a veces con mucha claridad de lo que requerimos, pero casi siempre fluimos en unas aguas revueltas con resultados insospechados, tomando el azar creativo como estrategia.

A veces creo que ésa es la seducción que nos anima al llegar a campo, la imposibilidad de la predicción. Por más que podamos hacer hipótesis posibles del comportamiento humano, la cultura siempre nos sorprende con sus confines y bordes. La realidad siempre supera la ficción y la predisposición, las lecturas y los relatos. La realidad siempre nos desborda, pero es por ello que nos seduce su forma empírica como aquel caudal de río que es inigualable una y otra vez.

La intensión creada en ese lenguaje científico y frío a veces es entendida como la meta. Es una brújula que dirige nuestros horizontes profesionales. La intensión antropológica es siempre conflictiva porque descansa en la negociación de formas locales de ver el mundo, frente a las intensiones de un personaje como el antropólogo que llega muchas veces sin ser invitado. Según Crapanzano,⁸⁷ el análisis del poder y el deseo en las relaciones construidas en trabajo de campo, descubren con toda claridad la intencionalidad de los actores que se conjuntan en el diálogo etnográfico. Es un punto de arranque para comprender las relaciones interculturales, históricas y políticas de diversas sociedades, incluidas aquellas de donde son originarios los antropólogos, sin olvidar y desdibujar aquellas que desde lo local se construyen.

Parecería que a la distancia no muchas personas consideran el beneficio de tener a un antropólogo en trabajo de campo. Sin embargo, hay múltiples relatos etnográficos que exponen tal situación. Por ejemplo, un antropólogo que permanece en la comunidad representa para la familia que lo acoge una ayuda en cuanto a la fuerza y energía para realizar trabajos y actividades domésticas, siendo así una ayuda para resolver dilemas alimenticios. Además, coadyuva en la traducción cultural de tensiones más allá de lo comunitario, convirtiéndose progresivamente en lo que Eric Wolf señala como un *cultural broker*, un aliado que puede negociar y gestionar mediante el uso de códigos culturales plurales el bienestar común, dinamizando de ese modo las tensiones sobre el deseo y el poder intercultural.

Dicen que la intensión es lo que cuenta, pero cuenta más si se dialoga, negocia y comparte, lo que significaría ampliar las intensiones profesionales hacia las interculturales de construcción común y con pertinencia colectiva. Éste sería uno de los horizontes por los que se puede desdoblarse la experiencia en campo. Recuerdo que mis profesores, cuando nos visitaban en trabajo de campo, nos insistían en la necesidad de problematizar el conocimiento. Nos hacían cuestionamientos como “¿Y este conocimiento que has registrado qué problema de la comunidad ayuda a resolver?”, con lo cual uno tenía que ampliar las intensiones de conocimiento y debía desdoblarlas en un diálogo pertinente para

87 Véase Crapanzano, Vincent. 2008. *Textualización, mistificación y el poder de la estructura*.

las necesidades locales. Es importante señalar que las intensiones tanto de antropólogos como de comunidades cambian a lo largo del tiempo, éstas son dinámicas e inestables y se modifican a la par de la profundidad de los días y el entendimiento mutuo. Esto quiere decir que si se inicia con el pie derecho, es muy probable que no se termine bailando de ese mismo modo. En las intensiones se conjugan la serenidad del tiempo y lo repentino de un rayo, lo que es indispensable comprenderlo para no caer en quebrantos etnográficos.

Otro de los acompañamientos con los que llegamos por primera vez a la comunidad tiene que ver con la interpretación, ese maravilloso mundo hermenéutico que los humanos tenemos, no solamente para clasificar la realidad, sino también para organizarlo y jerarquizarlo; ponerle atributos posibles, valores referenciales, éticas y políticas. La interpretación es, como lo ha dicho Geertz, el juego profundo de lo conocido y de lo posible. Es aquello que hacemos de manera inminente, involuntaria e irrefrenable. Utilizamos códigos culturales para definir símbolos y significados que catalogan y sistematizan la realidad.

Cuando pisamos una comunidad, inmediatamente habilitamos un conjunto de claves interpretativas que buscan codificar dicho entorno desde nuestras propias preguntas, que son cuestiones y consideraciones que en la gran mayoría de las ocasiones son solitarias y disciplinares. Justo un día dialogando con un profesor, me explicaba que la estética antropológica siempre arranca de un artificio y que su tarea progresiva es convertirse de un espejismo de distancia hacia un hecho intercultural concreto. Esta idea le ha dado para mí el giro complejo a las cosas. Un hecho intercultural supondría la negociación de interpretaciones de un horizonte posible, la negociación local con la extranjera; la de los antropólogos con la pluralidad local, que de manera permanente se encuentra en la negociación histórica del significado. Interpretamos lo que conocemos, pero también lo que desconocemos. No ponemos pausa en el ejercicio ni tampoco evitamos no interpretar. Es una constante cognoscitiva que, incluso, es del todo inconsciente.

En la labor antropológica, la mayoría de las veces no razonamos en sentido estricto las implicaciones de nuestra interpretación. No somos conscientes de que esto sucede en trabajo de campo. Estos son relatos en los cuales no nos gusta detenernos.

Pensamos que por el hecho de “estar”, construimos un ser neutro o bondadoso, ése que es piadoso o salvador, el rescatador de las culturas, el crítico que despierta conciencias de los adormilados o el científico que expone con objetividad quirúrgica el cuerpo social de la podredumbre de sus sistemas. Percibir la realidad, registrarla, ordenarla y luego escribirla, pasa inevitablemente por el acto de interpretar, el cual, por principio de cuentas, radica en creer y, al final del día, consiste en crear.

La interpretación ha sido durante distintos momentos de la antropología un objeto de estudio suficiente como para ofrecer evidencia de su particularidad científica en cuanto al método y suficiente como para mostrar a ojos vistos su endeble armadura epistemológica frente a “otras ciencias”.⁸⁸ Sin embargo, la interpretación de la que quiero hablar tiene que ver con esa que se forja justo al atravesar los cerros y en el andar de los caminos. La que emerge al momento de percutir la pólvora del diálogo con los “ellos” que ahora son el “nosotros”. Se trata de la conversación que requiere dos oídos y una sola boca; dos para escuchar mejor, una sola para devolver y transmitir cuidadosamente el mensaje.

La interpretación no radica únicamente en un acto fragmentado o pautado en momento, se construye con la disciplina del entendimiento fraterno, de la desdicha compartida y de la capacidad de alumbrarla a la luz del asombro. Cuando uno se desenvuelve en el trabajo *in situ*, cientos de voces circulan en nuestra cabeza. Las voces de los vivos, de los muertos, aquellas que vie-

88 Hablar en una nota a pie de página sobre las reflexiones existentes desde dentro o fuera de la antropología, para dar cuenta de al menos treinta años de diálogos apasionados y llenos de argumentos críticos y argumentos generoso sobre el papel de la interpretación, sería una falta de respeto para todos aquellos que han arrastrado letras y deseos. Sin embargo, no quiero dejar de señalar algunas lecturas que tengo catalogadas en calidad de imprescindibles para entender a grandes rasgos el dichoso estado de la cuestión. Por principio de cuentas hay que leer *El lado oscuro de la descripción densa* (1990) del antropólogo argentino Carlos Reynoso diez años después. Además, “*The limits of local knowledge*” (1987) de Vincent Pecora, *Ethnography through thick and thin* (1998) de George Marcus, “*Hermes’ dilemma: the masking of subversion in ethnographic description*” (1986) de Vincent Crapanzano y, obviamente, *La interpretación de las culturas* (1973) de Clifford Geertz. Sin lugar a dudas, estas obras conforman una aurora boreal de discusiones indispensables sobre el tema.

nen del pasado y las que lanzan hipótesis para el futuro. Nuestra bibliografía de citas interminables baila con la erudición local en medio de una danza imaginaria incomprensible en los primeros momentos, que aparece y se vuelve tan constante al momento de ubicar el ritmo y la métrica o aquello que serían los imponderables de la vida cotidiana.

Una última anotación antes de dejar de lado el tema de la interpretación: cuando uno llega a una comunidad, la fábrica de la creatividad hermenéutica no se detiene. Sus engranes y mecanismos vuelan cada instante, atravesando nuestras mentes con teorías y conceptos envueltos de vida cotidiana, haciendo figuras retóricas que pocas veces comprendemos al instante, porque estamos preocupados por encontrar un lugar para comer o para descansar.

Al final, el trabajo de campo pasa por el filtro de la experimentación que suele ser desbordante a cualquier programa de estudio, a cualquier guía de observación o decálogo de entrevista. Suele evadir las líneas rectas y le gusta habitar entre los bucles y remolinos. Fluir con el diálogo intercultural no solamente es tener esa capacidad de escucha activa y respeto por el otro, sino que tendrá que ser un programa riguroso de encuentro con el nosotros imaginario, ese que sugiere, especula, duda y convence. Ese que anima a los locales a dialogar, a hablar, a organizar sus ideas de modo distinto al convencional. Ese que también interpreta, decide, especula e infiere sobre nuestra llegada y estadía en su lugar.

Recuerdo tantas veces haber sido interpretado por los locales como un extranjero. Primero pensaba que era por mi altura, el color de ojos o el idioma, pero luego aprendí que no era por ninguna de ellas. “Eres extranjero por tu color de pensamiento, es distinto al de nosotros. Por eso tú vez el mundo de color distinto al nuestro y no es que no puedas aprender, escribir y hasta dibujar nuestro mundo, sólo que nunca podrás ser de aquí, pero sí podrás estar entre nosotros”.

El tercer y último acompañamiento con el que llegamos a la comunidad es la expectativa entendida como la posibilidad de construir un horizonte de diálogo pertinente y significativo para los involucrados. Hasta el momento, no he localizado un colega o una obra bibliográfica que no llegue a un trabajo etnográfico con la expectativa de descubrir y comprender un escurridizo misterio

antropológico. La absoluta mayoría de los que formamos parte de este gremio, siempre anhelamos tener la capacidad de comprensión intercultural para develar un hallazgo incógnito ante el resto de nuestros correligionarios. Un hallazgo para poder decir algo sobre la experiencia humana y resaltar su pluralidad de forma novedosa, aunque se trate de una constante ya dicha por los clásicos, por las letras o por el cine, deseamos que sea novedad.

Esto que llamamos la capacidad de comprensión intercultural, es la más grande de las expectativas que se llevan a la experiencia de campo. Sobre ella se erige el deseo de encontrar una conversación etnográfica fluida, profunda y selecta, al mismo tiempo que tener un plato caliente de comida y un lugar suficiente para dormir y descansar. Sin embargo, cuando nuestra conciencia cultural considera satisfecha estas necesidades de sobrevivencia, emerge la transterritorialización del deseo antropológico, que tiene que ver con el desplazamiento de las necesidades etnográficas del contexto local e inmediato hacia otros tiempos y otros espacios. Es por eso que el “estar ahí” deja de ser prioritario y se convierte ahora en un ejercicio más complejo de salir adelante y superar un conjunto de dudas bibliográficas, junto con dos puñados de carencias en capacidades personales.

Hablamos de que la necesidad de conversar –lograda a lo largo de los días– se vuelve un deseo por transcribir a cabalidad las entrevistas; de poder escribir de manera elocuente lo que brilla en campo y no ser crípticos explicando con accesorios de mal gusto aquello que para nuestro cuño etnográfico fue resplandeciente. Siempre tendremos el anhelo de tener competencias analíticas suficientes para sacar el máximo resultado a los conocimientos sistematizados, así como la capacidad de tener en la escritura las palabras suficientes para expresar aquello que desde la dificultad de lo registrado queremos demostrar.

Lo anterior quiere decir que la expectativa de llegada a campo cambia progresivamente. Ésta se van desdoblando como un origami de necesidades que desbordan el terreno del estar ahí, del presente, del aquí y el ahora. Progresivamente se develan como un gran abanico de logros: ser aceptado comunitariamente, escribir para registrar, ser leído para ser escuchado y ser reconocido en otra comunidad más allá del trabajo de campo. La expectativa última del estar ahí, es construir un nosotros expandido en el territorio y en el tiempo. Queremos que nuestra experiencia

etnográfica sea recordada no solamente por aquellos con quienes la construimos, sino también por aquellos que nos podrán leer algún día, y que a la luz de nuestra experiencia puedan iluminar las sombras de las necesidades históricas de lo local-comunitario y lo local antropológico.

Quienes ejercemos la antropología como profesión tenemos la expectativa de poder escribir lo que en comunidad hemos escuchado o imaginado escuchar. Todos tenemos el deseo de llegar donde nadie lo ha hecho. Recuerdo con nostalgia las historias de mis profesores cuando nos contaban en las clases de antropología en México cómo lograban llegar a comunidades tan alejadas, que ni siquiera aparecían en los mapas de la Guía Roji. Su orgullo se desbordaba en los extensos relatos siempre caracterizados por aventuras trazadas por la maravillosa angustia de dormir bajo el cobijo solitario de las estrellas. Recuerdo sus miradas observando el horizonte mientras el humo del cigarro acompañaba su memoria. Sólo paraban su relato para mojar sus labios con un sorbo de café y continuar. Era como si entre sus ojos encontraran un destello de la sombra de esas comunidades situadas en el fin del mundo, donde el pavimento era apenas un rumor desconocido de una fantasía llamada ciudad.

“Nosotros llegábamos caminando”, ésta es al menos una frase que ha perdurado entre las ciencias sociales. García Canclini mencionaba con toda ironía y sinceridad que el modo de llegar “a campo” de los científicos sociales reflejaba la forma como se aproximan a la realidad. Decía que el comunicólogo llegaba en avión, el sociólogo en auto y los antropólogos de verdad lo hacíamos caminando. Su afirmación era tan fina y astringente, como si tratara de describir el enorme placer que tenemos al experimentar esa soledad infinita. Una sensación que se desbalaga paso a paso por las largas e imperceptibles veredas, a veces acompañados por la mera intuición de tomar el camino correcto y otras tantas con la certeza absoluta de estar perdidos, pero siempre con las ganas incandescentes de llegar a algún lugar.

Los profesores de mi ayer cuentan que al llegar a un pueblo siempre se identificaban. Decían quiénes eran y lo que estaban haciendo. La gente del ayer no les respondía inmediatamente sobre la pertinencia de su presencia. Los dejaba esperando, les permitían dormir a las afueras del pueblo o en un lugar público lejano al centro. Mientras tanto, ellos se reunían, conversaban

y deliberaban respecto el permiso para dejar a aquel extranjero quedarse en la localidad. A veces, para abrir más rápido las puertas del diálogo, se mencionaba el nombre de otros profesores que habían estado previamente en aquellos lugares. Así como Seligman envió a Malinowski a su antigua zona de trabajo de campo, los maestros iban abriendo camino y recomendando a sus estudiantes para continuar la infinita tarea.

En las generaciones de nuestros profesores era usual que llegaran solos al trabajo de campo, sin pareja etnográfica ni grupos de colegas. El trabajo de campo se convertía en una experiencia muy particular, caracterizada por el diálogo interno y la articulación integral a las comunidades. El reto de la etnografía consistía en aprender a vivir en compañía de la soledad, con el silencio del diálogo intercultural y con la necesidad de ampliar las capacidades de escritura de la realidad. Para Vila-Matas, escribir es ausentarse. El diálogo nocturno con el diario de campo y las cientos de notas era una lucha constante contra el monólogo del escritor único convertido en un narrador omnipresente que le debe dar color a la pluralidad de sonidos.

Sin embargo, al pasar de los años los modos de llegar al trabajo de campo fueron cambiando, al igual que los lugares donde acudíamos. Las comunidades del ayer se transformaron, de los caminos de tierra hasta las carreteras de asfalto. El sueño de la ciudad se había convertido en la pesadilla de la desigualdad metropolitana. El “continuum folk-urbano” en toda la extensión de la palabra. Por ello, las localidades al igual que la antropología son productos culturales que representan perfectamente el espíritu del tiempo, los modos de vida y los proyectos del destino. Muestran sus transiciones y persistencias, sus acuerdos y sus quebrantos. Recuerdo aquella comunidad donde para entrar al caserío había un guardaganado y una cadena. Sin que estuviera alguien a mi alrededor me acerqué y al dar un paso adentro, de la nada salieron inmediatamente varias voces advirtiéndome que estaban armados: “el guardaganado era para los animales de cuatro patas y la cadena para los de a dos”.

Como ha de imaginar, estimado lector, los antropólogos somos muy pocas veces convidados a lugares donde nadie nos espera. De hecho, muchas veces pecamos de inocentes al pensar que en el sitio donde llegaremos tendremos un comité de bienvenida con collares de flores y banda de viento. Usualmente no es

así. Por fortuna, en la comunidad donde llegué perduraba un gran recuerdo y cariño por mi profesor, por lo que los cuidadores de lindes me dieron el paso.

Durante mi permanencia en aquel lugar me fui ganando un rol entre el colectivo, fui teniendo nombre después de un par de semanas y dejé de ser estudiante justo cuando por azares del destino me invitaron a participar en un ritual nocturno cargando una imagen religiosa. En la comunidad hacía falta un par de manos y yo tenía, además de ellas, una gran disposición y una tremenda intuición de que fluir con ellos, no solamente me daría acceso a espacios que me estaban restringidos por mi condición, sino también tendría la posibilidad de presentarme ante los desconocidos y expandir el nosotros etnográfico.

Lo que sucedió esa noche fue memorable y lo recuerdo con todo cariño en tiempo presente. Resulta que estuve de pie, cargando entre mis brazos una de las imágenes con más devoción de la región del semidesierto. Mi posición fue aquella que todo observador participante envidiaría: primera fila frente a los rituales nocturnos y ancestrales de aquella etnia, escuchando cómo las palabras de los sabios flotaban como incienso en el aire. El sonido de las campanas marcando el ritmo del andar de los difuntos que año con año bajan a saludar a los vivos. La emoción de las personas, la alegría de la llegada y la preocupación por el destino. Los movimientos de las ofrendas, las imágenes llegando de otros barrios y pueblos, el cambio de los responsables de la fiesta. La solemnidad, las flores blancas y rojas, el complejo ritual.

Con la mirada silenciosa, frágil y persistente pude sentir cada segundo de lo que aquellas personas creían. Ellos estaban ahí frente a la imagen y sabían que detrás estaba una persona que los miraba, que observaba con detenimiento cada una de sus acciones. No puedo negar que estar ahí fue extenuante. Mis hombros y brazos resintieron por una semana ese rito que fue para mí la iniciación comunitaria. Después de eso, no me tuve que presentar más, pues la gente sabía que era un antropólogo y que me dedicaba a la observación de la cultura, a estar con la gente, a escuchar y mirar su vida cotidiana y sus rituales.

Fue así cuando descubrí cómo poco a poco se fue desbordando esa tarea personal de escribir académicamente mi diario de campo y se fue desplegando mas allá de su lado derecho e izquierdo; fue expandiéndose hacia la casa donde vivía y a bastan-

tes miembros de la parentela y el vecindario. Con ello se fue haciendo un nosotros que ganaba terreno más allá de la escritura y la intensión primaria, se fue construyendo una fuerte credibilidad entre quienes me rodeaban, además del reconocimiento en la localidad. Después de llegar a la comunidad y masticar en silencio mis lejanías y quebrantos, pude disfrutar al cabo del fluir del tiempo lo cotidiano, ese tan ansiado “nosotros” que sólo la experiencia del trabajo de campo nos puede brindar.



CAPÍTULO 5

después de campo. el antropólogo escritor

¿Resulta una obviedad el nombre de este apartado? Pensaríamos que sí, puesto que en el mundo contemporáneo no existe una tradición de hacer antropología que no esté fundamentada en un soporte de escritura, estructurado de manera lingüística y gramatical. En términos generales, no existiría la antropología, tal como la conocemos, si no existieran sus escritores. Esta generalidad que taconeas sensual y oprobiosa, implicará que se busque la excepcionalidad de la regla. Sin duda alguna existen las grandes apuestas para ello y todas nos llevan a hablar de la antropología como un tropo que articula distintas tradiciones disciplinarias. La antropología visual, por ejemplo, genera lenguajes mediante imágenes fijas y en movimiento o la etnomusicología que hace de los sonidos y silencios sus apreciaciones culturales referentes a un contexto. Sin embargo, ambas escaramuzas despegan o aterrizan en la escritura.

Siempre que me encuentro dictando un curso o una charla entre alumnos de las ciencias sociales, y me refiero a los esfuerzos que un antropólogo debe realizar para hacer antropología, hablo de tres: saber hablar, saber leer y saber escribir. Después de haber dicho esta “obviedad”, usualmente arranco una cascada de sonrisas que van desde la incredulidad hasta el asombro, ya que estas tres tareas son aquellas tres misiones primarias que en la vida nos ha inculcado el sistema educativo.

Para mí esto es lo indispensable, y me parece que será lo deseable para formar buenos realizadores en la investigación sociocultural. Saber hablar implica construir contextos discursivos

suficientes, seductores y atractivos para crear espacios de convivencia intercultural. Tengo una querida amiga escritora que dice “los antropólogos son seductores por naturaleza, hablan con tanta propiedad y detalle que cualquiera cae en sus etnográficas intensiones”. Esto es cierto, conozco colegas que logran hacer hasta lo imposible tan sólo con la palabra: alentar a grupos culturales y comunidades enteras a organizarse para la gestión de sus derechos; detener intencionalidades extractivistas de empresas mineras y convencer en la inversión de presupuestos para el desarrollo local armónico; aconsejar a políticos en la elaboración de leyes posibilitadoras de la participación de las diversidades culturales; estar al mando de la dirección de instituciones culturales, económicas y hasta policiacas. Esto hace patente la necesidad de comprender códigos lingüísticos diversos, muy al estilo de los “cultural broker”, teorizados por Eric Wolf.⁸⁹

Recuerdo aquella vez que pensamos en un proyecto para visualizar de forma digna, positiva y respetuosa las diversidades étnicas existentes en la ciudad. Era una buena idea emanada del trabajo con varios colectivos de poblaciones indígenas residentes en áreas urbanas. Como se estarán imaginando, esta gran idea necesitaba también de un presupuesto de gran tamaño. Para ello tuvimos que tocar muchas puertas, hacer horas de antesala, conocer la vida del personal de múltiples asistentes, secretarías y recepcionistas, y de cancelar y reagendar citas con directivos de instituciones, a quienes apenas les podíamos sacar los infinitos

89 En un concienzudo ensayo sobre la antropología en México, el gran maestro Guillermo de la Peña realizó un recorrido por las distintas etapas que esta disciplina ha transitado. Para hacerlo, utilizó el concepto de Wolf acuñado en 1956, entendiendo a los “cultural broker” como individuos que por su posición en la sociedad o bien por su propia iniciativa y aprendizaje, eran capaces de manejar símbolos, categorías y valores tanto de la cultura nacional como de la cultura vernácula, y por tanto servían de puente entre ambas. En este sentido, el antropólogo aparecería como una bisagra o puente hacia el entendimiento de diversidades. Empero, el énfasis de una visión vernácula a una nacional hoy en día necesita una escala más compleja, ya que los diálogos entre subalteridades y hegemonías nacionales cobra un nivel planetario frente a la globalización. Actualmente, la metáfora del puente o la bisagra puede ser complejizada en un distribuidor vial, una glorieta, un puerto o interfaz de conocimientos donde la integración de escalas culturales se cuenta desde un orden global.

manuales para elaboración de proyectos a partir de cronogramas y presupuestos⁹⁰ imposibles para la gestión de fondos.

Sin embargo, en una oficina encontramos en la silla de los tomadores de decisiones a un colega antropólogo que, con una gran sonrisa, nos dijo: “No tengo dinero para apoyarlos, pero sí una red social de empresarios sensibles a la cultura”. Acto seguido, tomó su teléfono móvil, salió al balcón de su oficina, regresó y dijo: “Nos esperan en este momento para presentar el proyecto”. Salimos raudos en un auto institucional que se habría pasado sagazmente entre el tráfico del medio día hasta llegar a un edificio majestuoso en acabados de metal, vidrio y madera, dos casetas de vigilancia con los sistemas de seguridad más sofisticados, los cuales pasamos de manera ágil con la clave que nos habían asignado telefónicamente. A la entrada de ese edificio una joven nos esperaba para llevarnos a las oficinas centrales de la compañía. Llegamos hasta allá atravesando un salón donde colgaban maravillosas pinturas del movimiento *street art* contemporáneo y se abrieron de par en par las puertas. Ahí encontramos a un sujeto de mediana estatura, con pelo recortado al estilo de las revistas europeas de moda de los años setenta, vistiendo informal con marcas de lujo.

Cuando ambos sujetos se miraron, se fundieron en un gran abrazo de camaradería y el empresario le dijo: “Ésta es tu casa, antropólogo, hace mucho que te extrañaba”. Mi colega se abalanzó con sus palabras, llenas de alegorías, anécdotas, simpatía, seriedad y conocimiento. Pasados dos minutos de introducción, me dio la palabra presentándome como parte de la comunidad de antropólogos, a lo que el empresario repeló con una sonrisa: “Son ustedes una secta”. Reventamos en risas y comencé de manera sutil, precisa y suficiente a montar mi discurso sintiendo en mis palabras ardor y entusiasmo, adrenalina pura y la visión de que de mi boca salieran las mejores palabras para convencer al otro de que nuestra idea era sensacional. La reunión fue un éxito, salimos triunfantes con la consecución del presupuesto. Ahora había que convencer al equipo de colaboradores, posteriormente a los administradores y también a todos aquellos usuarios con los que realizaríamos diversas actividades.

90 Al final del día uno entiende perfectamente por qué se llaman presupuestos, ya que en la ministración de los recursos no hay financiamiento que funcione como se ha previsto.

Entre unos y otros había que aprender sus códigos, su forma de comunicación y sus modos de relación; estar pendiente y escuchar cualquier idea que pudiera funcionar para establecer diálogos estructurantes para lograr caminos comunes. El antropólogo es el gestor de mundos culturales en conflicto y por lo tanto hay que volar con la palabra para flotar con el otro. Al respecto, recuerdo una entrevista que tuve la oportunidad de hacerle al maestro Marc Augé,⁹¹ justo después de ofrecer la conferencia inaugural del nuevo posgrado en antropología de la universidad de Cuenca, en Ecuador. El pálido y amable maestro decía: “No hay persona en el mundo más difícil de convencer que los administradores –señalaba entre risas frías y dando unas pequeñas y continuas mordidas a sus lentes de pasta–. Ellos son difíciles,

91 Marc Augé es uno de los antropólogos franceses más conocidos en el mundo, fuera de la condición académica de la antropología. A lo largo de sus libros ha logrado divulgar sus conocimientos y reflexiones en un sinnúmero de temas, muchos de ellos considerados ajenos a la etnografía. A inicios de la década de los noventa del siglo pasado (momento en el que estuvo al frente de la *École des hautes études en sciences sociales*) surgió un alud de publicaciones indispensables para narrarnos el fin de siglo. De ellas, los conceptos de los “no lugares” y “dios como objeto” tuvieron una gran circulación en escuelas de antropología y otras disciplinas usualmente ajenas a este encuentro, por ejemplo en las facultades de arquitectura, diseño, comunicación y periodismo. En 1995 apareció en español el libro *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, donde discute el paso de la modernidad a la sobremodernidad desde el análisis etnológico de las identidades y alteridades. En la charla, sostenida en la terraza de la universidad, justo al lado del caudaloso río Tomebamba, Augé mencionó la gran sorpresa que le provocaba el efecto de sus escritos a lo largo de las antropologías en el mundo, señalando que su tarea principal como escritor era ser una catapulta de ideas que cada quien puede dirigir hacia el campo que desee germinar: “Me sorprende cómo hoy en el mundo muchos programas educativos de antropología han encontrado en mi obra una posibilidad de actualizar sus linajes antropológicos ahora con el apellido de lo contemporáneo”. Recuerdo cuando teníamos entre los objetivos de nuestro departamento de investigación crear un programa educativo en antropología, el cual decidimos que debería ser distinto al anterior de antropología social y al unísono coincidimos que el pensamiento de Augé sería indispensable. Entonces surgió la maestría en estudios antropológicos en sociedades contemporáneas en la ciudad de Querétaro (México, 2012) y posteriormente crearon la maestría en antropología de lo contemporáneo en la ciudad de Cuenca (Ecuador, 2015).

no tienen rango de negociar la regla, no hay palabras suficientes para explicarles la diversidad fiscal del mundo”. Y es que la antropología busca posibilidades de diálogo de saberes; sin embargo, siempre habrá saberes conciliadores y otros imposibles de mediar debido a sus posiciones asimétricas de poder, que en ocasiones son castillos cristalinos forjados en metal.

El antropólogo sabrá mediar su posición con la palabra; distancias y cercanías según el ustedes y el nosotros. Las palabras dan acceso y restringen el encuentro, hay que ser cautos, prudentes y certeros en su uso. Mediante el discurso se establecen formas de incluir y excluir de manera simultánea, convidando siempre a la pluralidad imposible y encontrando suficiencia en la heterogeneidad cultural. De ahí que una de las principales formas por la que la palabra del antropólogo se transforma en un camino pertinente será la lectura, fuente de inspiración y motivo para dialogar en realidades diferentes. Los grandes fundadores de la antropología y los personajes más célebres que han militado en sus filas, siempre han mencionado la lectura como una parte indispensable de sus obras. ¿Cómo fundamentar una discusión teórica sin antes haber leído? ¿Cómo establecer una metodología para la realización de investigaciones sin antes haber consultado, analizado y seleccionado ideas escritas por otros?

En la lectura surgen las inquietudes teórico-metodológicas, ahí el antropólogo se empapa del trabajo de campo de otros, del polvo de los archivos ajenos y de los tiempos que se cuentan en la transhistoria. ¿Cuántas veces sucede que tenemos grandes y buenas ideas para hacer análisis culturales, auténticos, novedosos y excepcionales? ¿Cuántas veces pensamos que somos los pioneros en llegar a un lugar que siempre ha estado habitado? La lectura nos da la posibilidad de encontrar grietas en las grandes certezas, las rendijas etnográficas por las que se cuelan la particularidad y las preguntas distintas. Decía uno de mis más grandes maestros: “A veces los antropólogos somos tan soberbios que consideramos que no es necesario leer porque ya todo está escrito, y que los estudios y teorías nuevas son lo mismo publicado pero empastado en novedad”.

Esta afirmación podríamos discutirla en varios tomos, acotándola a estudios de caso, a autores, a temáticas y en varias disciplinas. Sin embargo, inevitablemente llegaríamos al acuerdo de que el antropólogo que lee (y ser humano en general) tiene la di-

cha de tener un rango de mirada más abierta que aquellos que no lo hacen. Percibe un halo de luz que lo abraza, lo inquieta y lo estimula a caminar en senderos de afrenta que lo animarán a sospechar la realidad de manera distinta. Leer antropología humedecerá generosamente la pupila, dilatará sus horizontes y arrojará movilidades ideológicas distintas. En lo particular me parece que leer antropología ofrece la posibilidad de generar estados de ánimo significantes para reconceptualizar la realidad en nombre de la cultura.

Cuando leo, por ejemplo, a Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, me quedo repleto de asombro y recelo. ¿Será que las sociedades analizadas por nuestro antropólogo centenario son tan estructuradas en oposiciones binarias tan claras y definidas? ¿Será que Michael Taussig cuando habla del chamanismo y el colonialismo en América Latina está haciendo un ensayo literario sobre la desigualdad, o estará afirmando sobre cada uno de los casos que ha podido leer y analizar etnográficamente? Leer nos hace sentir, al mismo tiempo que dudar, y esto último es el evento que considero indispensable para el ejercicio de la mirada antropológica. Es decir, sospechar de las palabras escritas y animarse a averiguar en campo, en otros libros y con otros antropólogos, las posibles versiones sobre un mismo hecho. Aquel que se conforma con la ceguera de lo ya leído, deberá experimentar el placer de poner los ojos en el metal fundido del trabajo de campo.

En medio de las calles, en un famoso congreso de antropología a nivel mundial, se encontraban distintos colegas en una noche teórica de tragos discutiendo el carácter de dichos congresos. Uno de ellos mencionaba que estas actividades son “la pasarela donde las vacas sagradas van rumeando sus novedades”, otro decía que “es el espacio donde sucede la imposición de manos de aquellos deseosos de ser tocados por una editorial internacional y dejar atrás las aldeanas editoriales universitarias”. Otros más desbalagados, señalaban que los congresos son “los oasis de la monótona vida académica, son el lugar del intercambio sexual, de la liviandad y del ardor con humedades. De las pocas veces que uno puede conocer el resto del mundo y emprender como empresa etnográfica el sensual y pecaminoso vicio de la *frivolité*”.

Sin embargo, otras más opinaban que estos espacios son de los pocos lugares donde aún se puede realizar el debate contemporáneo de la antropología. Son el lugar donde lo clásico y la

vanguardia de las ideas se discute, se dialoga y se supera entre sí, a manera de lo que Boaventura de Sousa Santos⁹² llama la “ecología de saberes”. Ambas posiciones tienen mucho de razón, ya que actualmente los congresos de antropología de talla mundial aglutinan a un conjunto de intencionalidades que van desde la difusión y divulgación de nuestra ciencia, hasta aquellas que están ligadas con la generación de cuerpos colegiados y redes de discusión que pueden profundizar en un problema en particular y dotarle la visión del mundo global.

Cuando estábamos discutiendo el futuro de la etnografía en aquellos bares de infinitas cervezas, podíamos hacer una reseña mundial por medio del análisis del programa del evento. Hablábamos sobre quiénes son los conferencistas magistrales, cuáles son los temas que exponen, de dónde vienen los antropólogos que presentan sus trabajos, así como las temáticas que se están discutiendo en las mesas. Acudiendo a una deliciosa tapa de jamón serrano en aquellas latitudes y masticando una sábana de milanesa, recordábamos a Geertz cuando afirma que no hay texto sin contexto, y que aquel texto (el simple programa de un evento) nos podría dar los derroteros que estaba tomando la antropología en el mundo y así especular en la última ronda de tragos sobre la antropología presente y venidera.

En esa lectura encontrábamos aspectos muy interesantes: la entronización de unos grupos frente al desplazamiento de los otros, los que resisten desde sus trincheras temáticas hasta

92 Hago una pequeña escala en el pensador lusitano nacido en la década de los cuarenta del siglo pasado. Boaventura, como sus lectores en el mundo lo llaman –Boa, para los amigos–, ha sido uno de los pensadores en el área de ciencias sociales que ha traspasado las fronteras disciplinarias de la sociología del derecho y la epistemología. Su producción literaria en términos bibliográficos comenzó en los años noventa (*Estado, derecho y luchas sociales*, 1991) y a partir de su creciente popularidad, distribución de su obra y caminar de manera emblemática con los movimientos sociales del sur global, su *rating* se volvió sobresaliente en las librerías y distintos nichos del pensamiento. La antropología no ha sido ajena a ello, ya que la lectura de Boaventura es básica para la comprensión de distintos movimientos sociales, las luchas étnicas y locales, el crecimiento de la desigualdad a escala planetaria y la reflexión respecto a la justicia en la globalización desbocada. Todos estos males contemporáneos paradójicamente han sido circunstancias a partir de las cuales ha germinado su pensamiento y florecido sus éxitos editoriales.

los que se acomodan con sus necedades o genialidades académicas. Comenzamos a hablar e ironizar de la llegada de los real-decolonialistas –haciendo honores a Roberto Bolaño– frente a los rebeldes y frívolos posmodernos. Parecería que en los congresos vemos desfilar en las palestras todos los estadios del evolucionismo teórico y metodológico, sus exposiciones salpicadas de civilización dentro de su salvajismo, algunos más barbaros que letrados, otros simplemente fluyendo en las maravillosas reuniones de la teoría del café.⁹³

Hoy trabajos vinculados con la historia del colonialismo, la globalización, el ejercicio de las identidades particulares, la preocupación por el mundo desde la ecología, la reflexión por el despojo y la violencia, la construcción cultural de género y la desigualdad glocal, temas que son expuestos por los famosos decanos de siempre. Seres encumbrados de mediados del siglo pasado y que en el tercer milenio sus años de trayectoria al fin tuvieron eco en alguna editorial global. Al final, los congresos académicos son siempre las vitrinas para mirar las cosas buenas y malas del gremio. Uno entiende la desigualdad al ver a los catedráticos llegar en primera clase en los aviones y al resto de nosotros en clase turista por mar o tierra. Uno al ver los precios en dólares de los libros que denuncian y teorizan el extractivismo, entiende perfectamente de lo que se trata. En los pasillos y palestras se observa a la perfección la organización social en función a los séquitos de asistentes, ayudantes, secretarías y managers de los conversadores estelares. Además del parentesco al seguir los linajes de las academias blancas en Europa o de “poncho dorado” en América Latina. Todos los te-

93 Entiéndase como “teoría del café” aquella magnífica idea desde la cual se puede comprender el mundo; el hilo negro para recorrer el velo nocturno, el nudo gordiano liberando el pensamiento. Una de sus características principales es el privilegio de la oralidad para su construcción y el desdén hacia la prisión de la escritura. Se construye con al menos dos proponentes donde fluyen las teorías versadas a manera de glosa. Los gladiadores, a veces oponentes estructurales, otras incrédulos del todo, toman sus posiciones entendidas como si se trataran de pasos de baile. Los emergentes o las situaciones propias de lo imprevisto detonan formas complejas y barrocas de llegar a acuerdos sobre seguir pujando o concluir el encuentro. Todo esto llega al punto culmen cuando el café se termina y es momento de regresar a la realidad social que los rodea.

mas desfilando entre ritos de paso, separación, liminalidad y agregación. Los antropólogos somos amantes del ritual, quizá porque lo estudiamos o porque entendemos que gracias a ellos la separación entre magia y ciencia de Frazer se disuelve en el espacio.

En fin, podemos apuntar que eventos y ceremonias donde se congrega la antropología en el mundo, son el reflejo de lo que son los antropólogos en nuestros días: plurales, desiguales, complejos e imposibles de explicar con sólo mirarlos por primera vez. Sin embargo, los congresos de antropología siguen y seguirán siendo espacios para conocer la diversidad en su conjunto, la contradicción hecha teoría, la etnografía narrada como pasión y alma cotidiana. En uno de estos congresos, varios colegas coincidimos en que deberíamos de emprender un proyecto a nivel mundial sobre la antropología de estos espacios, y ya con la palabra mojada en bebidas espirituosas comenzamos a hablar de su estructuración binaria entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, , y todas las otras fórmulas dicotómicas que nos han organizado.

De día, un conjunto de corbatas, fragancias, tacones y medias. Por la noche, el despojo progresivo de las buenas formas, los nudos y las inhibiciones. El adentro de las salas, recintos de palabra y poder; el afuera, como la estructura donde la contingencia reconstruye los roles y todo es posible. Tal como sucedió en aquella noche de clausura en un congreso de antropología jurídica en Brasil, donde al grito de: "Que muera la civilización" todos los asistentes, tan distinguidos como paganos, aullaron al unísono y se fueron a la pista de baile con sus tragos en las manos para celebrar a ritmo de salsa, The Rolling Stones y reguetón. Nadie sabe cómo lo logran, pero estas combinaciones son totalmente posibles y probables en la dimensión antropológica.

Con estas muestras de civilización salvaje se van escribiendo nuevas mitologías acordes al mundo contemporáneo. La antropología volcada en los congresos es también un material etnográfico que nos muestra los modos en los que este grupo despliega su cultura. Sin embargo, para asistir como ponente a estas ceremonias del kula contemporáneo, sigue siendo un requisito el

texto escrito.⁹⁴ Como todo buen proceso de ritual, las etapas en las que se despliega tienen que ver con los expertos y los principiantes, los conocedores que revisan y guían a los novicios.

Dicho proceso comienza con un comité organizador que delibera una temática del congreso y genera un programa de fechas para la presentación de participaciones llamados simposios. Estos presentan una temática que se desarrollará a nivel colectivo, con una representatividad plural en términos de estudios

-
- 94 Una de las formas en las que se atisba la grieta de la lectoescritura, la ha creado la antropología visual. Desde sus inicios, a la par del desarrollo tecnológico para el registro visual, la antropología ha visto a la imagen como su modo de representación alternativa a las letras. Empero, antes del uso de las primeras cámaras fotográficas, las imágenes se construían a lápiz, vía carboncillo y grafito. Antes del registro mecánico de la realidad, el dibujo era una disciplina técnica proveniente de la arqueología y la botánica. En la antropología se anidó como dibujo etnográfico y se especializaba en tres temas: a) humanos, resaltando la diversidad racial a partir de elementos propios de la antropometría cuando se trataba de sujetos en singular; cuando se trataba de colectivos, se sucedían comparaciones, o para dar cuenta de representaciones rituales, organizativas y comunitarias; b) objetos, se resaltaban especialmente diseños, materiales y técnicas para su elaboración, y contextos en los que se exponían sus modos de utilización; c) paisajes, se resaltaba en dos modalidades, aquellas que tenían que ver con sus expresiones paisajísticas con elementos naturales propios del ecosistema, y cuando se culturizaba la naturaleza a partir de la presencia de los humanos en ella. Al entrar la tecnología de la cámara mecánica portátil, ésta se convirtió en una fiel compañera para el trabajo de campo, junto a sus rollos fotográficos de 12, 24 o 36 exposiciones. La portabilidad de la cámara construyó una revolución en el uso de las imágenes, cuestión por la que la disciplina construyó una especialización a partir del lenguaje visual, la cual transitaba desde aquellos impulsos descriptivos hasta aquellos más reflexivos en torno a la imagen y la representación de los sujetos, así como el concepto de realidad y la dialéctica en la construcción participativa y colaborativa de la imagen. Con la presencia y proliferación de la imagen desde su construcción mecánica, en los espacios académicos se fue abriendo paso para su exposición (primero de imágenes físicas y posteriormente de imágenes en movimiento) mediante la modalidad de carteles, los cuales acompañados por escasas letras ayudaban a exponer de manera clara y directa su significado. En esta modalidad de lo visual, además de contribuir en nuestros días el cine y sus múltiples expresiones, también aparecieron los interactivos, las animaciones y las programaciones digitales de secuencias, que siguen mostrando la diversidad cultural de la humanidad tal como lo hicieron los primeros carteles dibujados.

de caso etnográficos, e internacional realizando la construcción diversa de la cultura. Los simposios suelen tener como reglas básicas asegurar el número de participantes, pedir pluralidad entre sus componentes y estar vinculados con la gran línea temática por la que se desarrolla el congreso. Después de llegada la fecha, el comité organizador revisa los textos, que suelen contarse en decenas de aceptados y decenas de rechazados.⁹⁵ Posteriormente a estas infinitas y resacas sesiones, se emite la lista de simposios aceptados y a partir de ahí se despliega un rayo multiplicador en el que se abre la posibilidad para presentar ponencias. El efecto es matemático, las decenas se convierten en centenas y si el congreso es importante, es en una ciudad convocante y hay un buen cartel de conferencias magistrales, su éxito se cuenta en millares.

Enviar una ponencia implica redactar un título, un resumen y unas palabras clave. Todo esto tiene que ser conciso e ilustrador, suficientemente como para convencer la mirada escurtadora del coordinador del simposio y con ello obtener el correo electrónico que nos comunique lo siguiente: “su ponencia ha

95 Hace un par de años fui parte del comité de organización de un congreso internacional de antropología en uno de los países más representativos de esta disciplina en América Latina. El comité estaba compuesto por distintos colegas académicos, varios de ellos brillantes investigadores con una destacada carrera intelectual, quienes habían conocido mi nombre por algunas de mis publicaciones. En una de las múltiples reuniones, el comité organizador sesionó para revisar y evaluar las propuestas de simposios recibidas en su convocatoria y había que aceptar o rechazar aquellas recibidas. En este caso, había temáticas muy bien desarrolladas y presentadas acordes al tema y a las necesidades académicas. Sin embargo, también había algunas por demás exóticas y distantes: recuerdo un par relacionadas con la mercadotecnia y sus modos para la generación de comerciales, presentadas por mercadólogos y para mercadólogos, y una vinculada con el pensamiento de Hegel en la filosofía contemporánea. Estos dos casos los recuerdo porque sus simposios no tenían que ver con la antropología en cuanto a discusiones teóricas, formas metodológicas y hasta temas. Los consensos fueron muy claros y se envió la carta de rechazo a los postulantes. La respuesta fue muy mal recibida por los proponentes, lo que generó una oleada de quejas y reclamos argumentando el etnocentrismo de la antropología en las ciencias sociales y humanidades, así como la falta de comprensión interdisciplinaria hacia los temas; nos acusaron también de gregarios y separatistas. Sin embargo, la calificación de estas postulaciones no dejaron lugar a dudas por parte del comité organizador, que tenía como mantra: “es un congreso de antropología”.

sido aceptada dentro del simposio ‘fulano de tal’, en el congreso ‘perengano’ de antropología”. Sin embargo, en muchas ocasiones los coordinadores de simposios tienen la atinada idea de que los participantes manden por adelantado sus textos en extenso. Esta noticia puede ser tomada como una norma fastidiosa o como una oportunidad favorable para apurar la redacción y aprovechar para concluir el texto. Lo que me parece interesante es que muchas veces he conocido casos en los que con los textos en extenso han logrado encontrar posibilidades más allá del congreso.

En uno de los congresos donde no sólo se convocan antropólogos, sino también historiadores, arqueólogos y colegas de distintas disciplinas de las ciencias sociales, resulta que con varios meses de anterioridad el coordinador del simposio nos exigió mandar los textos en extenso, luego los revisó y mandó las correcciones. Posteriormente los sometió a una escrupulosa e insalvable dictaminación externa, para que finalmente el día del evento todos llegáramos con textos pasados por múltiples hervores académicos. Cuando sucedió la mesa, todos los participantes charlamos sobre lo cansado y a veces interminable que parecía este proceso. Entre risas hirientes le confesamos al coordinador que varios de los ponentes tomamos el reto con más curiosidad que de buena gana.

Después del simposio, fuimos a comer a un restaurante cercano. La charla estuvo muy animada, el pescado blanco empanizado, servido en minúsculas porciones y abrazado por verduras inencontrables, estaba suculento. En la sobremesa se acercó un tipo alto y escuálido, con una corbata roja brillante y unas ojeras infinitas. El coordinador levantó su mano con mucho fervor indicándole nuestra mesa, a la que el sujeto como peregrino encantado atendió a su destino. Con una sonrisa pegada al rostro se levantó y abrazó al recién llegado y, después de hacerle varias reverencias y decoros, se dirigió a nosotros y nos dijo: “les presento a John Friedman, el jefe de publicaciones de la firma editorial Springer. Nos trae la propuesta de portada para nuestro libro”. Todos los ahí presentes hicimos erupción como volcán en júbilo, algunos hasta levantaron su copa y brindaron tirando sus bebidas espirituosas en sus caras. El regocijo estaba agolpado como si se tratara del regalo más anhelado de nuestra infancia.

Al final de cuentas, el destino que tiene lo que se escribe en antropología es insospechado. A veces seremos leídos por los

colegas, otras por los colaboradores locales de nuestras investigaciones, a veces por editores famosos y otras tantas hasta por políticos y tomadores de decisiones del Estado y del mercado. La escritura sigue el modelo privilegiado para la divulgación y exposición de nuestro conocimiento, lo que me parece muy bien. Sin embargo, no podemos dejar de pensar en que hay que construir formas diferenciales y contemporáneas para la gestión de los textos, lo que quiere decir que debemos diseñar procesos que vayan más allá.

Es preciso entender que el texto únicamente forma parte de un momento dentro de la etapa de la construcción del conocimiento, ya que no lo podemos seguir como el síndrome del mensaje del náufrago en la botella, pues no tenemos ni la más mínima idea de quién recibe lo que escribimos, el fin con el que lo utiliza y las maneras en las que impacta a la cultura que se describe y analiza. Ahora bien, sé también que lo que he afirmado ha arrancado algunas muecas inesperadas en quien me lee, y ello se debe a los distintos sabores de boca que tenemos respecto a la utilización de terceros respecto a lo que la antropología escribe. Aquí dos detalles etnográficos para ilustrar lo anterior.

Un día a bordo del vehículo universitario y acompañado por mis estudiantes de antropología, en el asiento del copiloto –ese asiento que usualmente nadie quiere ocupar cuando un profesor va al volante– estaba sentado un joven de primer grado, con el pelo largo y pintado de colores, una barba incipiente y una actitud amena, y me dijo: “Profe, ¿puedo sentarme en este lugar?”. La pregunta me pareció en cierto modo estrafalaria y sin reflexionar mi respuesta inmediatamente le señalé que sí. A lo largo del viaje, el joven me fue contando un poco de su historia de vida, su aventuras por la universidad, sus pesadillas provocadas por las materias de teoría antropológica y las muchas ganas que tenía de ir al lugar donde iniciaríamos un trabajo de campo.

Al escucharlo le lancé un: “¿Por qué quieres hacer trabajo de campo?”. A lo que respondió con una sonrisa de labios apretados: “Porque yo soy de ese lugar y tengo muchas ganas de regresar ahora, pero con otra mirada, con los ojos de la antropología”. Su respuesta me hizo sentir mucha admiración y alegría. Precisamente era uno de los temas en los que me estaba especializando y tenía que ver con las etnografías construidas por antropólogos

nacidos en el lugar de estudio. En épocas recientes había conocido a decenas de jóvenes indígenas e intelectuales que habían encontrado en la académica modos muy interesantes para visitar su lengua, su historia y su cultura.

El joven siguió con la conversación: “Se han escrito ya muchas cosas del lugar donde vivo, estudios que son muy buenos que narran cosas, que cuentan nuestras historias, pero todavía no hay uno que tenga la mirada de alguien que nació ahí”. Prosiguió: “Le debo confesar, profe, que uno de mis intereses por estudiar antropología sucedió cuando en la preparatoria me pidieron investigar sobre la cultura de nuestro pueblo y con ese tema fui a dar a la biblioteca de la escuela. Ahí encontré un libro suyo, lo leí y me gustó mucho cómo narraba nuestra cultura y dije: yo quiero estudiar esto”. Sus palabras fueron tremendas en significado. Casi confundido el acelerador con el freno de aquel vehículo. Sin dejar de ver al frente, volteé por unos segundos y vi su rostro de alegría y sinceridad, a lo que contesté: “Es todo un honor ser parte de tu historia y espero algún día que escribamos los nuevos capítulos”.

Su respuesta me había dejado congelado: nunca pensé que al escribir ese libro su impacto sería provocar en un joven local, el estudio de la antropología. Mi cabeza parecía un huracán de ideas pensando en que quería hacer más por la difusión de la cultura local y por generar ese tipo de impactos que irremediablemente entendí como positivos. Creo que para los antropólogos sobrevivientes de la contracción de las ciencias sociales y humanidades en el mundo contemporáneo, uno de sus grandes sueños y logros inevitablemente tendrá que ver con generar más adeptos en sus filas, y con ello seguir mostrando lo imprescindible que somos para el entendimiento y la comprensión de la humanidad culturalmente diferenciada.

Al final de ese torbellino de ideas me pregunté sobre lo que exactamente el joven vio en mis letras para poder inspirarse, a lo que me respondió: “No lo sé, sólo me gustó esa sensación de que alguien que no fuera de aquí entendiera lo que hacemos aquí y que además pudiera contarle con tanto respeto y gusto, como si se tratara de alguien que ha vivido toda su vida en el lugar”. La respuesta me dejó *chinita* la piel y vi pasar una larga lista de rostros de antropólogos y antropólogas definiendo lo que es la disciplina y el para qué de ella; vi también el nombre de sus libros, vi sus portadas pasar en mi mente, como si se tratara de un pase de

lista mental, de un marco teórico con definiciones sobre la antropología. Al final me di cuenta de que la mejor definición es aquella que construyen los antropólogos desde su identidad y alteridad. Desde la posibilidad del encuentro cálido y respetuoso de los distintos latidos de la cultura.

El caso que describo a continuación tiene que ver con el lado oscuro o menos luminoso del destino de textos antropológicos. Más que hacer una revisión sobre los destinos de los grandes estudios monográficos de la antropología clásica, me remito a un caso que coincidentemente fue sobre el mismo libro que leyó el joven que recién he comentado. En ese texto abordé la identidad y el territorio de una población indígena perteneciente a una región ecosistémica llamada semidesierto. A lo largo de sus páginas hice una detallada y extenuante etnografía sobre una peregrinación, de la cual establecí como hipótesis primaria que este tipo de rituales de marcaje construyen de manera tangible expresiones de identidad y territorio entre los grupos indígenas amerindios. La peregrinación constituye un territorio sagrado donde se comunican en su interior elementos culturales como símbolos, significados, cosmogonías, lenguas originarias, toponimias y demás elementos que configuran una identidad.

Un buen día, estando en el escritorio de mi oficina, recibí una invitación signada con el escudo heráldico del gobierno, la cual venía en un sobre de papel grueso que inmediatamente explicaba al tacto lo fino de su confección. Éste fue elegantemente entregado por las manos de una distinguida dama, tan perfecta en el vestido como en los modales de protocolo, quien esperó con toda calma y sutileza a que terminara de pasar mis ojos por la fina heráldica escrita, donde se me invitaba a un almuerzo con el gobernador. Al momento de ver esta invitación y revisar la agenda, la dama con una suave y firme voz me pidió que hiciera un espacio, que era importante mi encuentro ya que el gobernador estaba muy interesado en mis estudios sobre la cultura del semidesierto, y con una sonrisa perfecta y perversa dijo: “Su libro del semidesierto le encantó”. Una frase exacta para cerrar el trato. Por un momento imaginé que a la gente encargada del protocolo le enseñan este tipo de frases para cerrar con éxito sus misiones. Al momento de haber aceptado sacó inmediatamente un nuevo sobre, con el sesenta por ciento menos

de elegancia que el anterior, donde indicaba la dirección donde me tenía que dirigir y la etiqueta⁹⁶ que debía portar.

Cuando llegué a aquel lugar me esperaba el gobernador con una franca sonrisa y una plática amena. En la habitación se encontraban otras dos personas, a quienes me presentó como parte de su gabinete relacionado con asuntos sociales y culturales. Después de la bienvenida y las presentaciones, una de las asistentes puso mi libro sobre la mesa y comentó: “Su libro es muy inspirador. Nos ha gustado mucho su trabajo sobre los pueblos del semidesierto”. El gobernador interrumpió inmediatamente y repuso: “Su libro es una pieza clave para un gran proyecto que vamos a impulsar entre las comunidades de la región”. Esa frase tan breve y tan concreta me hizo temblar. Justo en ese momento supe que estaba metido en un dilema y la frase “vamos a impulsar” la sentí como una herida pasada por sal.

En ese momento la tercera persona tomó la palabra y comentó: “Vamos a realizar el expediente técnico de la UNESCO para hacer posible la declaratoria del paisaje sagrado del semidesierto queretano como patrimonio cultural de la humanidad en su lista indicativa sobre el patrimonio cultu-

96 Me pareció muy interesante la descripción de la “etiqueta” explicada con imágenes. Había tres opciones descritas: la primera decía “casual” y ponía énfasis en una camisa con cuello y de manga larga; la segunda decía “formal”, donde aparecía una camisa blanca con un saco encima; la tercera decía “elegante”, la cual tenía una camisa, una corbata y un saco. En la parte de arriba de estas tres imágenes decía “etiqueta para protocolo de día”. Eso me hizo pensar que habría otro tipo de hojas como éstas con imágenes parecidas que dirían “para eventos de noche”, “para eventos al aire libre”, “para eventos con diplomáticos”, “para eventos en gira de trabajo”, “para eventos con poblaciones indígenas”. Esta última posibilidad arrancó inmediatamente una sonrisa de mi rostro, especialmente porque recordé un sinnúmero de imágenes relacionadas con presidentes y gobernadores en actos políticos en regiones indígenas. Algunos de ellos, vestidos con plumajes vibrantes y pieles de animales sagrados; otros con textiles multicolores de pantones inimaginables; unos más ataviados con coronas, cetros, bastones de mando y demás objetos de prestigio otorgados a los visitantes distinguidos, a los turistas políticos que con su presencia y sus imágenes fotográficas hacen parecer su interés en estas poblaciones, su respeto y su reconocimiento. Sin embargo, estas fotos se siguen multiplicando a lo largo y ancho de las culturas contemporáneas.

ral intangible”.⁹⁷ De inmediato interrumpí y con una sonrisa franca y segura –propia de un máster en protocolo– les dije: “Sería todo un honor ser parte de esta magnífica idea”. Al instante, los tres se miraron llenos de sonrisas y alegría –también parte del efecto del protocolo– y el gobernador extendió su mano y me dijo: “Bienvenido a bordo, mis colegas le explicarán los detalles”.

Acto seguido entró por el gobernador la dama distinguida de perfecto vestido y protocolo, quien me miró con los ojos con que se mira a un perfecto (des)conocido. Los siguientes minutos fueron grandiosos, comenzaron las pláticas respecto a un proyecto de desarrollo para la región del semidesierto, con varias empresas de talla internacional incluidas, con concesiones millonarias firmadas en dólares para hacer carreteras y obra pública, y muy poco interés sobre la cultura local y el terreno. Para decir verdad la cultura les importaba poco y el desarrollo turístico demasiado.

Muy pronto me había dado cuenta, por lo que habían dicho hasta ese momento, que no tenían realmente idea de

97 Uno nunca está preparado para estas noticias porque no se sabe cómo reaccionar, ya que involucran un variopinto de sensaciones y un catálogo de posibles reacciones que uno tiene que gobernar. Considero una gran cualidad que tienen los humanos para hacerle frente inexpressivo a tales noticias. Posicionarse incólume frente a la guerra, mantener la firmeza frente al incendio o la inmovilidad en medio del fuego. Cuando estaba allí escuchando a estas personas, mil preguntas asaltaban mi pensamiento; no sabía si lo que tenía que hacer era zafarme inmediatamente o quedarme bien anclado, si alegrarme por ser tomado en cuenta o indignarme por el modo en el que se había hecho. Inmediatamente sucedieron más pensamientos en cuanto a las múltiples intensiones que podrían tener los políticos en su declaratoria. Sabía a la perfección que la conservación y salvaguarda serían de las últimas razones por las que les interesaba este tema. Pero lo que era oscuro y no podía entender con claridad era el trasfondo económico. Imaginé inmediatamente pactos con empresarios en todos los ramos: el sector turístico, industrial y de comunicaciones. Imaginé también que ya habían llegado al semidesierto y habían construido alianzas con los locales. Desde luego, dividieron la organización comunitaria a partir de la dotación asimétrica de bienes y habían hablado a favor de la identidad y el territorio para sacar provecho de ello. En ese momento tuve sensaciones terribles e inevitablemente una niebla venenosa turbó mis pensamientos. En mis trágicas interpretaciones vi cómo las purulentas manos de gente externa a la región exprimía con tal fuerza y voracidad como la que un oso utiliza para extraer la miel de un panal. Justo al momento de imaginar a ese oso con sus garras, regresé a la oficina aquella. Mi periplo de pensamientos había durado exactamente tres segundos.

cómo hacer lo que querían. Si bien todo lo que estaban proyectando parecía elegantemente planeado, estaba edificado sobre unas grandes grietas metodológicas, donde con estrategia antropológica se podría involucrar activamente a la población y líderes locales. Ellos no tenían ni la menor idea de lo que era una población indígena y aproveche para recitar los términos de referencia de la UNESCO y de la OIT respecto a las poblaciones originarias que viven en el contexto de la expresión, y simplemente hice énfasis en la frase “consulta previa, libre e informada”. Ellos me miraron con la incredulidad y el sofoco de un ateo al grado de que únicamente pudieron decir: “¿Y usted nos puede ayudar a hacer esto?”. Dicha experiencia se convirtió en un hito de participación y consulta, una larga y lenta como las que no le gustan a los empresarios y al gobierno. Una que peinó la región de 30 mil habitantes y pudo tener la participación activa de más de diez mil personas dando su opinión libre e informada sobre la posible iniciativa.

En los casos aquí relatados se ha descrito la importancia de la escritura antropológica como un modo de registro de la realidad y también como una forma inevitable de construir caminos dirigidos hacia la gestión del conocimiento. Es importante señalar que la escritura antropológica, versada tanto en teorías o descripciones monográficas, sigue y deberá seguir siendo una actividad indefectible en la vida de los antropólogos. Podemos decir de manera tajante que no hay antropología sin escritura, empero, la escritura no puede ser vista como un producto terminado en cuanto a redacción y comprensión de la realidad, sino como un proceso interminable que se escribe más allá del texto.

La antropología deberá entender que este texto –inacabado en letras y suficiencias etnográficas– forma parte de un proceso de gestión política y económica, en la que intervienen sujetos convocados por la vida conectada de nuestro tiempo, a veces por sujetos deseados y necesarios, y otras tantas de vividores y mercaderes indeseables. Algunas a veces vestidos de empresa y gobierno, otras como defensores de los pueblos o gestores culturales. Es importante entender lo anterior para no caer una y otra vez en el síndrome del naufrago y nos dediquemos a lanzar mensajes en la botella. Debemos ser prudentes, éticos y juiciosos con el contenido del mensaje. Responsables con lo que se escribe cuidando la privacidad de la información, procurando la no maleficencia de la población involucrada y siendo precisos y pulcros en la metodolo-

gía, para encarnar así los retos de la gestión del conocimiento, donde los intereses plurales de la diversidad cultural en conflicto representan fielmente los dilemas del mundo contemporáneo.



CAPÍTULO 6

el antropólogo lector ¿Leer a los clásicos o leer la vanguardia?

Una de las grandes maldiciones o bendiciones epistemológicas que presenta la antropología tiene que ver con su unidad de estudio: el humano, un objeto de investigación megadiverso, como todas las entidades que viven dentro del mar. Si asumimos que la cultura es el universo analítico de sí misma –asunto que nos dejaría más tranquilos y con una sonrisa fría en el rostro–, entonces nos encontramos nuevamente en un laberinto fractal temático. Si nuestro interés es la cultura,⁹⁸ ¿cómo elegir entonces

98 Y digo “laberinto fractal” pensando en que lo humano representa una enormidad infinita de características y expresiones. El recurso de estudiarlo a partir de la cultura, en lugar de brindarnos una gran serenidad, nos dispara a una nueva desazón, al pensar de forma extrema que toda acción y disposición humana frente a los miembros de su especie y a los no humanos es, querido lector, cultura. Entonces, ¿qué de lo humano estudiar? ¿Qué de la cultura podemos investigar? Nuestros ojos se dislocan de la misma manera que cuando nos ponemos a recabar información frente a un buscador de internet. Mis alumnos del seminario de investigación odian siempre ese sentimiento. Y lo odian de manera intensa porque uno de los objetivos de dicho seminario es decidir un tema para desarrollar la teoría y la metodología aprendida en su proceso de formación como antropólogos. Recuerdo que una alumna me decía que lo más difícil que tiene la antropología es tomar decisiones: “No es fácil decidirse, profesor. No es fácil tener un tema de estudio cuando muchos de ellos son buenos e interesantes. No es fácil aprender a elegir entre uno y otro con el tiempo encima, y es menos fácil aprender a renunciar”. Su testimonio fue muy elocuente para mí y lo tomé con mucha sorpresa y curiosidad. Los antropólogos que conozco –algunos en formación y otros montados en trayectorias brillantes como porcelana china e internacionales como

un tema para investigar? Esta pregunta no es ninguna novedad en el gremio. Cuando Lévi-Strauss hablaba sobre su llegada a la disciplina, mencionaba que su encuentro fue causal, sin ninguna proyección o planeación específica, simple y sencillamente en su andar encontró cosas que le significaron, le enamoraron y le persiguieron.

Quienes llegamos a abreviar de las mieles de la antropología, sabemos que los sabores son infinitos como los humanos y que la única manera que tenemos para medianamente acotarlo es por medio de los paladares de aquellos que han mordido dichos temas. Siempre he sostenido que la antropología es un hecho del pasado, ha sucedido en una mirada frágil y volátil, y su escritura es el fiel testigo de lo ya vivido. Si consideramos que lo que leemos está basado en un trabajo de campo riguroso y en una lectura cuidadosa y detenida de la teoría para explicarlo, sabemos entonces que estos procesos llevan años, y que no hay material más efímero, cambiante y mutable que la cultura. Entonces, fechar lo que leemos desde el criterio del tiempo es posible, siempre y cuando no perdamos de vista que los tiempos de la producción escrita son los de una de las industrias culturales más parsimoniosas y laboriosas que han creado los humanos: las editoriales.⁹⁹ De tal

cadenas de hoteles de súper lujo— siempre me han contado que los temas en los que son mundialmente conocidos, en una gran cantidad de ocasiones llegaron a ellos no por una elección o decisión deliberada y estudiada, sino por una coyuntura en su vida, un interés emergente o una “corazonada”. Seguro que quien me está siguiendo en esta lectura es probable que se sienta reflejado en ello, y tiene que ver con que la antropología persigue un andar que desborda los libros de teoría y metodología, ya que está estrechamente relacionada con trayectorias empíricas, con circunstancias sociales y políticas y, sobre todo, con inclinaciones culturales.

99 Lidar con editoriales es una gran aventura antropológica, que dicho sea de paso sería un gran tema para hacer etnografía. Hay editoriales académicas universitarias que funcionan de manera local, que tienen tiempos, digamos, más finitos y menos elongados. Tuve el encuentro iniciático con un jefe editorial de la primera universidad donde trabajaba en un verano de calor tortuoso. Después de calendarizar una cita con un par de meses de anticipación, al fin me recibió dicho personaje en una oficina digna de cualquier fetichista bibliográfico. Era una habitación inmensa de paredes saturadas de pilas de libros; libros en el escritorio desplegados como abanicos, libros encimados sin ningún orden aparente y torres de cajas de cartón que estaban, adivinen ustedes, repletas de libros. Toda esa selva de tinta y ho-

modo que cuando vemos las novedades editoriales de antropología, miramos una máquina del tiempo que nos lleva a algo así

jas restaba el espacio como en un setenta por ciento, dejando un raquítico veinte para un pequeño escritorio del jefe, un cinco por ciento para su silla y el cinco restante para la silla del visitante en turno. En ese escritorio tenía además de libros dos cosas: un pequeño ventilador que refrescaba únicamente su rostro y una libreta donde tomaba notas de cada una de las decisiones y acuerdos que establecía con sus visitantes. Considerando la parsimonia y el tortuguismo con el que corre el tiempo editorial, pensé que mi cita sería larga y prolongada. Sin embargo, sus intervenciones sencillas y rústicas me mostraban esa sensación de lucha que tiene un humano frente al deseo de contener el mar. “¡Dígame qué le trae por aquí, doctor!”, me dijo al mismo tiempo que abría su amarillento cuaderno y colocaba con toda inmediatez mi nombre y la fecha. Le contesté con la formalidad requerida, más un par de frases agradables de protocolo, y le comenté que estaba interesado en conocer cómo era el proceso para publicar un libro en la editorial universitaria. Inmediatamente cerró su cuaderno y a grito abierto pidió a su secretaria un formato. La secretaria apareció discreta y camaleónica entre los libros —una secretaria de aproximadamente 73 años— y le acercó las hojas junto a un lápiz. Me dijo: “Aquí encontrará todo lo que necesita hacer: ponga su nombre, el nombre de su texto, aquí viene si se trata de una edición con nosotros o una coedición, si es coedición mencionar la otra editorial y si tiene el convenio. También deberá describir el estado del texto: si ya es un manuscrito revisado, dictaminado o enviado a corrección de estilo. Si aún no hace esto, tiene que registrar el nombre del corrector de estilo, proponer un par de evaluadores externos a la universidad; nosotros buscaremos al interior otro par. Después de hechas las dictaminaciones, usted tendrá un periodo de tres semanas para tomarlas en cuenta, mandar el texto definitivo nuevamente a sus revisores para que ellos evalúen si sus observaciones fueron integradas y emitir una carta de liberación de correcciones, la cual deberá ser turnada a este escritorio quince días después de recibido el documento. A partir de ahí, en un lapso no mayor a tres semanas, se envía a la correctora de estilo el texto definitivo, quien revisa en un periodo no mayor a un mes, aunque esto depende de la carga de trabajo que tenga. Deberá hacerle llegar sus cambios y modificaciones para que sean tomados en cuenta. Asimismo, en un periodo no mayor a tres semanas, usted revisará y me hará el favor de entregar la versión lista para la imprenta. Después de ese momento, yo mandaré al diseño editorial su texto para que sea maquetado, según el formato de la colección en la cual será publicado. Esto nos lleva un tiempo menor al de un mes y se le envía a usted para su revisión y visto bueno en un periodo no mayor a una semana. Cuando tenemos el diseño editorial listo de su libro, se comienza con el tema vinculado con los derechos de autor y el registro del número internacional normalizado de libro, que es el ISBN. Para hacer esto último tenemos que tener la versión definitiva del libro, y con

como entre cinco y diez años en el pasado. Justo en el momento en que sucedió la primera pisada en el lugar donde se realizó el trabajo de campo, hasta la última visita con el editor para recoger de la imprenta esos humeantes libros recién salidos de las entrañas de las choznas maquinarias de la imprenta de Gutenberg.

A partir de las publicaciones nuevas o viejas se pueden construir caminos posibles para llegar a un tema –adoquines suficientes para la arena movediza de lo incierto–, que nos ayudan de manera estratégica a delimitar un campo temático y tomar una

definitivo me refiero a que no se puede cambiar absolutamente nada; si eso sucede, los autores deberán pagar las multas millonarias, y si vetan a la universidad ustedes deberán de responder a los juicios derivados con el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Tres semanas después nos dan el número de ISBN y lo incluimos en el libro. Cuando tenemos todo esto, se va a las máquinas de la imprenta y, según los proyectos editoriales que estén produciendo, usualmente se llevan más de un mes en su producción, aunque no hay tiempo estimado de entrega”. Hasta aquí con la respuesta a mi solicitud. Les juro que toda esta información fue regurgitada en 4:27 segundos –este dato lo corroboré porque la secretaria septuagenaria escuchaba una melodía en el radio justo cuando inicié mi pregunta–. Si sumara de manera lineal los periodos de tiempo que tomaría publicar, estaríamos hablando que de algo así como un año y medio. De ahí vienen los “asegures” que atoran o agilizan; los que agilizan su eficiencia se mide en horas o en días, los que atoran se mide en semanas o meses. Debo admitir que como al tercer kilómetro de este maratón lleno de obstáculos, comencé a centrar mi atención en aquel ventilador. Su fuerza tan minúscula tenía la capacidad valiente de minúsculamente despeinar al palabrero, quien tenía una calva perfectamente evidenciada con su gran disimulo artesanal de media docena de cabellos. Después de terminar su ruta crítica, le dije: ahora entiendo que frente a estos tiempos tan largos, hay que actuar cotidianamente con tanto frenesí y emoción. Me llevé la hoja y le dije que me interesa mucho andar este camino. No puedo dejar de contarles que el proceso de edición de mi primer libro publicado en esa editorial llevé cuatro ásperos y tormentosos años; fue como una tos incómoda que no se aliviaba con ningún tipo de medicamento o magia. Sufrí de todas las formas, fui alegre de muchas maneras. Mi esperanza se rompió todas las veces que el ventilador despeinó al director de publicaciones y volvió a resurgir en igual número de veces de los libros desparpajados en esa minúscula y vaporosa oficina. Después del segundo año pensaba que muchos de esos libros eran testigos presenciales de los tormentos que sufren los autores, de los espasmos de los editores y todo aquel personal relacionado con el mundo del libro; ese maravilloso e inevitable mundo donde no podemos dejar de pasar y de vivir. El mundo editorial, diverso como las culturas, es un paisaje que vale la pena conocer.

decisión respecto a aquello que consideramos digno de investigar. Sin embargo, en las lecturas antropológicas hay un mayor privilegio a la descripción del otro en sus distintas densidades y hay un menor conjunto de matices en torno a la experiencia etnográfica, donde la mismidad antropológica se ve reflejada desde los dilemas culturales propios de la textura humana. Aún con esta tendencia, hay varias opciones para decidir sobre cuál enfoque podemos mirar la realidad. Es esta elección la que también se suma a los retos de construir un tema de investigación, la elección y selección de las obras o autores que hay que leer para decidir.

Hay varios alumnos y colegas que me preguntan: “¿Qué nos conviene? ¿Leer y regresar a los clásicos para descifrarlos más cuidadosamente y ser especialistas en ellos? ¿O leer la sección de las novedades para enterarnos de los temas contemporáneos de lo que se escribe hoy?”. Creo que cuando uno es estudiante de antropología, tarde o temprano llega a esta disyuntiva. Tomar una decisión sobre el modo con el cual construimos nuestra discusión teórica posible cuesta mucho trabajo, porque en ello hay que decidir qué tan profundo es el mar.

Mi consejo siempre será el mismo: hay que leerlo todo, tratar de acopiar desde la docta ignorancia la posibilidad de guiarnos por aquello que nos falta por comprender. Leer todo implica elevar la astucia y el olfato, y sofisticar la curiosidad a niveles intensos que se construyen cuando uno se vuelve apasionado a la lectura, vehemente a las preguntas y desvelado en la curiosidad hacia el mundo. Tal como lo hace alguien que está fascinado por la experiencia humana, entendiendo que la novedad forma parte de un proceso histórico acuñado por el andar del tiempo.

Es por esto que entre lo nuevo y lo viejo, el único puente que existe es uno mismo. Entre un tema y otro, la única posibilidad de diálogo que puede existir entre necesidades disímbolas somos nosotros. Esto puede sonar exagerado, presuntuoso e impreciso. Sin embargo, uno de mis profesores de la vieja escuela etnológica mencionaba en sus clases sobre el método etnográfico que: “mucha gente que lee y estudia antropología se olvida del acto mágico que es hacer el trabajo de campo. Muchas personas olvidan que para llegar a este lugar preciado se comenzó un viaje sin retorno a un lugar donde el asfalto, la electricidad y el agua potable apenas eran sueños y promesas. Se les olvidan los

días que costó llegar a ese paraíso perdido –es perdido porque es alejado, pienso yo– y se les olvida la gran valentía¹⁰⁰ que tuvo el etnólogo para ponerse a hablar con personas nunca antes vistas, en un primer momento para pedir agua, alimento y cobijo, y en la siguiente instancia para comenzar con una conversación que tiene a la cultura y al idioma como temas privilegiados y gustosos para la enunciación”.

Decía mi viejo profesor que a mucha gente se le olvida el acto mágico de la escritura, de la reflexión y la selección de las palabras para describir universos impensados. Y siempre nos sacudía la cabeza con sus preguntas y llegaba al culmen orgásmico cuando preguntaba: “¿Cómo describo algo que nunca he visto? ¿Un sabor que no he probado? ¿Un beso que no he recibido?”.¹⁰¹ Después de muchos años comprendí que el antropólogo hace magia en virtud de su capacidad como traductor cultural, ya que tiene esa sagacidad de acercarse al filo de un abismo de la cultura, que de un lado tiene a los “unos” y en el otro a los

100 Aquí habría que añadirle una “valentía” más: la que tienen los interlocutores, las comunidades y la población de los lugares donde uno llega. A veces pareciera que la labor antropológica es esperada y ansiada localmente, como si las familias de un poblado se agolparan en filas interminables para poner su nombre en una lista de espera y recibir a un par de estudiantes de antropología. Creo que, en nuestros días, abrir la puerta del tamaño de una casa, una familia, una institución o un lugar, es un gran acto de confianza y valentía. Aun en tiempos de crisis respecto al otro, ante la falta de credibilidad sobre las instancias del estado, la creciente asimetría entre los colectivos sociales y las terribles aventuras en torno a la inseguridad, los humanos siguen abriendo las puertas a la antropología. Esto es algo invaluable y trasciende como una experiencia de confianza y valentía suprema.

101 Las clases con ese profesor siempre nos mantenían al filo de la silla. El maestro tenía una capacidad histriónica exquisita para la ejecución de sus clases. Era un personaje sacado de los entresijos de la teoría antropológica, vestido a la usanza de Indiana Jones. Nunca permanecía sentado en su escritorio, siempre caminaba entre los pasillos, gritaba, arengaba y nos decía a todos “mis amigos”. Tenía una enorme fascinación por la obra de Lévi-Strauss, al grado de hacer varias visitas a Brasil para conocer a los bororo. Su cubículo tenía un montón de dibujos traídos de sus viajes por el Amazonas y siempre decía que la mejor manera para atraer a los estudiantes al estudio de la antropología, era mediante la etnografía, la experiencia en campo y la teatralidad. Siempre hay que ponerle un toque de teatralidad a la vida, de drama social.

“otros”; su posición y existencia es indispensable para construir ese “nosotros”.¹⁰²

Aquel profesor siempre culminaba su apoteótico comentario, diciendo: “Imaginen las decisiones que tomaron aquellos antropólogos y antropólogas para irse de trabajo de campo, sabiendo que irse era abandonar y dejar de lado todo aquello que han creado. Dejar a nuestros amigos, amantes, familiares y mascotas. Abandonar lo que hemos construido para irnos lejos de nuestra civilización. Sabemos perfectamente que familiares, amigos y amantes no podrán entenderlo, pero la antropología no es únicamente vivir la experiencia, sino trascender para escribirla y extenderse para llegar a leerla”.

Invariablemente, después de escuchar este discurso, nos sentíamos valientes y reconfortados, animados para seguir leyendo y continuar con la fila interminable de bibliografía que habría que revisar día tras día.¹⁰³ Porque en los caminos de la lectura antropológica, uno tiene que leer indispensablemente a los clásicos,¹⁰⁴ para sorprenderse con sus estudios detallados y colmados

-
- 102 En cada una de las generaciones que transitó por mi escuela de antropología, particularmente en las reuniones de fin de ciclo –e inevitablemente a la sazón y a la memoria percutida por los tragos–, nunca faltó el compañero o compañera que declamara las palabras del profesor. Tiempo después descubrimos que cada año su materia contenía los mismos pasajes anecdóticos, los mismos testimonios de aventuras, la misma secuencia de fotografías en la Amazonia y la misma escena orgásmica de las preguntas. Nos daba mucha risa que fueran así las cosas, sin embargo preferimos alabar su persistencia en cuanto al modo de enseñar antropología.
- 103 Cuando me encontré con los *Tristes trópicos*, me di cuenta de que esta figura alegórica de nuestro profesor era una puesta en escena de los sentimientos y pensamientos escritos por Lévi-Strauss y sus reflexiones en torno al pensamiento primitivo. Muchas sociedades otrora llamadas primitivas existen en la literatura gracias a que un antropólogo estuvo ahí, construyó un conocimiento del otro, y además tuvo la valentía y la disciplina para regresar y escribir. Algunos otros para regresar, escribir y devolver.
- 104 Ahora, muchos tacharían a mi profesor de colonialista, opresor y neoliberal, ideas totalmente contrarias a las que animaron a estos antropólogos a ir y volver. Sin embargo, el espíritu del tiempo es despiadado y ronda por las noches cazando cabezas. Hoy lo políticamente incorrecto es una forma de censura del poder de los unos que se enfrenta a los otros. Si hoy revisáramos

de descripciones con una calidad retórica emocionante junto a un uso del lenguaje fascinante.

Leer las investigaciones generadas por las antropologías europeas y norte americanas de inicios del siglo XX es sensual y relajante, pues nos permite observar a detalle la diversidad cultural en su pleno majestuoso que es el ser humano, pero también en la conformación de las preguntas que han ido estructurando nuestra disciplina. Observar la línea del tiempo y las genealogías de la antropología es un ejercicio fascinante donde los estudiantes y maestros pueden encontrar su lugar dentro del sistema de parentesco intelectual. Sirve para ubicar el sitio donde hacen su investigación y hasta de los grupos de investigadores, así como sus temporadas de estudio en comunidad.

Este es un ejercicio estimulante, lleno de hallazgos constructivos y modos posibles de repensar las implicaciones teóricas, metodológicas y éticas de la conformación de la antropología y de las ciencias sociales en general. Practicar una mirada multidimensional y multiescalar nos permite quitarnos los “aprióricos”¹⁰⁵ cintillos y sellos de “colonialista” o “militante”, que se

la academia desde la visión de la hipocresía de la buena voluntad política, ninguna empresa científica podría existir sin tener los rasguños de la pluralidad moralista.

- 105 Decimos “aprióricos” en el sentido del *a priori* vinculado con el uso de pre-conceptos que cosifican y delimitan una realidad por no conocerla o no acercarse a mirarla con detalle. En antropología sucede que la palabra “colonialista” aparece como el principal reclamo a un pecado original que tiene que ser puesto en los claustros de nuestra disciplina, del mismo modo que las instancias de regulación discal o sanitaria colocan los sellos de clausurado en los pórticos de los lugares a mando de sanción y escarmiento público. Hoy es curioso escuchar que los discursos de los detractores de la antropología siempre culminarán como argumento supremo tachar su pasado colonialista. Esto lo he visto aplicar un sinnúmero de ocasiones entre estudiantes, profesores, colegas de otras disciplinas y hasta en sectores de la política cultural en América Latina. Algunos, además, reclaman a su pasado colonialista, su pasado blanco u occidental, pasado por su origen patriarcal, capitalista y eurocéntrico. Todo ello con justificada razón, sin embargo no podemos quedarnos detenidos en los dilemas de la historia para discutir el presente. Tampoco debemos de descontextualizar los eventos del tránsito del tiempo y el espacio para arrojarlos como construcciones simplistas del momento. Es más, podemos decir que quien esté libre del espíritu del tiempo, que lance el primer argumento objetivo.

ponen en la puerta de entrada de cualquier debate, incluso antes de entrar de lleno en la disciplina.

Asistir a estos fáciles argumentos donde el “colonialismo tiene toda la culpa” de la antropología es como llegar a un laberinto sin salida, tierra infértil donde no crece discusión ni florece entendimiento. Sin embargo, “el pecado original del colonialismo” suele ser un recurso retórico ante cualquier dilema propio del encuentro cultural, el salvavidas medio inflado al cual se suben los poco ilustrados, siempre interesados más en los colores de la militancia de café que en el furor de la razón académica. A veces, la militancia es tan poco lectora que llega entre su rabia a vetar y maldecir a la ciencia, la academia y casi el pensamiento en general. Hoy en día los antropólogos saben “tanto” de su “pecado original”, que hasta consideran que deben confesarse culpables e inocentes antes de vivirlo y reproducirlo. Son tan honestos y sinvergüenzas, que hay varios que escriben de ello generando una nueva moda que crece de las ansiedades del pasado, para convivir en la vanguardia acomodada del mercado futuro. Escribir sobre el extractivismo y el colonialismo está de moda, tan es así que los más grandes exponentes cobran cientos de dólares por dar cursos y conferencias de ello.

Es por todo lo que hemos señalado antes que debemos considerar indispensables las lecturas clásicas de las antropologías decimonónicas como un buen inicio. Hay que atreverse no sólo paseando por sus grandes valles semánticos e inmensas laderas gramaticales, sino también aprender a revisarlas en sus contextos histórico-nacionales e interrelacionarlas con sus dinámicas locales-globales. Hacer este ejercicio nos lleva a una sofisticación analítica intensa para comprender cómo se transforman los paradigmas en la tradición antropológica y conocer cuáles son sus implicaciones en cuanto a método y teoría. Ahora bien, todas las antropologías locales en el mundo pasan por un proceso interesante de la articulación de distintas tradiciones del pensamiento “clásico”¹⁰⁶ de la disciplina, que encuentra una jugosa interlocución y diálogo con sus propias antropologías, con sus propios rituales dentro de sus sistemas de castas y feudos académicos.

106 Especialmente construido por el pensamiento antropológico británico, francés, alemán y norteamericano.

En América Latina, especialmente en México, existen distintas investigaciones vinculadas con las múltiples formas que ha tomado la disciplina en este país, ya que su estructura contemporánea, pero también la forma histórica de los últimos setenta años, nos da cuenta de las distintas etapas en las que esta región ha abierto y cerrado las puertas al pensamiento antropológico internacional. En una primera etapa histórica, en lo que se llamó la “era institucional”, los antropólogos se fueron alimentando de las ideas procedentes de dos corrientes de pensamiento anglosajón. Por un lado, la corriente relativista traída a México por grandes hombres de grandes nombres como Franz Boas y, por otro lado, la escuela británica procedente de Malinowski, hasta llegar a sus principios estructurales funcionalistas.

Asimismo, en este diálogo de antropologías anglosajonas, a la par de la historia del mundo, llegó una tercera raíz, proveniente de Europa y vinculada con la escuela francesa de etnología enmarcada por el pensamiento de Lévi-Strauss. A la par de los cambios ideológicos del mundo, como resultado del término de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento marxista en la década de los sesentas se vinculó con los distintos objetivos de investigación y acción de nuestra ciencia, hasta ir madurando una cuarta raíz proveniente de América Latina, especialmente de los trabajos relacionados con los grupos eclesiósticos de base, la teoría de la liberación y la experimentación de metodologías participativas.

En ese momento, la gente que practicaba la antropología tenía una amplia gama para leer sobre su disciplina. Los interesados en la corriente “simbólica” corrían por los pasillos para arrebatarse las obras completas de Lévi-Strauss, comenzando con *El pensamiento salvaje*, seguido de *Antropología estructural*, hasta llegar a las *Mitológicas* y reventar con los *Tristes trópicos*. Este camino podía ser tomado en cualquiera de los sentidos y con dichos volúmenes como inevitables. Aquellos interesados en la teoría social, a la par que leían *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski, regresaban a Comte y Spencer, al tiempo que parlotaban con Durkheim y Weber.

Los interesados en la organización social y sistemas de parentesco¹⁰⁷ releían la obra de los ingleses. Los trabajos de

107 Omitiré de manera directa la posibilidad de escribir Malinowski en cada uno de los distintos temas que se desarrollan en este apartado. Ello no con

Evans-Pritchard en Nuerlandia, Radcliffe-Brown o Meyer Fortes y su análisis sobre la familia, la sociedad y las justicias. Algunos se regresaban a los textos de Tylor, mientras que en América se leía a Morgan, Boas y compañía. De igual manera se comenzó a expandir una serie de trabajos vinculados con el materialismo histórico, desarrollados con magníficos exponentes como Wittfogel, Wolf o Marvin Harris. Estos estudios podían ser complementados por la literatura “roja”, aquella que los militantes pasaban de mano en mano al igual que sus nombres de batalla. Así, debemos decir que la mezcla de todos estos libros de tiempos y pensamientos distintos, fue generando un caldo de cultivo de ideas congruentes a un mundo que se entendía como diverso, porque estaba comenzándose a analizar desde la idea de la pluralidad.

Las antropologías norteamericanas y europeas¹⁰⁸ fueron modificándose y transformando a la par de la evolución del pensamiento ligado a las herencias de la escuela de Frankfurt. Los interesados en los estudios de la cultura, la comunicación, las masas y el consumo, tenían como inevitables derroteros en sus búsquedas por las bibliotecas a Adorno, Horkheimer y Habermas.

el fin de ahorrarme la escritura, sino a razón de no ser insistente en la pluralidad temática de este polifónico antropólogo.

- 108 Un interesante texto que puede ofrecer detalles y características específicas sobre los estudios culturales entre América Latina y Estados Unidos fue escrito por George Yúdice (1993). En ese texto describe comparativamente lo que ha sucedido a niveles teóricos en estas dos regiones del planeta, poco antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Entre los intelectuales de América Latina describe un bloque representado por distintos intelectuales que a manera de ensayo vertieron sus presagios sobre los dominios culturales latinoamericanos. Este grupo está compuesto por José Martí, José Enrique Rodó, Gilberto Freyre, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Fernando Ortiz Fernández y Ezequiel Martínez. De cada uno de ellos podríamos verter extensas páginas llenas de loas y lamentos, empero dejamos a los relatores del pensamiento latinoamericano esa tarea. Sin embargo, me detendré unos minutos en el nombre de Fernando Ortiz, antropólogo cubano que acuñó el término de transculturación para generar una visión integral y holística del proceso de articulación cultural. Este antropólogo fue un intelectual tan importante para el análisis de lo popular, las tradiciones históricas y las redes sociales, que en 1929 Malinowski fue a Cuba a visitarlo para conversar con él sobre los análisis de la cultura isleña, intentando bordar sobre la posibilidad de comprender las bases del pensamiento en la isla.

En la década de los sesenta del siglo pasado, la mayoría de las figuras de la antropología estaban vivos y discutiendo la teoría y la metodología del trabajo de campo. Al llegar la década de los setenta sucedió un movimiento importante de pensadores sociales en América Latina, en especial encontramos presencias relevantes de antropólogos preocupados por la relación del Estado y el mercado con la pluralidad cultural representada principalmente por las sociedades amerindias. En 1971 y posteriormente en 1977 suceden las declaraciones de Barbados,¹⁰⁹ donde se apunta hacia la reflexión y el papel político que tiene la antropología frente a la desigualdad, producto de las relaciones asimétricas entre las sociedades mayoritarias y los pueblos indígenas. Para este grupo, la función de la antropología era: “aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime, a fin de colaborar con su lucha para la liberación; por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista” (Declaración de Barbados, 1971).

Podemos decir que en la década de los setenta en América Latina se generó un tipo de antropología que entendía su característica política y pragmática frente a la realidad de la que emanaba. Recuerdo que mis maestros, estudiantes de antropología de aquellos años, nos contaban que fuera de las aulas el trabajo de campo que se enseñaba en aquella época era el trabajo militante, de acompañamiento a los colectivos, de la praxis sobre la teoría. A veces llegaban a la alegre y amarga reflexión de que sus prácticas de campo progresivamente se convertían en militancia política y vida cotidiana, más que en escritura y experiencia etnográfica¹¹⁰

109 La declaración estaba firmada por Miguel Alberto Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Georg Grünberg, Nelly Arvelo-Jiménez, Esteban Emilio Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott S. Robinson y Stefano Varese. Todos ellos una pléyade de iluminados de la antropología latinoamericana.

110 Uno de los antropólogos que encabezó al grupo de pensadores que firmó la Declaración de Barbados de 1977, fue Miguel Alberto Bartolomé Bistolletti, antropólogo nacido en Argentina y un brillante teórico de los pueblos amerindios, especialmente en Paraguay y México. Ha sido uno de los antropólogos más prolíficos en México y sus múltiples obras oscilan entre es-

Terminada la década de los setenta, proveniente de distintos movimientos telúricos dentro de la antropología norteamericana y la tradición inglesa, llegó a México eso que han llamado antropología posmoderna, vinculada con el pensamiento de Geertz en Estados Unidos de América y hasta cierto punto con la obra de Víctor Turner en Inglaterra.¹¹¹ Por su parte, en la década siguiente, surgió

tudios monográficos en sociedades indígenas, hasta ensayos teóricos para la comprensión intercultural de las culturas amerindias y las sociedades mayoritarias. La primera vez que lo vi estaba fumando su pipa, alto, con un gesto siempre serio y sonrisa amable, su pelo rizado apenas anunciaba algunas canas flanqueando sus oídos. Estaba muy emocionado de verlo en vivo, pues ya le había dado dos vueltas y media a su maravilloso libro *Gente de costumbre y gente de razón*, que además en ese momento traía en mis manos. Me acerqué nerviosamente y le estiré su libro y un lapicero: “¿Me puede dedicar su libro, maestro?”. Me miró con una sonrisa apretando la pipa y me dijo: “Claro que sí. ¿Estudias antropología?”, a lo que contesté de inmediato muy emocionado: “Sí”. “Muy buena decisión”. “Hay que estudiar mucho y también salir a trabajo de campo” le dije y con su sonrisa deslumbrante me miró: “A eso me refiero”. Me quedé pasmado y entusiasmado con esa idea. Sabía que por ello era un maestro, sabía que el trabajo de campo y el estudio eran al mismo tiempo indispensables para la experiencia antropológica.

- 111 Tanto Geertz como Turner han sido un par de personajes importantes para el estudio de la antropología y sus finuras culturales. Ambos formados en escuelas teóricas importantes y con trayectorias relevantes sobre el trabajo de campo, a lo largo de sus investigaciones etnográficas fueron decantando sus intereses temáticos más allá de la mirada antropológica. De hecho, ambos desbordan esta disciplina y comienzan a tener encuentros muy activos con otros campos de estudio y con expresiones humanas ligadas a las artes. Geertz se acerca de manera intensa a la literatura desde sus intereses sobre la autoridad del antropólogo y las figuras metafóricas y metonímicas empleadas por los escritores clásicos de la literatura inglesa y norteamericana. Después de ello analiza el modo en que los antropólogos insignia redactan sus textos y llega a buen remanso para fundamentar su perspectiva de análisis sobre el antropólogo como autor. Turner, por otro lado, fue encontrando en sus estudios etnográficos vinculados al enfoque procesualista simbólico, una particularidad performativa por sus modos de relación. Esta particularidad los hacía mirar desde las metáforas del teatro, desde las cuales colocaban a los sujetos dentro de una intensa interacción a partir de símbolos y prácticas culturales donde los diálogos, las jerarquías y los roles dejaban claro el drama social donde están inmersos los sujetos. Sin duda, estos dos autores son importantes para nuestra disciplina por desbocar la antropología hacia sugerentes espacios.

la escuela posmoderna,¹¹² caracterizada por sus formas críticas y heterodoxas de establecer análisis y reflexiones metodológicas en torno al papel del investigador. Dicha propuesta progresivamente fue encontrando eco en una sociedad que se acercaba a pasos firmes en la consolidación de los estados neoliberales en América y el resto del mundo.

La década de los noventa fue un periodo complejo para la antropología en las instituciones. A nivel mundial se adelgazarón los presupuestos para el fomento de la investigación sobre las ciencias sociales, provocando enormes cambios al interior de las academias.¹¹³ En este giro estrepitoso propiciado por una nueva

112 Esto de la escuela posmoderna lo señalo como un mero modo de adjetivar a un grupo de antropólogos reunidos en 1984 en el taller de investigación americana en Santa Fe, California, para discutir sobre la creación de los textos etnográficos. Desde la perspectiva de Vincent Crapanzano (2008), miembro activo de este movimiento, dicho encuentro se convirtió en el momento mitológico a partir del cual la antropología posmoderna (estadounidense) se fundó. Sin embargo, este mismo autor señala que el movimiento, que en un futuro sería nombrado como escuela, lo integraban distintos estudiosos preocupados en discusiones profundas sobre la teoría, la metodología, la ética y los modos de escritura en la antropología. Específicamente sobre sus fronteras con la literatura, el papel del antropólogo como autor, la autoridad etnográfica y el papel del sujeto/interlocutor/informante en la escritura de los textos. El eco que tuvo esta reunión ha trascendido a generaciones de estudiantes y maestros alrededor del mundo, a través de *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George Marcus en 1986, una literatura indispensable para la discusión.

113 A finales de la década de los ochenta sucedió un hecho trascendental en la academia a nivel mundial y su impacto no se dejó esperar en la antropología. Las reformas educativas aprobadas por Estados Unidos de Norteamérica generaron un modelo educativo a partir del cual se estableció la formación de una nueva generación de metodologías de enseñanza-aprendizaje, privilegiando el crecimiento de las disciplinas técnico-administrativas y aquellas vinculadas con los procesos de comunicación. Esta reforma tuvo una trascendencia en los años noventa latinoamericanos y en la conformación de planes de estudios donde las ciencias sociales se convirtieron en disciplinas poco importantes para el modelo económico neoliberal. En México, como en la mayoría del mundo, la antropología tiene en las universidades y centros de investigación los lugares donde se forman los estudiantes dedicados a esta profesión. A finales del siglo pasado, la contracción presupuestal a las ciencias sociales y humanidades tuvo grandes implicacio-

cara del mundo, se crearon nuevas tradiciones vinculadas con estudios sobre la cultura,¹¹⁴ especialmente desde el concepto de identidad y alteridad, así como la cultura adjetivada como un instrumento de gestión y como un modo de hacer resistencia frente a procesos hegemónicos de políticas neoliberales.¹¹⁵

nes en nuestra disciplina, replanteándose los métodos de enseñanza, los temas de aprendizaje y los contenidos a nivel de campos disciplinares. Actualmente, la crisis educativa también se ha convertido en un gran tema para discutir el papel que tiene la antropología y las instituciones educativas en este mundo contemporáneo.

- 114 A partir de la década de los noventa el conocimiento interdisciplinario se convirtió en un tópico recurrente entre las disciplinas y campos del saber. En esta interacción necesaria de modos diversos y de diálogos científicos distintos, los campos temáticos que en otro momento eran piezas identitarias para las disciplinas de las ciencias, se fueron convirtiendo en un esperanto interdisciplinar, que obviamente tendrá sus grandes ventajas para la construcción de un pensamiento nuevo y sus desventajas para la profundización básica de los temas elementales. Por ejemplo, la cultura, tema que conformaba la identidad para la antropología, se convirtió en un gran campo de interés para la literatura, la sociología, la comunicación, la filosofía y la historia; cada una de estas disciplinas ha mirado desde sus propias metodologías e intereses teóricos la cultura. Esto mismo sucedió con las anteriores disciplinas de pensamiento cuando sus conceptos temáticos o enfoques metodológicos se vieron utilizados por otros. Sus opiniones iban desde la admiración, en aquellos casos donde el esmero y el virtuosismo eran evidentes, hasta el reproche en aquellos en que la interdisciplina representaba una versión paupérrima y deshidratada de dos o más disciplinas.
- 115 Obviamente, este pequeño listado pierde de vista la diversidad selvática con la que crecen temas locales en yuxtaposiciones globales. En cada una de las tradiciones académicas, para hacer estudios antropológicos hay una gran vitalidad sobre temas de interés pensando en la cultura. Sin embargo, en la gran variabilidad de estos se observa siempre un aprecio constructivo a las microhistorias, las mancipaciones locales, las memorias originarias y los tránsitos culturales cargados de melancolías y anhelos. Por lo general, estas tramas siempre se bordan con el hilo del respeto y la importancia de lo diverso. Empero, hay también algunos atisbos de un resurgimiento de la antropología militante del colonialismo y del imperialismo. En un interesante trabajo realizado por Gilberto López y Rivas, retoma el caso de la Universidad de Chicago que en 2007 (justo en el tono mayor de la guerra de Estados Unidos contra Irak) lanzó la edición de bolsillo del *Manual de campo de contrainsurgencia*, documento destinado para los mandos medios y superiores en las zonas de conflicto. Dicho manual, coordinado por el general

A finales del tercer milenio, la antropología servía para escribir libros sobre culturas ancestrales heredadas de magnánimas historias, pero también para dar cuenta de las rupturas y continuidades de estos grupos milenarios en un mundo contemporáneo. Aquella antropología ensayada en el territorio del campo de las sociedades indígenas y ancestrales, fue caminando a la par de los movimientos estudiantiles y obreros, en las reivindicaciones de etnia y clase y en las luchas por los derechos identitarios frente a un estado acomodaticio a las demandas económicas del mercado mundial. Poco a poco se adelgazaron los grandes libros. Aquellos docenas de antropólogos y antropólogas

David H. Petraeus, destaca por el artículo de la antropóloga Montgomery McFate, quien proporciona elementos para la comprensión de los movimientos de resistencia a lo largo del mundo. En sus apuntes, sugiere a los mandos oficiales analizar la cultura local como una variante necesaria en la planeación de las tácticas militares. Dice: “El conocimiento cultural es esencial para emprender una exitosa contrainsurgencia. Las ideas americanas de lo que es normal o racional no son universales. Por el contrario, miembros de otras sociedades frecuentemente tienen diferentes nociones de racionalidad, conducta apropiada, niveles de devoción religiosa y normas concernientes al género”. En el entendido de que la cultura es un modo para lograr el conocimiento de una sociedad, puede ofrecer claramente dos caminos: el primero relacionado con el (re)conocimiento de las culturas en el sentido de su contribución a la pluralidad, su enriquecimiento a la complejidad y vitalidad de las culturas, a la creatividad y plasticidad de individuos y sociedades en su convivencia; el segundo se vincula con el (des)conocimiento de estas culturas, entendiéndolas como innecesarias, peligrosas o inferiores, dignas de ser conquistadas, soslayadas, disminuidas y controladas. Sin duda, estos dos caminos son atravesados por las intencionalidades de la gestión del conocimiento y lamentablemente siguen existiendo antropólogos mercenarios interesados en el control y el exterminio, situación que no nos gustaría que sucediera, pero que, sin lugar a dudas, su presencia asegura una contraparte de antropólogos al servicio de la pluralidad, el respeto mutuo y el enriquecimiento social desde de la diversidad de las culturas. En sentido estricto, la cercanía de la antropología con la guerra colonialista no es nueva. En algún momento de su experiencia vital, varios antropólogos famosos marcharon en las campañas militares de sus respectivos países, entre los que destacan principalmente Evans-Pritchard y sus acciones en el Sudán comandando a un puñado de soldados anuack, o Marvin Harris al servicio de la unidad anfibia del ejército norteamericano entre el 45 y el 47 del siglo pasado. Si quisiéramos beber de un solo sorbo las trayectorias de estos antropólogos, nos perderíamos la posibilidad de visitar sus tonos secos y afruitados que conforman su sabor.

que habían escrito los sendos estudios de antropología, se fueron desvaneciendo dando paso a un conjunto variado de una muchedumbre de profesionales en la antropología que vieron en el formato de artículos o papers el formato para escribir y leer nuestra disciplina.

Frente a estas transiciones, el modo de hacer trabajo de campo en lo lejano se tuvo que repensar en la cercanía. Aquellas distancias abismales entre culturas distintas encontraban reconciliación en las ciudades.¹¹⁶ Sin embargo, ese encuentro fue asimétrico y desigual, versado por la exclusión a la diferencia y promovido ahora por el mercado y el Estado.

-
- 116 Después de la Segunda Guerra Mundial, el panorama global comenzó a generar un tipo de crecimiento desde el estado nación, que tenía como cimientos para su crecimiento la democracia y el capitalismo. Como una estrategia para incentivar el progreso económico de las naciones, se establecieron distintas premisas para movilizar la economía; una de ellas relacionadas con la industrialización y la otra con el centralismo demográfico. De tal modo que en Latinoamérica comenzó una política económica del centralismo de las capitales, que repercutió en el crecimiento desmedido de las ciudades, la migración rural urbana como modo de organización social de subsistencia y la hibridación de culturas que en otro tiempo estaban separadas y ahora convergían en un mismo lugar. Si tomamos como elementos fundantes los insumos teóricos y disciplinares propuestos por la Escuela de Chicago, a mediados de la década de los cuarenta del siglo pasado, la antropología urbana surgió como la necesidad de replantear sus estrategias teóricas y metodológicas para comprender las culturas en movimiento más allá de sus territorios originarios. El reto en la cercanía se convirtió en una tarea enorme. ¿Cómo hacer etnografía frente a una lógica de tiempo frenética y fragmentaria, frente a colectivos estigmatizados y menospreciados por el Estado, el mercado y la sociedad mayoritaria? ¿Cómo saber quiénes son los sujetos sociales con los que hay que trabajar un tema, si ellos quieren transitar anónimos en el enfrentamiento de las culturas? Como se podrá suponer, nuestros conceptos y metodologías tuvieron que cambiar frente a estos cuestionamientos, pues la lógica para comprender las microhistorias de la diversidad cultural desde la vida cotidiana apareció como un recurso pertinente. De esta manera, los modos de trabajo etnográfico desde de la observación participante se intensificaron: la elaboración de diarios de campo fue acompañada de grabadoras de audio (con las que se desarrollaron a la postre análisis discursivos) o cámaras fotográficas (que multiplicaron los acercamientos de la antropología visual), los recorridos de área no eran sólo a pie sino también en los transportes colectivos, y los registros de la vida material encontraban en los materiales y usos de espacios públicos y privados una nueva posibilidad de acción.

En resumen, cuando los estudiantes me preguntan sobre leer a los clásicos o leer la vanguardia, siempre responderé bajo el influjo del espíritu de Tylor: hay que leer todo lo que esté al alcance de nuestros objetivos, temas, intereses y aspiraciones. Hay que leer de todos los tiempos y tener una mirada holística hacia las escuelas teóricas y subdisciplinas. Mirar de manera ecuménica entre los estudios contemporáneos dejando de lado la nostalgia de las islas perdidas y las selvas exóticas. Leer desde las ganas de comprender las aportaciones de los colegas de otras latitudes sobre distintas culturas y los modos como construimos metodologías para diversos temas. Considero que, bajo cualquier otra premisa, la labor del antropólogo comienza y termina con la lectura. Sus ojos, desde antes de salir a campo, se impregnan de una serie de historias y narrativas que son develadas o recorridas al momento de situarse frente a la realidad y tomar un instante con sabor a infinito para poder apreciarla.

Lo que he dicho anteriormente puede ser considerado como eclecticismo absoluto, empero, en la lectura es mejor tenerla y no necesitarla, que necesitarla y no tenerla. La antropología vive de la lectura y la manera en la que citamos es por medio de las letras de los otros y de nosotros mismos. Es por ello que la vanguardia será siempre inseparable de la tradición, puesto que el conocimiento antropológico se constituye por procesos –aludiendo al espíritu ahora de Fernand Braudel– de larga data. Para muestra de ello revise cualquier bibliografía de las publicaciones antropológicas contemporáneas e inmediatamente se develará un árbol genealógico de conocimientos articulados como una profunda y extensa red social de conocimiento.

Pensar en un proyecto de la antropología nueva-vieja o el clásico de vanguardia tendrá que ver con la necesidad de romper la linealidad del tiempo, aludir a la recursividad en el trabajo de campo y entender la composición de la cultura como compleja, contradictoria y transhistórica. Todo ello querrá decir que no alejaremos de nuestras manos los *Tristes trópicos* y *Europa* y la gente sin historia, ni tampoco obviar la *Interpretación de las culturas* o desdeñar la *Cultura y la razón práctica*. Esto significa que nos dejaremos caer en la tentación de andar entre *La rama dorada*, dentro de *La selva de los símbolos* para comprender

Los dilemas de la cultura y así poder entender desde las *Metafísicas caníbales*, hasta *La invención de lo cotidiano* con *El método en la antropología social*, *El estudio de áreas* y la *Descripción densa*. Al final, parte importante de nuestro insumo para aprender y enseñar antropología está atravesado por un compendio de literatura que nos antecede. La pregunta sobre qué tanto hay que leer a los clásicos es un recordatorio de lo atrocemente jóvenes que son nuestros alumnos, de la incipiente experiencia de nosotros y de la ancestralidad de quienes nos precedieron.

Para la experiencia del trabajo de campo no hay nada mejor que leer a aquellos que elaboraron teorías y métodos en la antropología británica y norteamericana. Antes de salir al afamado *fieldwork*, junto con los estudiantes leemos a Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Boas, Steward y Marvin Harris. Y como estamos en México no dejamos de leer al maestro Bonfil ni al insigne Palerm junto con un puño de antropólogos y antropólogos sin fama pero con mucha gloria debido a la seriedad y rigurosidad de sus estudios.

A la luz de usted, querido lector, esta práctica que se realiza inevitablemente como ritual de iniciación para los antropólogos tiende a parecer cruel, trágica y terrible, ya que esto representa cientos de páginas repletas de vigorosas letras, de discusiones lejanas que narran las epopeyas de Dioniso contra Apolo en la teoría antropológica; hacha contra escalpelo en la metodología, duelos entre la profundidad y la extensión del dato. Además de discusiones sobre la importancia del otro a partir de largas y aterciopeladas justificaciones de prudencia y veneno para otras disciplinas. Clases largas donde el reloj se mueve dos veces para atrás y una vez hacia delante.

Empero, la lectura obligada de estos autores se convierte como en una especie ejercicios espirituales que, en escala minúscula y en sutil silencio, van generando ajustes microscópicos que adhieren a los educandos de una curiosidad e interés por conocer más allá de su identidad y de la teoría antropológica. La repetición de estas lecturas procurará estados de ánimo que transcurren de la emoción a la frustración, de la risa a la tristeza, dejando claro que para hacer antropología hay que tener talento y carácter para andar caminos transitados y encontrar

entre las huellas una posibilidad de convertirse en novedad.¹¹⁷ La antropología no es para todos, se requiere de carácter y voluntad intercultural, un espíritu de búsqueda y hallazgo junto con una capacidad para reconocer en el otro un conjunto de hallazgos invaluable que enriquecen a la sociedad en su conjunto. Obviamente se necesita ser serio, formal y con gran vocación de aprendizaje y colaboración.

Quienes vimos pasar la primera década del tercer milenio, observamos un tsunami de información inundar nuestros pensamientos, vimos la transformación de nuestras antropologías y certezas locales en nuevas pesquisas y modos de entender lo global y la vida en los confines del planeta. Antes, nuestras largas mesas de trabajo estaban llenas de libros abiertos, con marcas personales y subrayados, junto a notas de nuestros diarios de campo y un ordenador que nos permitía articular todo ello.

Recuerdo que los libros había que comprarlos, conseguirlos en la biblioteca o en fragmentos fotocopiados. De un año a otro nos dimos cuenta de que en la era digital esto existía de manera virtual, dando posibilidades perennes para utilizar fuentes infinitas de espacios académicos y de discusiones de muchas formas para hacer las antropologías. Ahora, nuestra mesa de fuentes bibliográficas está colmada de archivos pdf que utilizamos para subrayar, apuntar y copiar. Conozco a muchos de mis profesores a quienes este cambio de piel y texturas les costó demasiado trabajo, sobre todo aquellos que construían sus escritos en máquinas de escribir mecánicas o eléctricas; tenemos que decirlo, el paso al ordenador casero fue una transformación que le dio una enorme velocidad a la construcción, distribución y producción del conocimiento. Los tiempos largos en los que se generaba un libro o un artículo, muy pronto se vieron afectados por la era de la información.

117 La pretensión última que tenemos como practicantes y, en el mejor de los casos, como maestros del oficio antropológico, es darle al alumno las herramientas para su trabajo y el criterio para saber usarlas. Lo anterior podría parecer trillado, porque esta frase se utiliza desde aquellos procesos para la enseñanza de la mecánica, el tenis o la jardinería, hasta aquellos relacionados con el arte, las ciencias y sus disciplinas. Sin embargo, lo trillado tiene que ver con la esperanza pedagógica –que valga decir: nunca muere– de que nuestros alumnos algún día apliquen lo aprendido y que cuando lo tengan que aplicar sepan cómo hacerlo.

En nuestros días, la antropología escrita ocupa dos lugares primordiales, uno en términos físicos y otro en términos virtuales. En términos físicos, siguen siendo los libros, el papel y la tinta su principal forma de registro, y junto a ellos acuden las impresiones de las fotografías que llegan a feliz destino de papel o cualquier otro soporte físico donde se muestran. Actualmente las editoriales comerciales que publican antropología tienen un gran dilema de selección entre muchos materiales escritos por los distintos rincones de la antropología. Seleccionar los temas en boga, los escritores, los planteamientos teóricos o hasta las regiones etnográficas prioritarias, es una tarea compleja y difícil ante la comprensión de un mundo importante por igual.

Asimismo, hoy son pocos los investigadores que rechazan las invitaciones a publicar en las editoriales comerciales de prestigio académico, lo cual significa tener una distribución de carácter masivo y, sobre todo, un buen impacto en la comunidad antropológica. Por otro lado encontramos a las editoriales académicas, que tienen muchas veces una buena cantidad de obras publicadas por los miembros de sus propios claustros, sobre temas novedosos, reflexiones complejas y atractivas acordes a las discusiones de las grandes editoriales. Sin embargo, el gran problema al que se enfrentan es una pobre distribución, que muchas veces está destinada a sus redes inmediatas de bibliotecas o centros de investigación asociados, y en muy pocos casos llegan a una librería del circuito comercial.

Un colega académico me comentaba sus (des)aventuras sobre su producción literaria. Su trabajo de investigación fue en la selva ecuatoriana, en una recóndita comunidad a la que había llevado a la luz de la literatura un etnólogo francés llamado Philippe Descola. Después de relatarme sus modos de sobrevivencia en aquel lugar, el aterrizaje forzoso en una avioneta en medio de la selva y las tarántulas de más de un kilo de peso, regresó a su centro de investigación a sistematizar, ordenar y redactar su apoteótico informe en la estructura de libro. “En aquel momento tenía muy poco tiempo y mucha ignorancia respecto a cómo se acerca un simple antropólogo a una editorial comercial –decía–, porque el principal problema de la antropología es que los antropólogos vivimos en un mundo feliz, pensamos que nuestro mundo es la antropología y no nos damos cuenta de lo que sucede más allá. Somos a veces terroríficamente ingenuos, otras tantas seductoramente inocentes”.

Este profesor continuó diciéndome: “después de tener el escrito en mis manos se me presentó un gran dilema ético al momento de querer publicar. Irme a una editorial de prestigio supondría que podía tener una ganancia económica de mi conocimiento, pero también del conocimiento de la comunidad donde trabajé. Eso me metería en un gran problema, porque en la comunidad se entendería entonces que mi trabajo se trata de generar productos de los cuales el beneficiado sea yo. Por otro lado, publicarla en una editorial académica supondría que mis dilemas éticos no serían dañados, sobre todo por el fantasma extractivista; nadie o muy pocos conocerían esta obra y sobre todo no tendría ninguna ganancia de corte comercial. Sería casi como si nunca hubiese existido el libro”.

Mis ojos viajaban sobre sus palabras convirtiendo todo aquello en imágenes y comencé a relacionarlas con muchas historias de terror leídas y contadas por colegas en torno a las publicaciones, a lo que le pregunté: “¿Entonces qué hiciste?”. “Pues después de que la obra quedó lista, completa y maquetada como un proyecto editorial, no tuve de otra más que ir a la comunidad donde había trabajado. Mi conciencia me decía que debía ir ahí y dejar que la gente me ayudara a tomar la decisión, contándole por un lado mis deseos y expectativas, pero por otro lado consultando sobre sus intereses relacionados con la obra y con las implicaciones que la publicación tendría una vez impresa”.

Con sumo interés por conocer lo que había sucedido, me comentó que la aventura fue increíble al llegar a la comunidad. Cedo estas líneas a sus palabras:

Se reunieron los miembros jefes de familia a escucharme en medio de la fogata del patio principal del gran jefe y comencé mi charla a la par que se pasaban tabaco y una resina chiclosa para entretener la escucha atenta. Las conversaciones fueron muy interesantes, sobre todo cuando se trató el tema de la autenticidad del escrito y su propiedad. Entre los viejos comenzaron a hablar en su idioma, el cual me había esmerado en mi trabajo de campo por entender medianamente, sin embargo los términos y las glosas utilizados en este momento eran bastante distintos a los que había aprendido, como si se tratara de un modo de comunicación distinto para ocasiones muy especiales.

Al final, el viejo Vigú miró al resto del pueblo, que en ese momento se trataba de tres adultos muy alcoholizados, dos perros dormidos y un antropólogo en total expectativa. Vigú, con sus palabras claras y solemnes, mencionó que el escrito podía publicarse porque al final de cuentas era una versión externa del grupo, que no contenía elementos significantes o trascendentales de la cultura, que no contenía las esencias ni las almas de la gente y que por lo tanto no representaba la verdad.

Aquel colega mío realmente era un gran orador y cuando contaba esta historia hacía una puesta en escena, con gestos y movimientos de todo su lánguido cuerpo, subiendo y bajando el volumen de la voz, al mismo tiempo que agregaba pausas y silencios a su relato. Y continuó:

Cuando estaba escuchando a aquel viejo, mis ojos se llenaron de incredulidad pues, según yo, como antropólogo, había estado en los momentos más especiales e importantes de la cultura, había analizado los sistemas simbólicos jerárquicos de su organización social y había entendido los códigos invisibles y los silencios propios del sistema ritual y de parentesco. Al enterarme de que mi obra no mostraba lo que ellos consideraban auténtico, significativo y valioso, en vez de generar un alivio anímico, me dejó una desazón académico en cuanto a su posible rigurosidad. Y Vigú siguió adelante sobre la propiedad del contenido del libro e indicó que el conocimiento era producido en la comunidad y por lo tanto su propiedad era de la comunidad.

En ese momento intervinieron otros ancianos aludiendo a que la propiedad del conocimiento era de la comunidad, pero quien logra atraparlo en letras para convertirlo en libro es el antropólogo. Entre estas dos opiniones había varios matices, unos decían que a pesar de que el conocimiento se había producido en la comunidad, la comunidad misma no era dueña de esos saberes, más bien eran depositarios de un conjunto de conocimientos, prácticas y sueños ancestrales de los cuales sus dueños no estaban en el mundo de los humanos. Otros argumentaban sobre la territorialidad de la propiedad, diciendo que si bien era un conocimiento del cual la comunidad era portadora y heredera, no era la única comunidad en la selva que tenía estos conocimientos. Uno de ellos mencionó dos poblaciones distintas así como otros grupos étnicos y al final dijo: si consideramos que el conocimiento es nuestro, luego vamos a tener problemas con los vecinos.

Las conversaciones duraron días enteros, ya que no era el único tema que se resolvía en las charlas de fogata. Además de él siguieron sumándose los otros tantos tópicos considerados más importantes, como los rituales de petición de lluvia, la llegada de una plaga extraña y los distintos proyectos que las instituciones gubernamentales querían implementar en la zona. En ese momento, le pregunté “¿Y en qué terminó todo?” y sus palabras fueron las siguientes:

Esto no ha terminado. La conversación sigue dándose en la comunidad y el acuerdo antes de regresarme fue que viera el mejor destino de ese libro, puesto que yo como partícipe y conocedor de su cultura, del sufrimiento del colectivo, tendría la mejor idea para salvaguardar los tesoros del grupo. Cuando llegué a la editorial universitaria en cuestión, me comentaron que habían firmado un convenio de coedición con una editorial comercial. Lo sometí a evaluación y ahora está por lanzarse cuatro años después de haber salido de aquel infinito lugar.

A veces pareciera que publicar en libros el conocimiento generado por los antropólogos es una tarea fácil y rápida. Como lo he mencionado con anterioridad, esta tarea es lenta, ardua y tiene muchos sentimientos y dolores en medio. Sin embargo, aún no conozco a un solo antropólogo o antropóloga que no quiera ver su nombre en esas pastas de hermosas editoriales y de ese olor a tinta impresa es despiadadamente adictivo. Ahora bien, debo decir también que hoy ese placer que se disfrutaba lento como el pasear de una tortuga por las Islas Galápagos, se ha convertido en un enorme disgusto frente a los tiempos voraces en los que se inscriben los méritos de la academia en la sociedad global.

A lo largo del siglo pasado, los antropólogos tenían perfectamente entendido lo que debía suceder para que sus investigaciones llegaran a libros. En un primer momento, la planeación y discusión *a priori* de una larga batalla contra la bibliografía existente respecto al tema, el lugar, la teoría y la metodología para las encomiendas del trabajo de campo. Después de ello y, siempre bajo la autorización de un mentor con olor a tabaco oscuro, se comenzaban los prolegómenos para el viaje, la planeación infinita del tránsito a una sociedad de la que no se sabía cuándo se iba a

regresar y, de facto, se debía observar en la sensualidad de cada uno de sus detalles.

Listos el viaje, el pasaporte y la infinita lista de pertrechos, la realización de un *fieldwork*, *travail de terrain* o trabajo de campo era inminente. De ahí, localizar a los interlocutores indispensables, aprender las bases lingüísticas de la comunicación y comenzar un enorme recorrido por los posibles temas a ilustrar sobre la estructura y la función de la comunidad. Posteriormente, después de meses y quizá años, seguía la sistematización y la elaboración de un mecanoescrito que reuniera aquellas aportaciones *in situ*, construidas al calor de la carencia y sometidas a la reflexión templada de la soledad del escritorio. Después, someterlo a muchas manos, ojos, opiniones y modos de pensar.

Publicar libros¹¹⁸ en la segunda mitad del siglo pasado suponía un proceso contado en años, lustros o décadas. Sin em-

118 En este apartado hablo únicamente de la publicación de libros como el fetiche privilegiado del antropólogo, del oscuro objeto del deseo que se materializa en vastas y enormes bibliotecas. En todos los tiempos y en todas las latitudes, los antropólogos fundamentan su identidad en objetos sagrados. Los libros –especialmente las primeras ediciones en las lenguas originales en las que fueron escritas– constituyen piezas de carácter cuasisagrado en el templo bibliográfico. Los libreros tienen que estar diseñados con múltiples niveles, especialmente de piso a techo, donde los únicos objetos, además de libros y revistas, suelen ser fetiches etnográficos recogidos y coleccionados a la sazón del trabajo de campo. Los muebles permitidos en todos los tiempos son una mesa de trabajo, especialmente de una madera firme, fresca y duradera, y una silla amoldada por el cuerpo del ejecutante a lo largo de miles de horas de estancia voluntaria. Como se habrá dado cuenta, lector, los libros y, especialmente los libros académicos, encierran un halo de placer y sufrimiento, cautiverio y libertad, al tiempo que uno adora leerlos y ansía escribirlos. Mi oda bibliográfica se extingue, al mismo tiempo que uno de los espacios donde los trabajos de los antropólogos también ven la luz es a través de la publicación en revistas académicas; en éstas sucede la prolija discusión endogámica de conceptos, métodos y teoría que a lo largo del tiempo nos abandonan y acompañan. Las revistas y los modos de participar en ellas son similares a los requisitos para publicar un libro, sin embargo, la diferencia trascendental radica en la extensión del material, ya que un libro puede gozar de su total desapego por la cuenta regresiva de las cuartillas escritas, mientras que desde el inicio un artículo para una revista tiene la cuenta regresiva apuntando contra o a favor del escritor. No abundaré más sobre las revistas impresas, ya que más adelante dedicaré una breve etnografía sobre las revistas digitales.

bargo, el ritmo en la academia de aquel entonces era suficiente y acorde a las necesidades de la producción de investigaciones profundas y bien estructuradas. Aquel que arrancaba el viaje por la escritura, comprendía que se trataba de escribir obras relevantes que evidenciaran las estructuras profundas de los símbolos y los mitos para la comprensión del humano y su cultura. No obstante, el ritmo de la academia comenzó a aumentar y esta aceleración generó nuevos dilemas, modificando las reglas de un juego a merced de un tiempo finito con metas asociadas a productos y fechas definidas.

De esta forma, los modos de organizar la redacción antropológica se complejizaron o simplificaron,¹¹⁹ a partir de líneas de ensamblaje de datos de campo con corpus teóricos, en el mejor de los casos. En el peor y más desafortunado no era ni una cosa ni otra, publicándose así a lo largo del mundo trabajos monográficos infinitos sin sustancia ni fondo, resultando en etnografías autobiográficas sobre la complejidad del encuentro cultural o trabajos de teoría comparada donde el principal motor era el ajuste de cuentas entre las academias de antropología.

Como habremos de imaginar, el virtuosismo de la aceleración de la producción académica se convirtió en un vicio sobre el proceso de investigación y sus posibles resultados. La lógica de la acumulación de unos frente a la extracción de otros, se convirtió en leña seca para la hoguera de las vanidades de centros de investigación y formación académica. Empero, la industria

119 Dentro de este modo de organizar la redacción, reaparecieron las viejas estructuras jerárquicas del conocimiento. Los nobles estudiantes realizarían el trabajo de campo con sus distintas ventajas y desventajas y el consagrado investigador, al tiempo de hacer la noble tarea de formar a sus estudiantes, se convertiría en una sanguijuela etnográfica, siempre alerta por tener datos frescos y nuevos para su posible comparación o análisis. Posterior al trabajo de análisis y redacción, el investigador tendría que dedicarse de tiempo completo a la gestión de su proyecto editorial, visitando oficinas de encargados editoriales, de jefes de publicaciones y de comités académicos. Ellos funcionan siempre con intereses particulares y ritmos de tiempo totalmente contradictorios a los intereses de la producción científica individual. Ahora bien, el papel del antropólogo, además de hacer trabajo de campo, análisis de los datos, redacción de textos y preparación de manuscritos, era el de salir a la calle y someter sus estudios al ojo quisquilloso de un editor, para recibir el tan anhelado sí.

editorial, una que nada tiene que ver con la antropología o la etnografía, se impuso como el modo único de convertir los sueños editoriales en realidad publicada. Y, como sabemos de sobra, el dominio de la imprenta y el papel tuvo grandes transformaciones en la era de la información, asunto bien narrado por Manuel Castells, lo que implicó que en el mundo de la publicación antropológica se evidenciara la proliferación de revistas digitales.

Desde los primeros años del tercer milenio, una gran cantidad de editoriales, tanto académicas como comerciales, dieron el salto a la industria de la información electrónica. Poco a poco se observó en la industria editorial la tendencia a la simultaneidad: tener por un lado la impresión de libros y revistas y, por otro, abrir un frente en el mundo de lo virtual. El resultado fue tan representativo en internet, que comenzó una génesis incalculable de revistas electrónicas, muchas de ellas no habiendo pasado por la historia del papel. La transición que esto generó en el mundo académico fue notable.

Con este cambio, el conocimiento producido por las academias del mundo podría ser accesible, lo que se configuró como el momento de la globalización de la escritura antropológica, porque no solamente generaba el conocimiento y su difusión desde los medios locales, sino que ahora se abría a la posibilidad de crearlos en medios globales. En pocas palabras, esto quiere decir que se podían publicar artículos de investigación en contextos editoriales distintos de donde se realizaron las pesquisas.

Esta modalidad se convirtió en una antropología glocal y planetaria. Una que si bien tiene sus herencias e identidades históricas arraigadas, también convive con conocimiento que se produce en talla global. Tal situación es interesante puesto que, en el periodo comprendido entre los años setenta y noventa del siglo pasado, en la bibliografía¹²⁰ de los textos que se

120 En el texto publicado en la década de los noventa, *El lado oscuro de la descripción densa*, Carlos Reynoso apuntaba de manera crítica a los excesos que podrían cometer los antropólogos abrazados por la corriente posmoderna. Decía que el final incandescente de estos trabajos serían los estudios culturales, que tenían como autores (ingredientes) principales a Geertz, Augé y compañía hablando del público, la cultura, el consumo, la televisión, del antropólogo o del significado. Cuando esta crítica salió a la luz, muchos se sorprendieron, molestaron y burlaron. Sin embargo, Reynoso estaba narrando una nueva etapa en la edad de la antropología, donde las tradiciones locales encontraban cobijo en publicaciones coloniales y también (de) coloniales.

producían por la antropología aparecían de modo inevitable los nombres de las revistas de las academias nacionales. Sin embargo, se ponía especial énfasis en utilizar textos publicados en aquellas que se imprimían principalmente en Inglaterra, Francia y Estados Unidos de Norteamérica.¹²¹ Hoy en día, además de esas viejas e históricas revistas,¹²² cabalgan muchas otras que no están hechas para imprimirse y lo que se mira entre sus articulistas es la apertura de antropologías nacionales a antropologías de bibliografías planetarias.

En la actualidad, la publicación en revistas electrónicas es una de las principales batallas por las que un antropólogo tiene que vivir para ser leído y difundido. Y digo “batallas” no sólo en el sentido largo y doloroso de la escaramuza, sino también por los duelos a muerte que existen entre los tiempos de los revisores y consejos editoriales contra los cándidos autores. Podríamos pensar que la proliferación de opciones para publicar en revistas supondría un dinamismo en cuanto al tiempo de respuesta en los que se puede lograr una publicación. Sin embargo, esto sigue siendo una caja de Pandora donde el tiempo se relativiza en días, meses y años; un laberinto oscuro y tormentoso antes de ver la luz en la penumbra.

121 En un país como México, la escritura de textos científicos siempre ha estado alimentada por distintos nutrientes académicos. Pensando metafóricamente en el plato del buen comer, la forma como se estructuraban las fuentes bibliográficas era: 1) autores extranjeros, especialmente norteamericanos, ingleses y franceses: muchos; 2) autores nacionales relacionados con antecedentes históricos o etnográficos: suficientes y combinados; 3) alcances teóricos resultados de un análisis vigoroso de los componentes etnográficos: pocos. Como el lector puede imaginar, esta generalización tiene sus honrosas excepciones, mismas que no vamos a colocar de manera detallada en este espacio, puesto que las notas a pie de página desbordarían la presente. Sin embargo, aquellos que han logrado desde sus academias nacionales una distinta administración de sus fuentes, siéntanse reconocidos y honrados en este momento.

122 Varias de estas revistas internacionales emergieron de colegios de especialistas en nuestra disciplina, tales como American Anthropologist de la Asociación Americana de Antropología, la Asociación Británica de Antropología Social y *L'Année Sociologique*. En el resto de los países donde se practicaba la antropología también sucedió lo mismo en la creación de agrupaciones profesionales de antropología.

Recuerdo a una querida profesora en una de sus célebres cátedras sobre estructuralismo francés. Ella decía que una de las más grandes tristezas que atesoraba en su carrera profesional, fue aquella relacionada con el envío de un artículo a una revista de prestigio internacional. En aquellos tiempos, cuenta, la antropología tenía pocas revistas y éstas eran muy quisquillosas en recibir y revisar artículos para su selección. Decía: “La primera vez que lo hice fue con la ingenuidad de una joven que quiere mostrar lo que hace, su manejo de la teoría, su trabajo de campo, sus reflexiones vinculadas con el tema. Sin embargo, antes los claustros de las academias eran muy cerrados y querer publicar en revistas con comités editoriales consolidados y endogámicos era una prueba que sólo pocos podían lograr”. Continuó con su relato, al tiempo que limpiaba con un pañuelo de color inmaculadamente blanco sus lentes bifocales de pasta, argumentando que se sentía preparada, que había trabajado bastante su texto, hasta llegar a madurarlo en un estilo narrativo “luminoso” y con un aparato crítico sobresaliente, con un caso de estudio paradigmático. Todo ello sirvió para hacer florecer su confianza y mandar aquel escrito. Nos contó también que poco a poco fue pasando el tiempo. Las semanas y los meses se fueron caminando en el “día a día”, hasta que al fin llegó el aviso con el dictamen de su escrito. Ese día miró desde la pantalla de su computadora el correo firmado por la revista, por lo que un nerviosismo efervescente comenzó a convulsionar en sudor cada poro de su cuerpo, puso el cerrojo a su cubículo, abrió el correo y leyó la respuesta:

Estimado Investigador(a):

Le comunicamos que su artículo ha pasado la primera evaluación de nuestra revista, por lo que, siguiendo el procedimiento establecido, fue remitido a evaluación por pares mediante sistema de doble ciego. Los resultados de dicha evaluación califican a su texto como insuficiente de ser publicado. En adjunto expresamos los contenidos que detallan dicha resolución.

Mi profesora nos contaba, con los lentes ya puestos, cómo la emoción fue decantándose en coraje y odio contra el mundo editorial. Los comentarios contenidos en el dictamen, según sus propias palabras, daban a entender el desconocimiento de los árbitros sobre el tema, la teoría y los casos de estudio. Ella decía,

con los labios llenos de cenizas por el enojo: “mientras leía esas críticas terribles y perniciosas, mis ojos se llenaban de lágrimas y mis manos de coraje, a tal grado que en los últimos comentarios golpeaba el teclado y la computadora con toda la intensidad de que me respondieran por qué me pasaba eso a mí”.

Creo que la situación narrada no nos es ajena a quienes nos dedicamos a escribir antropología en revistas académicas virtuales. Muchas veces gritamos, aullamos y mordemos de coraje al ver nuestros textos naufragar en el tsunami de los pares ciegos. Hemos visto hundirse entre el pantano académico trabajos a nuestro gusto iluminados o, en el mejor de los casos, tener pocos días para salvarlo del infeliz destino y dedicarse a realizar “en cuerpo y alma” las tan mentadas y socorridas correcciones.

Cuando uno está dentro de los muchos lados de donde se hace la escritura antropológica, es divertido ver el sufrimiento de unos reflejado en la crisis de todos nosotros. Un comité editorial es un grupo de académicos amantes de su trabajo, que viven bajo la consigna de realizar, en tiempo y forma, una curaduría ejemplar de una serie de artículos y números dentro de una revista académica. Desde luego, es una tarea titánica, una odisea donde no hay brújula ni buenos presagios en el avance y que, además de todo, debe realizarse con el mayor número de evidencias objetivas y con el mejor de los ánimos para revisar un variopinto de antropólogos escritores.

Los comités editoriales se reúnen periódicamente y generan líneas de base en la selección de textos. Sus caminos recurrentes provienen de criterios temáticos, de “expertos”, de los nombres de los centros de investigación de procedencia, del renombre u anonimato del autor o de las redes de investigación a las que están asociados. Después de que el comité editorial fija los mecanismos e intenciones temáticas de los números en publicación, siguen con la invitación a los jueces o árbitros externos;¹²³ no

123 Uno de los términos utilizados en el argot de los revisionistas editoriales es “pares ciegos”. La primera vez que escuché este término no pude comprender el sentido o la metáfora del significado. Pensé que buscar un par ciego tenía que ver –en un sentido metafórico– con encontrar a dos personas que tuvieran la misma perspectiva teórica, ya que estaba casi seguro de que no se trataba –en un sentido literal– de localizar a un par de académicos débiles visuales para revisar un escrito que estuviera redactado en un lenguaje estrictamente visual. Después comprendí que el pareado de

muchos especialistas quieren hacer esto de manera gratuita y pronta.

Después de la difícil búsqueda, se organizan los trabajos recibidos para comenzar su circulación entre los dictaminadores, a quienes se les fija un plazo y se les describe el procedimiento para realizar su actividad. Dentro de este procedimiento se les explica lo importante que es la actividad y lo indispensables que son para el proceso. Asimismo se envía un formato infinito que debe ser desarrollado por el dictaminador, para así llegar a una última etapa del dictamen, la cual tiene tres opciones: 1) “aceptado sin cambios”, que es la frase con la que todo investigador sueña,¹²⁴ aspira y anhela; 2) “aceptado con condicionamiento a cambios sugeridos”, que es la que más de la mitad de autores recibe; y, la última, que es la más cruel y despiadada de todas: “rechazado sin opción a cambios”.

Decía mi profesora: “Esos malditos evaluadores cómo son capaces de juzgar a la gente sin conocerla. Por eso se llaman pares ciegos, porque no ven el brillo del trabajo ajeno; son los nuevos ejecutores del patíbulo de la academia”. Al final del drama, mi profesora cerró la historia con la siguiente pregunta: “¿Sabían qué hice con el dictamen de mi primer artículo rechazado? Lo guardé con mucho coraje y cariño para enseñarme que las cosas no sólo se deben hacer bien para uno, sino perfectas para todos”.

Lo que hoy nos queda claro es que para leer las antropologías no hay que dejar de escribirlas, yendo muchas veces más allá de las editoriales y revistas, sin olvidar escribir para los colaboradores y poblaciones locales siempre estarán interesadas en lo que la antropología produce.

Uno de los temas que no puedo dejar de mencionar es que en la actualidad la antropología ha cambiado de formatos y modos de escritura, se han multiplicado sus productores y sus confi-

ciegos sirve para definir una condición de horizontalidad entre autor y revisor.

124 No estoy exagerando: uno de mis más queridos colegas me platicó que en un sueño recibía una avalancha de cartas de dictaminación con la frase “aceptado sin cambios”. Sus amigos antropólogos comentábamos que era un presagio; sus familiares decían que era reflejo de su frustración. Todos estuvimos de acuerdo en que estaba muy obsesionado con la publicación de su trabajo.

nes, encontrando en los recursos digitales formas indispensables para el relato cultural. Hoy en día, hay maravillosa escritura de antropólogos y antropólogas 2.0 que ocupan los medios de comunicación global digital como las redes sociales para divulgar su antropología. La ciber escritura, los géneros narrativos virtuales y los nano ensayos ocupan en plataformas como Facebook, Twitter e Instagram nuevas y atractivas posibilidades.



CAPÍTULO 7

la pertinencia de la antropología en el mundo contemporáneo

A mediados de la segunda década del tercer milenio, con el mundo en frenético movimiento, la antropología se expande y contrae a la par de los disimulos de un mundo global y los desvelos de las culturas locales. Cuando Marvin Harris hablaba de *Cerdos, vacas, guerras y brujas* (1989), afirmaba que el contacto y los dilemas culturales de las identidades seguirían siendo un gran tema para el siguiente milenio. Hoy, la labor de la etnografía y el trabajo de la antropología deben realizar una nueva apuesta hacia la comprensión del emplaste cultural, al discernimiento detallado de las capas sociales sobrepuestas y a las modernidades yuxtapuestas que componen cada kilómetro cuadrado del planeta.

Cuando Lévi-Strauss llegó a la selva amazónica, se quedó fascinado por los relatos increíbles sobre la interpretación del mundo visible e invisible que tenían los habitantes de los exuberantes trópicos. Observó cómo los sistemas de parentesco que organizaban su vida estaban derivados de un árbol, del espíritu de un animal o del ancestro cocodrilo. No podía comprender “a bote pronto” la complejidad de un sistema clasificatorio que fuera más allá de su propia historia de parentesco. En esos lugares alejados de sus certezas, todos los antropólogos –no sólo aquellos de ese entonces– encontraron sus crisis más evidentes.

Sin embargo, el antropólogo no puede culparse a sí mismo por la pequeñez de su criterio, por la rigidez de sus interpretaciones o por lo purista que es al entender el develamiento de la intimidad de lo nuevo. Hacer hoy trabajo de campo en cualquier parte del planeta es un reto en un sentido doble. Por un lado im-

plica el desprendimiento de las inercias, tradiciones, sistemas normativos aprendidos y modos constitutivos propios de la cultura urbana a la cual se pertenece. Por el otro, deberá ser capaz de lidiar con la sorpresa de lo ya visto, entender la valía de lo construido en el trabajo de campo y, por lo tanto, despertar el interés hacia percibir lo propio de los otros, como un paisaje ajeno lleno de manifestaciones auténticas y hasta familiares.

¿Cómo ver en los “otros” los elementos diferentes a “nosotros”? Ésta ha sido la pregunta y la misión de la antropología durante más de un siglo, donde el papel del método y la teoría se transformaron a la par de una realidad política, económica y académica cambiante. Por eso, responder a esa pregunta se convierte en un enigma cada vez más complejo, en un mundo donde los compendios culturales masivos son comunes y conforman de manera estructural nuevas tradiciones. ¿Cuál es el papel que tienen los conocimientos masivos globales en las tradiciones intelectuales locales? ¿Cómo se realizan estas transiciones de la otredad cultural a la mismidad académica? Todos estos son cuestionamientos validados que se atraviesan por los ojos del voyerismo cultural en el que se recarga la antropología. Para dar algunas respuestas a estas consideraciones al mero estilo antropológico, pongo bajo su criterio unas pequeñas postales etnográficas procedentes del trabajo de campo entre los pueblos ancestrales del semidesierto queretano.

Después de andar varios días entre los cerros olvidados de caminos peregrinos, en un ritual de petición de lluvia donde los jefes masculinos de los sistemas de parentesco agnaticios acuden hasta un punto que consideran sagrado, llegamos al cerro de El Frontón, elevado a más de 2,850 msnm. El ascenso comienza desde la comunidad semidesértica de San Pablo, localizada a 1,200 msnm. Desde que la caminata inicia, todos los andantes sabemos que no nos detendremos durante las siguientes doce horas, bajo un calor de 39 grados centígrados que, mezclados con las ráfagas ardientes de viento, se sienten en el rostro como fumarolas de un volcán.

La subida al cerro se hace acompañados de una gran cruz milagrosa que tiene un peso aproximado de cincuenta kilogramos y una altura de 1.40 metros. La tradición oral tiene como mito de origen que en medio de la nada, alejados de todo punto conocido y de cualquier tipo de caserío, un par de arrieros se encontra-

ban trabajando en lo más profundo de la serranía. Habían guiado a ese lugar a un rebaño de animales para que probaran los tiernos y anhelados brotes de plantas que surgen al iniciar la primavera. El asunto que se relata es que los arrieros perdieron de vista a sus animales, por lo que su desesperación por encontrarlos fue tanta, que ambos campesinos se extraviaron y se fueron adentrando cada vez más y más hasta llegar a terrenos nunca antes explorados.

De pronto se dieron cuenta de que estaban en medio de la inmensidad de la naturaleza sin posibilidades de regreso. En esos instantes, donde la cordura comienza a abandonar el cuerpo, escucharon a lo lejos una voz, una voz masculina que gritaba: “vengan, vengan, aquí estoy”. En medio del silencio los dos hombres comenzaron a buscar al causante de aquella esperanza, sin encontrar a nadie por ningún lugar. La desesperación y frustración fue del mismo tamaño que la esperanza construida. Fue en el momento más oscuro de su impotencia que nuevamente apareció la voz iluminándolo todo.

Los dos arrieros miraron por todos lados y escucharon que las palabras surgían debajo de una piedra, de donde un rostro masculino se dejó ver, grabado en una pieza de barro, y les dijo: “No teman, están en mi casa, es aquí donde vivo. Soy el Divino Salvador, y aquí vivo muy solo. Si prometen venir a visitarme y traer a sus hermanos, yo les daré la lluvia para sus siembras y les enseñaré el camino a casa”. Desde ese momento aquel relato quedó grabado en la memoria mítica del lugar, tal como lo señala Lévi-Strauss al hablar del papel prescriptivo y prohibitivo de comportamientos humanos.

Desprendiéndose como un mandato, el mito de origen del Divino ha sido la manera en la que se justifica la ruta peregrina, así como las paradas que se realizan en el itinerario y los distintos rituales ancestrales que se celebran en los momentos más especiales del proceso. En medio de esta caminata, que podríamos sugerirla como preferentemente masculina y juvenil, los devotos suben con la cruz a cuevas y van experimentado en carne propia la teoría de Victor Turner, los ritos de paso de Van Gennep y la teoría de lo sagrado y lo profano de Mircea Eliade.

Las palabras detalladas de estos pensadores las entendí después de haber terminado la peregrinación y comenzar con el *juego profundo* del que habla Geertz. Sin embargo, en la subida a esos cerros interminables con suelos yermos y ardientes, me

iba preguntando tantas cosas sobre lo que yo estaba haciendo en aquel lugar, al mismo tiempo que cuestionaba sobre los elementos simbólicos que animan a la gente para realizar dichas travesías, sacrificios, ejercicios comunitarios o como quieran llamarlos.

A mi lado iba don Andrés, viejo rezandero de más de ochenta años, con un paso veloz y descalzo que mantenía el ritmo de la marcha a partir de cantos y oraciones dirigidas a los dioses y ancestros, ofreciendo cada paso de nuestro sacrificio. Como todo especialista del ritual, después de ver mis precarias capacidades espirituales y endeble posibilidades físicas para hacer el recorrido, don Andrés decidió adoptarme como una suerte de aprendiz a quien debía explicarle el origen de cada uno de sus pasos. Aquel viejo era incansable: al mismo tiempo que llevaba el rezo entre sus labios, versaba las explicaciones sobre las que descansaba la tradición. En comentarios al margen durante la realización del *performance* ritual, daba su teoría antropológica sobre el sentido y el significado de cada acto, hablaba de la cosmogonía universal y, sobre todo, de la memoria de sus ancestros.

El andar por los cerros semidesérticos eran la manera de expiar mis culpas de ateo “urbanícola” y de etnógrafo recién comenzado a curtir. Mientras tropezaba y me sentía morir en cada una de las cuestas, don Andrés iba con el sudor refrescando su árido cuerpo. Cuando se ocupaba de otros peregrinos, no dejaba de mandarme a realizar algunas entrevistas con otros especialistas rituales, tomar fotos a los paisajes sagrados, sacar la libreta para apuntar las historias de los milagros y un sinnúmero de tareas al estilo del método científico de la antropología. Entonces, me imaginaba a don Andrés como aquel interlocutor de Malinowski, Pritchard o Turner, al mismo tiempo que me lo suponía como un director de investigación; un maestro de maestros como Haddon o Seligman, Radcliffe-Brown o Ángel Palerm. Espero que entienda el estimado lector mis asociaciones y comparaciones, propias del calor y del agotamiento.

Mi cuerpo poco a poco se fue cansando, el sudor iba secándome la piel de manera intensa y, cuando sentí que no podía dar ningún paso más faltando tres kilómetros para la subida final, don Andrés dijo con voz alta y vigorosa: “En este punto, según la

tradición,¹²⁵ los que vienen por primera vez tienen que llevar la cruz entre sus brazos”. Las palabras sabias y serias de aquel viejo se clavaron como hierros ardientes en mis huesos molidos. Sin embargo, los otros novatos comenzaron a hacer una fila con toda la felicidad y la alegría de quien está buscando una oportunidad para ser feliz y la encuentra.

Al tiempo que los nuevos comenzaron con gusto y fuerza su ritual de iniciación, en mi cabeza aparecieron cientos de referencias sobre aquel ritual. Los varios testimonios que escuché transitaban entre la alegría y la desdicha, con muchas historias de maldiciones para las personas, familias y comunidades enteras si la cruz sagrada caía al suelo. De pronto, una de las historias que a mi mente llegó fue la que me contó don Maximino Ángeles, viejo de más de cincuenta años de peregrino, quien recordaba que cuando subió por primera vez se negó a cargar al Divino porque estaba lastimado de un pie y le dio mucho miedo que se le cayera la imagen. La simple negación a cargar la cruz se convirtió en la principal justificación para entender que los animales de su familia se comenzaron a enfermar, sus plantas a secar y sus familiares a padecer múltiples agravios físicos y espirituales.

Después de recordar esos males culturales, brotaron mis preocupaciones como flores en el campo recién mojado. Me quedaba claro que en las enseñanzas de Viveiros de Castro, Philippe Descola o Edmund Leach, no hablaban sobre esta parte del quehacer antropológico, la perspectiva del investigador y su papel dentro del juego ritual en trabajo de campo. Todos esos pensamientos me asaltaron al descubierto y mi voluntad petrificada era la antinomia de la voluntad del resto de los cargadores, quienes con una sonrisa de éxtasis en sus rostros colocaban la cruz en sus brazos y comenzaban su paso. Cada vez que el turno cambiaba entre los nuevos, intentaba invisibilizarme o camuflarme detrás de las piedras o convertir en escudo y espada, mi lápiz y libreta.

125 Cuando dijo “según la tradición”, de manera directa volteó a ver a su joven etnógrafo, a quien con mirada inquisidora apuntó hacia su libreta que estaba guardada en la bolsa del pantalón, indicando de manera inevitable que era momento de tomar nota. A don Andrés no le gustaba mucho la idea de que durante la peregrinación guardara la libreta y el lápiz. Me decía: “es como si el rezandero guardara la imagen, el santo es el que nos da identidad. No guarde el cuaderno porque nadie sabe entonces qué hace aquí una persona como usted”.

Mientras tanto, mis sentimientos y estados de ánimo evolucionaban en cada turno, a veces avergonzado y otras tantas preguntándome cómo podría salir de ahí con la mínima pena, y con la mínima gloria. La fila de los noveles comenzó a hacerse pequeña, y el sentimiento de alegría y gozo que experimentaban los cargadores era directamente proporcional al tamaño de mi pregunta “¿qué hago aquí?”. Mi papel como antropólogo comenzó a desdibujarse, sentía que las miradas en cada turno que pasaba hacían radiografías de mis creencias, cuestionaban mi espiritualidad y juzgaban la calidad de mi alma antropológica. Recordaba además las obras de Crapanzano, Dwyer y Rabinow. De este último caían una a una las letras al contar la desgracia acaecida a esposa Marilyn en el trabajo de campo, quien perdió la vida en un accidente justo acompañando al antropólogo en su labor etnográfica.

El miedo crecía, al igual que la deuda moral que sentía a causa del escrutinio silencioso de todos. En cada uno de los pasos aumentaba la emoción de los otros junto con mi desdicha. Entonces, ineludiblemente, al tiempo que un joven de aproximadamente diecinueve años, descalzo y con la piel curtida por el sol, pedía el cambio de cargador, me decidí ir adelante y tomar la cruz. Del modo más solemne, lleno de miedo silencioso, hice un ademán al rezandero para que me diera mi turno. Al ver aquello, don Andrés sonrió como si supiera que ese gesto impregnaría mi magullado cuerpo de fuerza. Su mirada fue tan profunda, que no me percaté del momento en que me pasaron la majestuosa montura y me colocaron aquella cruz. El tiempo se hizo breve, sentí en ese instante todo lo que sucedía a lo largo de la columna humana, a punto de llegar al cerro, los pasos volaban, el aliento me abrazaba y el cerro se detenía para mirarme. Los olores de humos sagrados coronaron en forma de cruz mi cabeza y la música sacra comenzó a tundir tambores indicando el comienzo de mi reto.

Subí con la cruz y miré lo alto que estábamos: a mi alrededor sólo había piedras y un camino que serpenteaba por sí solo. Debo confesar que mis pensamientos estaban totalmente fundidos a mi cuerpo para no caerme. Al igual que Capranzano relataba sus estampas de Marruecos, en mi mente sólo desfiló un sinnúmero de postales que pasaba cuadro por cuadro dentro de mi cabeza. En ese momento pensaba en las fotografías de Boas realizando su trabajo de campo, las de Lévi-Strauss y Malinows-

ki, imágenes con las que se demostraba la importancia de la experiencia etnográfica en la antropología. Todas ellas se abrían camino mientras mis zapatos buscaban en cada centímetro hacer un paso firme.

De pronto, entre mis pensamientos profundos, se fue iluminando el regreso. Don Andrés sacó entre su viejo morral peregrino un teléfono móvil que tomó con toda seguridad y, cual buen etnógrafo paparazzi, siguió mis pasos tomando todas las fotos que consideró necesarias, hasta el momento en que dejé el turno a los dos últimos peregrinos. En el momento que le di la cruz a un joven, mi alegría se multiplicó de la misma manera en la que lo había visto con los otros. En ese instante regresé a Geertz, e inmediatamente recité para mí mismo el concepto de religión, que define, entre otras cosas, como un conjunto de símbolos y significados que generan estados anímicos trascendentales entre las colectividades.

Don Andrés siguió los pasos del nuevo mientras yo recuperaba el aliento, al tiempo que comenzaron a retumbar fuegos artificiales en el cielo, señal del comienzo del fin de nuestro destino. Con los pies llenos de ardor a causa de las inescrupulosas ampollas, llegamos a la cima del cerro, a la antiestructura de Turner, a la comunidad mítica e imaginaria descrita por Benedict Anderson. El éxtasis estaba presente en todos los congregados, las glorias y la música festiva estallaron al mismo tiempo. Las mujeres sacaban sus flores resguardadas celosamente a lo largo del camino y una bella melodía anunciaba el remanso del alma de un antropólogo en trabajo de campo.

Mis triturados pies ya no podían más, mis labios secos estaban tan ásperos como el mismo desierto que nos regalaba el cielo más incendiado justo al caer el sol. Cuando llegué hasta la cima busqué un pequeño espacio entre las casas y los campamentos acondicionados con plásticos y cobertores. Me sentí satisfecho de lograr mi primera hazaña etnográfica. Mi cara estaba dormida del éxtasis provocado por esa alegría, seguramente también sentida por todos aquellos que desde la antropología han santificado a Malinowski y compañía.

En un espacio junto a un árbol me recargué para dejar mi mochila, sentarme y respirar ese aire tan puro para tratar de ordenar mis pensamientos peregrinos. Esto fue algo que no pude comenzar hacer de inmediato, ya que en el primer momento que

bajé la guardia, quedé profundamente dormido. Debo de reconocer públicamente que no estoy seguro si caí en un sueño profundo o fue un desmayo, pero cuando volví a despertar estaban unos niños picándome los ojos con sus delgados dedos. Al ver que me movía, uno de ellos me dijo: “Mi abuelo está esperando, dice que se traiga la libreta y el lápiz. Venga pronto”.

Más por obligación que por deseo, tomé mi mochila y me dirigí adonde estaba don Andrés. Su rostro se miraba repleto en júbilo y tenía en cada mano montones de flores frescas imposibles de encontrar en aquel lugar: en la mano izquierda, un ramo de doce flores rojas; en la derecha, uno de doce flores blancas. Mi visión era la del ritual ndembu y la explicación de Turner para los colores sagrados de ese pueblo. Con su voz sabia, lenta y segura, comenzó a contarme del significado del color blanco y el color rojo, los universos sagrados y el papel de los ancestros para darle color a la vida.

Puedo decir que tuve un momento etnográfico y mi orgasmo antropológico estaba multiplicándose. Sentía cómo sus palabras llenaban de aliento mis expectativas “de campo”. Sabía que aquella decisión de haber estudiado antropología era la mejor que había tomado en mi vida y pensaba lo afortunado que era en encontrar como maestro a ese guardián de la tradición y baluarte de la resistencia identitaria de los pueblos indígenas. De pronto sentí la necesidad de sacar mi libreta de notas y mi lápiz. Don Andrés, con su sonrisa calmada y definitiva, me dijo: “No se preocupe, antropólogo, esto que le estoy diciendo no se termina aquí. Si quiere, cuando lleguemos al pueblo le enseño el libro de donde lo aprendí. Hace como cincuenta años vino un antropólogo y todo lo que le cuento ya viene ahí”.

Los antropólogos somos insignes buscadores de hilos negros. Pensamos que las hebras con las que se tejen las tramas de la cultura son invisibles a los ojos de otros, al grado de olvidar que hoy, en la gran mayoría de los lugares otrora culturalmente alejados, el antropólogo también forma parte del imaginario mítico local. De ahí que se cuenten sus ideas, se sofisticquen sus aventuras y se rememoren sus peculiaridades identitarias, propias de su cultura. ¿Qué pasaría con la pipa de Lévi-Strauss en la Amazonia? ¿Con el sombrero de Edmund Leach? ¿O con la tumba de la esposa de Paul Rabinow, lamentablemente fallcida durante la realización de trabajo de campo? Todos esos

objetos e hitos son los bloques con los que se edifican grandes historias, donde el antropólogo también es participante de las culturas locales de la tan llevada globalidad. Hoy, en América Latina, África y Australia, cuentan los pasos de los antropólogos y antropólogas por medio de los alimentos enlatados, las botas de campo, los lápices, los bolígrafos y las toneladas de papel destinadas al registro detallado, cuasiobsesivo y neurótico de esas culturas.

A veces, los antropólogos y antropólogas concebimos que muchas cosas ya están dichas y por lo tanto queremos ir más profundo y más lejos en este mundo finito, buscando los elementos esenciales de cualquier cultura, en los núcleos duros –diría el gran maestro López Austin– y en los corazones mismos del significado. Por eso es importante no juzgar con recelo el mundo conocido y debemos dejar de pensar que lo propio utilizado por lo diverso convierte a una cultura en ladina, contaminada y no original. Actualmente, en la masificación de la cultura planetaria por medio de la información digital, vivimos en una coyuntura que Marc Augé ha categorizado genialmente cuando se refiere al exceso de información y a la contracción de la realidad. Sobremodernidad le llama.

Tal como lo explica Augé en su obra, el reto que tiene la antropología dentro del trabajo en lo cotidiano es hacerse preguntas metodológicas que no trivialicen la banalidad, que no asuman las certezas de otros y que aprendamos a sorprendernos de lo que es propio, para que no sólo “exoticemos” lo que nos es ajeno. Aquel relato de don Andrés, en lo alto del cerro del Frontón, después de vivir a tope la densidad de la cultural, podría ser un hecho tan banal como anecdótico, algo que se cuenta entre los tragos con los amigos justo en las noches cálidas de congresos de antropología. Sin embargo, dicha historia también nos habla de las implicaciones que puede tener la antropología en un individuo, en una comunidad y en una región. Nos evidencia las formas en las cuales los conocimientos de tradiciones distintas se yuxtaponen y dialogan, dejando al *cosmos* local y a la dimensión *performativa* hacer sus elecciones. Los locales, y por qué no decirlo, los nativos de una región determinada, tienen una agencia y una intención específica en la selección de compendios culturales, así como en los procesos de transformación, traducción y traslado de los símbolos que los construyen.

Del mismo modo que el antropólogo llega con una intencionalidad al trabajo de campo, entre los portadores hay una expectativa en cuanto al uso de su cultura. Esta función va más allá de un mero dispositivo objetivo de comunicación, sino que también tiene un discurso de poder y de interrelación, a partir del cual se ordenan sus inconsistencias y diversidades internas, para generar estructuras morales frente a los demás. Las palabras y los libros de aquel antropólogo que llegó antes que yo, no se quedaron limitados al trabajo pragmático de su experiencia en campo. Sus palabras y momentos de compañía florecieron en el ánimo de sus interlocutores, que junto con él creyeron descifrar el enigma de su historia y su identidad, haciendo lo que toda cultura realiza en cada momento: reinventar sus tradiciones.

A mi parecer, la metodología de la enseñanza del trabajo de campo en la antropología es un espacio fértil para preguntas y experimentaciones. Hoy, frente a una realidad que en las últimas tres décadas ha cambiado de manera insospechada la diversidad cultural en su conjunto, necesitamos nuevamente reinventar nuestras teorías y metodologías, como en cada época se ha hecho. Como cuando la antropología británica luchaba contra la norteamericana, los posmodernos contra los clásicos y los estudios culturales versus los decolonialistas. ¿Quiénes de los que estamos subiendo a la cuarta década no recordamos los duelos apasionados de la revisión de los diarios de campo por parte de los posmodernos? ¿O la lucha implacable y valiente de Llobera (1990) o Reynoso (1990) en los años noventa contra Geertz?

Acorde con esta tradición caníbal¹²⁶ que sucede cada década, a inicios del tercer milenio, Jacorzynski¹²⁷ colocó el tema de

126 Pensando más en la definición de Ruth Benedict, que en la acepción popular de la palabra. Traigo a cuenta los estudios de Benedict respecto al canibalismo, porque ello le daría una mayor profundidad y textura a los antropólogos que viven de la crítica antropológica, y que a mi gusto son piezas indispensables en la antropología, ya que su gran tarea es poner el dedo en la llaga en cuanto a los puntos polémicos que tenemos del método o la teoría. En sus escritos relacionados con los pueblos de las islas de Vancouver o los maori de Nueva Zelanda, menciona que devoran a sus víctimas con un gran respeto a la jerarquía de las víctimas, más que con un afán sólo de exterminio. En ese sentido, todo crítico —especialmente en la antropología— esconde una admiración privada entre sus mordaces comentarios frente a sus otredades teóricas y metodológicas.

127 Véase Jacorzynski, Witold. 2004. Crepúsculo de los ídolos en la antropología social. México: CIESAS/Porrúa.

las características y los retos de la experiencia etnográfica de la sociedad contemporánea en la mesa de discusión, al tomar como medio del escrutinio nuevamente a los posmodernos. A la par de este trabajo aparecieron antropologías provenientes de las latitudes otrora llamadas del tercer mundo o subdesarrolladas, hoy encumbradas con el nombre de decolonialistas, “del sur” o las antropologías en plural, que siguiendo el ciclo de la florescencia y la senectud de las ideas, están construyendo desde sus ahora hegemonías temáticas y metodológicas las críticas hacia la ceguera y ausencias de tiempos pasados.

A finales de la primavera de este año, un grupo de estudiantes a punto de graduarse de sus estudios como antropólogos fueron a visitarme a mi oficina. Muy alegres y frescos, llegaron a proponerme algo que hasta el momento había evitado. Sin embargo, sabía que algún día iba a ocurrir y más porque me encontraba en un medio académico universitario. Sus sonrisas se llenaron de dientes y sus ojos se pusieron redondos como platos. Uno de ellos tomó la batuta con entusiasmo y me dijo: “Seguro que ya sabrá que este verano nos graduamos y queremos invitarlo a que haga el discurso para nuestra generación”. Mi mirada, ahora de platos redondos se tornó a la dimensión de planetas, al tiempo que traté de apretar la sonrisa estupefacta de sorpresa y dicha.

En una fracción de segundos comencé a sentirme observado por los noveles graduados. De nuevo, el antropólogo estaba siendo observado por el otro. De inmediato me repuse, agradeciendo el honor al ser escogido para dicho encargo, y para encontrar entre aquellos chicos alguna certeza sobre qué decir, pregunté: “¿Cómo de qué temas les gustaría que hablara en la ceremonia? ¿En un tono etnográfico? ¿Un discurso teórico? ¿Algo relacionado con la antropología en el mundo y sus avatares difusos en el país?”. Una chica inmediatamente espetó y dijo: “¿Cómo cree que de la antropología del mundo? Si nosotros somos la historia de la antropología local”. Su compañero de al lado recompuso y agregó de manera muy clara: “Pero si no pones nuestra antropología local en un contexto global, no pueden entenderse las discusiones ni los retos que estamos afrontando”.

Entonces, respondí: “¿Qué les parece si hablamos de la vida de un individuo que aprende a ser antropólogo?”. El entusiasmo colapsó entre sus rostros y su incertidumbre volcó toda su atención hacia mí. Fue una situación inquietante: ¡imagínese, usted, a un grupo de antropólogos quedarse callados! Esto es algo

que no le deseo a nadie en el mundo. Como un mero experimento, llamado en el teatro pausa dramática, dejé que el silencio nos consumiera, no quise romperlo ni con afirmaciones ni con preguntas. En un momento determinado escuché que la compañera audaz de la primera intervención dijo: “¡Ya sé de qué se trata! El discurso va a girar sobre las enseñanzas en trabajo de campo, tipo: *El antropólogo inocente*”. Sus compañeros asintieron la afirmación: “De eso tenemos mucho. Podríamos hablar de todas nuestras aventuras para entender la dieta local, o de cómo lidiar con visitar el baño en medio del bosque y la noche, o aquellas hazañas que atravesamos para bañarnos con una ración mínima de agua en centésimas de segundo”.

El ambiente de silencio se transformó en aullidos festivos y así cada quien iba enunciando sus odiseas de cómo enfrentaron el mundo desconocido desde sus compendios culturales. No paraban de reír ni de contar cómo le hicieron para lidiar con una jauría de perros, sus luchas contra ejércitos de hormigas rojas, los remedios contra las enfermedades espirituales y todo aquello vivencial que envuelve el trabajo de campo. Inevitablemente pensé en la introducción del libro de *Los nuer* de Evans-Pritchard, cuyos relatos son un exquisito drama donde el proceso de hacer etnografía es más preponderante que la obra en sí, aunque muchos colegas antropólogos opinen lo contrario.

Cuando las risas y las anécdotas se multiplicaron y se fragmentó la labor del trabajo de campo en una experiencia tan particular y única, decidí provocar a los estudiantes y les pregunté: “¿Y todas esas vivencias de qué le sirven a la antropología? ¿No se les hace un lujo tremendo reducir la antropología únicamente al plano anecdótico?”. Sus rostros se transformaron en segundos, sus semblantes cambiaron de inmediato y me lanzaron todos unas miradas profundas tratándome de decir silenciosamente: ¿qué estás diciendo?, ¿por qué todo tiene que ser teoría y conceptos? Manteniéndome fiel a mi estrategia, decidí enfrentar sus ojos penetrantes en modo silente, concentrándome en mirarlos y ser mirado. Mirando hacia adentro, jugando un poco al guiño de Geertz, nuestro silencio era significado de modos diferenciales, hasta que la incomodidad se volvió ponzoña y uno de los chicos dijo: “Estaría bien también hablar sobre lo que es la antropología hoy. Quizá hablar sobre las definiciones clásicas o históricas y llegar a nuestros días con algunas reflexiones sobre cómo estas

ideas han ido cambiando a lo largo del tiempo y de la sociedad, igual que el mismo trabajo de campo”.

La idea no me pareció nada mala. De hecho recordé que en sus obras todos nuestros clásicos antropólogos siempre han dado espacio para discutir la antropología, su misión y su método, su definición como campo del saber y sus diferencias con otras disciplinas. Recordé *Los argonautas del Pacífico occidental*, el manifiesto malinowskiano por excelencia, donde el ancestro antropológico escribe sobre el papel científico y objetivo de la ciencia, funciona para dar cuenta de “los imponderables de la vida real”. Mientras tanto, uno de los chicos dijo: “También estaría bueno narrar cómo la función de la antropología ha ido cambiando”. Entonces, les pregunté: “¿Y ahora cuál será su función?”. Ahora, justo cuando la antropología –al menos en nuestro país– se reduce a espacios de financiamiento académico y donde no hay gran interés por parte de los gobiernos para hacer estudios sobre la cultura, ya que cuando los tenemos, muchas veces provienen de fuentes internacionales que son curiosas y mercenarias de la diversidad humana.

“¿Imagínense obtener una beca económica por tres años de investigación en Melanesia, que sea suficiente para sobrevivir en esos lugares y además para vivir después de ellos? ¿O un buen presupuesto para rentar un camión o comprar unas reses en Nuerlandia?”. Todos nos reímos con amargura, sobre todo por la sensación de que hoy en día el papel de la antropología ha quedado alejado de fuentes de financiamiento que posibiliten estudios descriptivos, detallados y prolongados para conocer la diversidad cultural. Sin embargo –siempre tiene que existir un “sin embargo” entre un trago amargo para edulcorar los labios–, hoy tenemos una mayor diversidad de temas, contextos y misiones para abordarlos por medio de la antropología. Por ejemplo, hoy podemos hablar de culturas cotidianas, de cómo la diversidad cultural en las ciudades le da vida a las calles y a las plazas, de cómo las culturas históricas se trasminan por el asfalto, sobreviven y se configuran, y seguimos teniendo la posibilidad de ir lejos en un viaje sin retorno, que muchas veces ya no significa que pongamos un pie fuera de nuestra ciudad.

Entonces dije: “Al final, la antropología sigue siendo para los privilegiados, para aquellos que quieren encontrar respuestas”. Mi frase alteró la conversación y me preguntaron: “¿Cómo?

¿A qué se refiere con ello?”. Sin pensarlo, les dije que para mí la antropología era el lugar privilegiado que tiene el humano para conocer a profundidad sus detalles y trasfondos, descifrar los silencios de sus miradas o la efervescencia de sus actos rituales o manifestaciones públicas. Es la herramienta para comprender la intimidad y guardar en silencio sus secretos, al tiempo que se divulgan los hallazgos incomprensibles para otro tipo de admiradores de la diversidad cultural.

“¿Recuerdan eso que Malinowski y compañía definían como la anatomía de la cultura y la organización de la tribu? En nuestros días se ha convertido en una misión planetaria, envuelta en laberintos oblicuos de información y al mismo tiempo ansiosa de ser revisada con detalle y delicadeza”. Los alumnos sonrieron gustosos y dijeron: “Y no tenemos que olvidar que la antropología además de vivirse en la piel también se escribe. Ésa es la parte que nadie conoce o de la que nadie habla y es la más importante”. Quedé sorprendido de la reflexión, pues sabía que tarde o temprano llegaríamos al tema de la escritura. Ese asunto que es pesado, solitario, privado e íntimo; ese aspecto que está fuera de todos los reflectores y luminarias, y que nos lleva a los pliegues gregarios de esta actividad siempre social.

Aún recuerdo de manera muy vívida a una de mis antropólogas favoritas decir que uno de sus más grandes deseos de infancia era ser ermitaña, y al no conseguirlo porque siempre estaba rodeada del mundo, encontró en la antropología el perfecto refugio para regresar a sus anhelos de niñez. Decía que le encantaba la antropología por la multiplicidad de instantes que ofrece, momentos para entrar y salir de lo público y lo privado, en los cuales uno está rodeado de humanos y en otros únicamente acompañado de sus propios pensamientos. Ella era amante de los instantes que llamamos el diálogo interno, ese que se hace frente a los libros, junto a las letras y el papel, aquel que tiene que ver en acomodar y editar la información registrada, ponerse ropa cómoda y comprar provisiones suficientes para encerrarse y vivir la escritura en una cabaña mental.

Entonces recordé a Bourdieu, genial pensador y conversador parisino que consideraba que: “por mucho empeño y rigor que ponga el sociólogo en describir, siempre recaerá sobre él la

sospecha de prescribir o proscribir".¹²⁸ Difícil es para aquel interesado en los fenómenos humanos, decidir cómo hablar sobre la cultura del otro. Y es ardua la tarea porque es una gran responsabilidad que debe de ser llevada con disciplina y suficiencia. Disciplina en cuanto a la realización de un detallado trabajo de campo; suficiencia por una gran lectura de teoría y conceptos vinculados con la interpretación y descripción de los fenómenos culturales.

El antropólogo siempre tendrá que mostrar afán y esmero al expresarse de los otros, ya que sus afirmaciones y descripciones siempre serán miradas con el cristal de la denostación y el reproche. En los escritos, el autor se acerca al filo de la navaja de una realidad social que es incapaz de vivir y reconocer desde los laureles de la ciencia y, por lo tanto, deberá generar un esfuerzo digno y conciliador de los abismos que hay entre las distintas culturas que habitan nuestras sociedades. Sin embargo, los denostadores de nuestra disciplina siempre sacarán a relucir sus complejos a partir del origen colonialista de la antropología.

Sabemos que es difícil apearse de esas críticas tan espléndidas y fatuas que siempre sucederán por parte de los detractores del conocimiento académico. Una y otra vez hay que soportar la sórdida piedra que se lanza, cuando alguien está contra nuestra voz y se convierte en el ventrilocuo de los silenciados. No obstante, en la gran mayoría de las ocasiones la crítica misma cae en la tentación de convertirse en la voz perversa de los desposeídos, masificando el despojo ahora en nombre de los que ni siquiera se conocen de cerca y con detalle.¹²⁹

Malinowski afirmaba que el método científico de la antropología le concedía al ejecutante la posibilidad de hablar de distintas culturas desde la suya. Sin embargo, el compromiso vigoroso y demandante del etnógrafo es un trabajo con rigor científico de alguien que asume en la labor de campo una misión tras-

128 En *Lección sobre la lección* (2002), Pierre Bourdieu hace una estupenda reflexión a razón de una charla magistral que tiene que dictar a los noveles sociólogos de una universidad sobre el papel de la sociología y su función en la sociedad.

129 En su introducción a *Los nuer* (1977), Evans-Pritchard decía que la única diferencia entre el lector de una obra antropológica y el antropólogo que la ha realizado, es el simple hecho de que el antropólogo conoce a detalle la cultura que se atreve a describir.

cidental que vale la pena vivir. Y una vez que se ha aplicado con seriedad el método, que se ha sido estricto con las tácticas y las estrategias para la recogida de datos, comienza el ordenamiento serio de los infinitos reportes ahora vistos desde las categorías de análisis y conceptos. Ésta es la parte donde se hace la magia, como lo señala Geertz, donde se ponen en juego las expectativas del trabajo de campo con el áspero rigor de la teoría.

Mis pensamientos avanzaban a pasos agigantados al ver los rostros de los estudiantes moverse con tanto gusto y sigilo, mientras en mi cabeza daba vueltas esta discusión inconclusa que siempre dan ganas de destruir y exterminar, al mismo tiempo que revivir y reanimar. “La parte difícil es escribir, profe, pero yo tengo una buena forma para hacerlo”, dijo uno de mis estudiantes y volvía a regresar la mirada. Continuó: “Una buena forma es construir una cabaña, aislarse de la realidad y encerrarse en cuerpo y alma a escribir. Yo lo he hecho y cada vez que lo hago me funciona”. Al escuchar al joven recordaba esas largas y solitarias tardes acompañado de un puñado de libros y litros infinitos de café. Recordé también la maravillosa novela de *Kassel no invita a la lógica*,¹³⁰ donde el personaje principal narra cómo construye su cabaña física e intelectual para escribir sobre un tema que no tiene ni la menor idea de cómo empezar ni mucho menos cómo terminar.

“Creo que en el trabajo de escritorio es donde se forja el carácter del antropólogo”, concluyó mi estudiante. Yo estaba parcialmente de acuerdo con su afirmación, pues me parecía altamente pertinente comprender nuestra disciplina en al menos esos dos momentos. Les comenté que el acto de escribir se forja en momentos más privados, más introspectivos, más íntimos. Casi no hay fastuosidad porque uno sufre y goza en solitario, uno deja el mundo que lo rodea para enfrentarse al espejo del pasado, tratando de convertir esos reflejos en presente y lograr escribirlos pensando en que serán futuro. Los únicos testigos de este ritual anónimo serán los libros que estemos leyendo, los fantasmas teóricos que nos visitan, las incertidumbres metodológicas que

130 En la citada obra, Enrique Vila-Matas ofrece una gran disposición narrativa sobre todo en aquellos momentos en los que un autor necesita afrontar con suficiencia y prodigio el arte de describir lo infinito de la realidad desconocida.

nos asaltan. Es un proceso creativo delicado y cuidadoso. Es como enhebrar un enorme tejido para explicar en un solo momento la forma en la cual están confeccionados el mundo y sus culturas.

Los jóvenes volvieron sus miradas y me dijeron: “Sí, profe, de eso queremos que hable; que hable de la magia y los rituales de quienes hacemos antropología”. Todos terminamos en una sonora carcajada, dejaron la invitación en mis manos con la fecha y hora indicada y salieron de mi oficina llevando la alegría en sus pasos. A su salida me quedé pensativo y contento, ya que estaba orgulloso de mis alumnos al hacerme sentir feliz y satisfecho. Recordé los viejos tiempos cuando tenía su edad y me puse a pensar que cuando estaba a punto de graduarme, no ubicaba con mucha claridad las ideas que ellos tenían ya muy iluminadas. Creo que cuando me gradué de antropólogo, lo que importaba era salir a las calles y transformar el mundo, militar en el movimiento de resistencia antisistema y sembrar conciencia entre la gente. No había necesidad de pensar en otra cosa mientras tuviéramos la certeza de que la labor del antropólogo era transformar la realidad.

Ése era el espíritu del tiempo que nunca deja de moverse y de bautizarnos con sus símbolos y sellos particulares. En mi generación, su agua bendita estaba en la lucha social y en las calles. Nosotros, quienes nos formamos en la década de los noventa, desconocíamos el método etnográfico a gran detalle o la versión científica de la etnografía. Pero, sin duda, conocíamos a profundidad las técnicas de intervención, la organización comunitaria y la conformación de bases campesinas y resistencia obrera. El papel de la militancia social de la antropología era indiscutible, sobre todo porque los antropólogos provenían de esa clase media siempre orientada por la sensibilidad y la solidaridad por los desposeídos. Éramos los estudiantes que fueron formados por los profesores de finales de los años sesentas y mediados de los setentas.

En nuestros días existe una importante discusión sobre el compromiso social de los antropólogos y su militancia política, donde podemos observar claramente dos polos. Uno, que considera que la antropología es una ciencia que debe dar privilegio al conocimiento detallado y profundo de la realidad social, el cual servirá para entender los fenómenos culturales que nos rodean y así sistematizar, registrar y divulgar los empeños de las fuerzas sociales y culturales de resistencia. El otro, que indica que los an-

tropólogos tienen un compromiso social intrínseco¹³¹ a su medio, puesto que ellos mismos forman parte del esquema de desigualdad que hoy caracteriza al mundo globalizado. En esta última posición, la militancia comienza con el diálogo entre actores sociales que realizan acciones, procesos y proyectos en un lugar determinado y en un momento específico, más allá de la academia.

Es muy probable pensar la antropología como un producto polarizado, que es blanco o negro, pero resulta muy pobre para su cabal comprensión. Será más interesante comprenderla como un proceso constituido por múltiples etapas, eslabonadas entre sí, donde un estudiante o practicante de la disciplina puede ir de un polo a otro o mantenerse de manera liminal en ambos lados. Hacer esto implica versatilidad, preparación y compromiso pleno con la disciplina. Un compromiso que se establece primero con el aprendizaje de la teoría y la metodología, con un manejo académico profundo, detallado y sofisticado de los conceptos, antes de tener esas ansias por transformar la realidad cultural. Implica, pues, comenzar la militancia desde el “nosotros” antes de intervenir la de “ellos”.

Ahora bien, ser suficientes con nuestra preparación implica escuchar antes que hablar, leer antes que escribir. La versatilidad se logra al momento de comprender a los autores y los libros, las etnografías de los clásicos como de los contemporáneos, además de vislumbrar la manera en la que hoy se debate nuestra disciplina y la sociedad que la moldea y anima. Después de ello, el antropólogo como intelectual orgánico¹³² deberá dar cuenta de manera detallada, escrupulosa y analítica de la diversidad cultural que lo rodea, sin dejar de mirar los dilemas provo-

131 En *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos* (2010), Gilberto López y Rivas expone las posibilidades de los practicantes de la antropología en el mundo globalizado, al destacar que en todo momento: “lejos están los practicantes de la antropología de sustraerse a los imperativos éticos que como ciudadanos y científicos sociales nos determinan en un mundo que no avanza en la solución de problemas seculares que asolan a la mayoría de seres humanos” (2010: 29).

132 Antonio Gramsci en *Cuadernos de la cárcel 1. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno* (1986), expone los tipos diferenciales de intelectuales que surgen desde el poder: unos para reproducir la hegemonía, otros para dar cuenta de los grupos subalternos.

cados por la diferencia, tales como la desigualdad, la exclusión y la injusticia. Deberá no caer asimismo en la “angustia de lo incompleto”,¹³³ puesto que el camino de la antropología es largo y se hace a partir de la persistencia. Es importante aclarar que no se da de un momento a otro, ni tampoco de un libro a otro; se da justo cuando la disciplina evoluciona al talento y éste, en el mejor de los casos, se convierte en genialidad.

Por lo tanto, será indispensable mirar hacia dentro de la antropología sin perder de vista su corteza donde se narran los confines culturales.

133 En *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia* (2007), Arjun Appadurai narra los distintos procesos de violencia en los que se expresa la modernidad en el mundo contemporáneo. La “angustia de lo incompleto” tiene que ver con la correlación entre las mayorías y las minorías sociales. He traído a cuenta a esta autora puesto que es un interesante ejemplo para comprender la relación de las antropologías hegemónicas con las antropologías subalternas. Así, la angustia de la incompletud en la antropología se vive en relación con su proyección académica o política, que ha generado una gran certeza sobre las identidades mutuamente excluyentes a lo largo de la historia de la disciplina. Sin embargo, una visión de proceso nos brinda posibilidades para comprender que aquellas antropologías otrora minorías, cuando se hacen mayorías, también se convierten en predadoras de aquellas minorías que la critican e interpelan.



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen de la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- Augé, M. (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.
- Barley, N. (1983). *El antropólogo inocente: notas desde la choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- Bartolomé, M.(1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Editorial XXI.
- Bartra, R.(1987). *La Jaula de la melancolía*. México: CONACULTA.
- Bateson, G. (1990). *Naven. Un ceremonial Iatmul*. España: Editorial Juncar Universidad.
- Benedict, R. (1959). *The uses of cannibalism* en M. Mead, *An anthropologist at work: writings of Ruth Benedict*, Boston. Pp. 44-48.
- Boaventura de Sousa S. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Ecuador: FLACSO.
- Bohannan, Paul y Glazer, Mark (2010). *Lecturas Antropología*. México: Editorial Mc Graw Hill.

- Bolaño, R. (1998). *Los detectives salvajes*. Barcelona: Anagrama.
- Crapanzano, V. (2008). *Textualización, mistificación y el poder de la estructura*. En Revista Antropología social. No 17. Pp 49-72. España.
- Crapanzano, V. (1986). "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description" en Clifford y Marcuse Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar. University of california Press.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano, Habitar, cocinar, 2*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jibaros alta amazonia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. y Gíslí P. (2001). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (1996). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Abya-Ayala.
- Dussel, E. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, A. (1995). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Evans-Pritchard E. E. (1940 y 1990). *The nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a niolithic people*. Oxford.
- Evans-Pritchard, E. E. (1981). *History of anthropological thought*. Editado por Andre Singer, introducción de Ernest Gellner. Londres: Faber and Faber.

- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: CLACSO.
- Foster, W. D. (2013). *En cuerpo y en lo otro*. España: Literatura Mondadori.
- Frazer, G. J. (1890 y 2014). *The Golden bough. La Rama Dorada. Magia y religión*. Edición a partir de la versión original en 12 volúmenes. México: Fondo de Cultura Económica.
- García C. N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York. Estados Unidos de América: Basic Books.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel 1. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. España: Editorial Casa Juan Pablos.
- Haddon, A. (1874). *Notes and queries on anthropology for the use of the travelers and residents in uncivilized lands*. London: Stanford.
- Harris, M. (1989). *Vacas, cerdos guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. España: Alianza Editorial.
- Harris, M. (1968 y 2012). *The rise of anthropological theory. A history of theories of culture (El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura)*. México: Editorial siglo XXI.
- Harvey, D. (2005). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Leach E. (1976). *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.
- Jacorzynski, W. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social*. México: CIESAS/Porrúa.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Tristes trópicos*. España: Paidós.

- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios.
- Lomnitz C. (2014). *La etnografía y el futuro de la antropología en México*. México: Revista Nexos.
- Malinowski, B. (1922 y 1973). *Argonauts of the western pacific*. Nueva York. (Los argonautas del pacífico occidental). Barcelona: Editorial Península.
- Malinowski, B. (1926). *Crime and custom in savage society*. Londres: Routledge.
- Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: Routledge.
- Malinowski, B. (1944 y 1976). *A scientific theory of culture*. Una teoría científica de la cultura. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Malinowski, B. (1944). *Freedom and Civilization*, Nueva York: Roy Publisher.
- Malinowski, B. (1967). *A diary in the strict sense of the term*. With a new Introduction by Raymond Firth. Estados Unidos de América: Stanford University Press.
- Mansson, E. (1915). *An Untamed territory. The northern territory of Australia*. Londres: Editorial MacMillan.
- Marcuse, G. (2008). *En los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco*. En revista de Antropología social. Número 17. Pp. 27-48. España.
- Marcus, G. (1998). *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton. University Press.

- Mauss, M. (1924 y 2009). *El ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. España: Katz Editores.
- Mead, M. (1928 y 1972). *Coming of a age in Samoa*. (Adolescencia, sexo y cultura en Samoa). España: Editorial Juncar Universidad.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Morgan, L. (1877). *The Ancient society*. New York: Henry Holt and Company.
- Morgan, L. (1851). *League of the Iroquois*. Corinth Books, New York. [Edición facsimilar de: *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Sage and Brother, Rochester,].
- Palerm, A. (2005). *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Palerm V. J. (1992). *Guía y lecturas para una primera práctica de campo*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Panoff, M. (1974). *Malinowski y la antropología*. España: Editorial Labor.
- Paz, O. (1993). *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Seix Barral. Barcelona.
- Pecora, V. (1989). "The Limits of Local Knowledge", H. Aram Veeser (ed.), *The New Historian*. Nueva York: Routledge.
- Radcliffe-Brown (1975). *El método en la antropología social*. Barcelona: Anagrama.
- Reynoso, C. (1990). *El lado oscuro de la descripción densa* en *Revista de antropología*. Una búsqueda del hombre desde el tercer mundo. Año X, número 16. Noviembre. Argentina.
- Sahlins, M. (1976). *Cultura y la razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Spencer, H. (1877). *Principles of sociology*. Nueva York: Editorial D. Appleton.

- Steward, J. (1955). *Teoría y práctica en el estudio de áreas*. Washington: Unión Panamericana.
- Tercero Tovar, M. (2017) *De la ceguera a la imagen*. México: Secretaría de Cultura.
- Turner, V. (1989). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI,
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre*. USA: PAJ publications.
- Tylor, E. (1871). *Primitive culture. Researches into the development of mythology, Philosophy, religion, art and custom*. Londres: John Murray Editor.
- Van Gennepe, A. (1910 y 1989). *Los Ritos de Paso*. España: Taurus Ediciones.
- Vázquez, A. y Terven, A. (2018) *Etnografías. Tácticas y estrategias para el registro y análisis de la diversidad cultural*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vázquez Estrada, A.(2017) *El reencuentro con el argonauta. Malinowski y los desafíos de la antropología contemporánea*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vázquez, A. y Terven A. (2012). *Tácticas y estrategias para mirar en sociedades complejas. Apoyo didáctico para la investigación sociocultural*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vázquez E, A. (2010). *Xi ói. Los verdaderos hombres. Atlas etnográfico Pames de la Sierra Gorda queretana*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vila-Matas, E. (2014). *Kassel no invita a la lógica*. Barcelona: Seix Barral.
- Vila-Matas, E. (2000). *Bartleby y compañía*. Barcelona: Amagrama.
- Vila-Matas, E. (2010). *Perder teorías*. Barcelona: Seix Barral.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify Edições.
- Wallace, F. (2013) *En cuerpo y lo otro*. Barcelona: Mondadori.
- Walsh, C. (2002). “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los mo-

- vimientos indígenas y negros en el Ecuador.”, en Norma Fuller: *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú*. Lima 2002, pp. 115-142.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yúdice, G. (1993). “Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos.” *Alteridades*, 3:5 : 9-20.
- Zambra, A. (2006). *Bonsái*. Barcelona: Anagrama.
- Zambra, A. (2007). *La vida privada de los árboles*. Barcelona: Anagrama.



La presente edición de
Mirar hacia adentro.
Reflexiones y relatos
sobre el trabajo de campo
en la antropología
de Alejandro Vázquez Estrada
se terminó de imprimir en los
talleres de Hear Industria Gráfica,
calle uno, número 101,
Parque Industrial Jurica,
el 9 de febrero de 2021.
El tiraje consta de 350 ejemplares,
más sobrantes para reposición.