

El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”¹

Roberto Da Matta

This glory, the sweetest, the trues o rather the only true glory, awaits you encompasses you already; you will know all its brilliance on that day of triumph and joy on which, returning to your country, welcomed amid our delight, you will arrive in our walls, loaded with the most precious appeals, and bearers of happy tidings of our brothers scattered in the uttermost confines of the Universe.

Degérando²

Introducción

En Etnología, como en los “ritos de pasaje”, existen tres fases (o planos) fundamentales cuando se trata de discurrir acerca de las etapas de una investigación vistas a través del prisma de su cotidianidad. La primera, es aquella caracterizada por el uso –y hasta abuso– de la cabeza, cuando aún no tenemos ningún contacto con los seres humanos que, viviendo en grupos, constituyen nuestros objetos de trabajo. Es la fase o plano que denomino teórico-intelectual, marcada por el divorcio entre el futuro investigador y la tribu, la clase social, el mito, el grupo, la categoría cognitiva, el ritual, el barrio, el sistema de relaciones sociales o de parentesco, el modo de producción, el sistema político y todos los otros dominios –en una lista infinita– que ciertamente forman parte de aquello que se busca ver, encarar, distinguir, percibir, estudiar, clasificar, interpretar, explicar, etc. Pero ese divorcio –y es bueno que esto sea dicho claramente– no se refiere sólo a la ignorancia del estudiante. Al contrario, habla precisamente de un exceso de conocimiento, pero de un conocer que es

teórico, universal y mediatizado, no por lo concreto y sobre todo por lo específico, sino por lo abstracto y por lo no vivenciado. Por los libros, ensayos y artículos: por los otros.

En la fase *teórico-intelectual*, las aldeas son diagramas, los matrimonios se resuelven en diseños geométricos, perfectamente simétricos y equilibrados, el patronazgo y la ciencia política aparecen en reglas ordenadas, la propia exoliación responde a leyes, y los indios son de papel. Nunca o muy raramente se piensa en cosas específicas, que se refieran a “mi” experiencia, cuando el conocimiento es permeado por olores, colores, dolores y amores. Pérdidas, ansiedades y miedo, todos esos intrusos que los libros, sobre todo los célebres “manuales” de Ciencias Sociales, se empeñan en ignorar.

Una segunda fase, que viene después de la que acabo de presentar, puede ser denominada *periodo práctico*. Se refiere esencialmente a las vísperas de la investigación. De hecho, se trata de aquella semana que experimentaron todos aquellos cuya investigación implicó un cambio drástico, cuando nuestra preocupación pasa de las teorías más universales a los problemas más banalmente concretos. La pregunta, entonces, ya no es si el grupo X tiene o no linajes segmentarios al modo de los Nuer, Tallensi o Tiv, o si la tribu Y tiene “carreras Tora” y mitades ceremoniales como los Krahó o Apinayé, sino plantear la cantidad de arroz y remedios que deberé llevar para el campo. Observo que la oscilación del péndulo de la existencia para tales cuestiones –dónde voy a dormir, comer, vivir– no es nada agradable. Especialmente

1 En *Comunicações do PPGAS*, N° 1, Río de Janeiro, Museu Nacional Universidad Federal do Río de Janeiro, 1974. Trabajo presentado en la Universidad de Brasilia, Departamento de Ciencias Sociales, en el Simposio sobre Trabajo de Campo. Expreso mis agradecimientos a los profesores Roberto Cardoso do Oliveira y Kennerh Taylor respectivamente por su invitación. Posteriormente, el texto fue publicado en el *Museu Nacional* N° 1, en septiembre de 1974, en edición mimeografiada. Deseo agradecer a Gilberto Velho, Luiz de Castro Faria y Anthony Seeger por las sugerencias y los estímulos al momento de la preparación de las dos versiones de este trabajo.

2 Joseph-Marie Degérando (1800), *The Observation of Savage People*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1969 (trad. del Francés por F.C.T.Moore).

cuando nuestro entrenamiento tiende a ser excesivamente verbal y teórico, o cuando somos socializados en una cultura que nos enseña sistemáticamente el conformismo, ese hijo de la autoridad y la generalidad, la ley y la regla. En el plano práctico, no obstante, ya no se trata de citar la experiencia de algún héroe civilizador de la disciplina, sino de plantear el problema fundamental en Antropología: el de la especificidad y relatividad de la propia experiencia.

La fase final, la tercera, es la que llamo *personal* o *existencial*. Aquí no tenemos más divisiones nítidas entre las etapas de nuestra formación científica o académica, sino —por una especie de prolongación de todo eso— una cierta visión de conjunto que, ciertamente, debe coronar todo nuestro esfuerzo y trabajo. De este modo, mientras que el plano teórico-intelectual es mediado por la competencia académica y el plano práctico por la perturbación de una realidad que se va tornando más inmediata, el plano existencial de la investigación en Etnología habla de las lecciones que debo extraer de mi propio caso. Es por esto que lo considero esencialmente globalizador e integrador: debe sintetizar la biografía con la teoría, y la práctica del mundo con la del oficio.

En esta etapa, o mejor, en esta dimensión de la investigación ya no me encuentro dialogando con los indios de papel, o con diagramas simétricos, sino con personas. Me encuentro en una aldea concreta: calurosa y distante de todo lo conocido. Me encuentro haciendo frente a mariposas nocturnas y enfermedades. Me veo frente a gente de carne y hueso. Gente buena y antipática, gente sabia y estúpida, gente fea y bonita.

Estoy así, sumergido en un mundo que se situaba, y después de la investigación vuelve a situarse, entre la realidad y el libro.

Vivenciando esa fase es como me doy cuenta (y no sin susto) de que estoy entre dos fuegos: mi cultura y otra, mi mundo y otro. De hecho, habiéndome preparado y colocado como traductor de un sistema distinto a mi propio lenguaje, es como tengo que iniciar mi tarea. Y entonces verifico, íntimamente satisfecho, que mi oficio —dedicado al estudio de los hombres— es análogo a la propia marcha de las sociedades humanas: siempre en la tenue línea divisoria que separa a los animales, en la determinación de la naturaleza, de los dioses, que —dicen los creyentes— forjan su propio destino.

En este trabajo intento desarrollar esta última dimensión de la investigación en Etnología. Fase que para mí, y para otros, fue tan importante.

I Durante años, la Antropología Social estuvo preocupada por establecer con precisión cada vez mayor sus rutinas de investigación o, como también es llamado el ejercicio del oficio en su práctica inmediata, el trabajo de campo.

En los cursos de antropología, los profesores siempre mencionaban la necesidad absoluta de recolectar un buen material, esto es, datos etnográficos que permitiesen un diálogo más intenso y más prolífero con las teorías conocidas, pues de ahí nacerían ciertamente nuevas teorías —según la vieja y, por qué no decirlo, trillada dialéctica del Profesor Merton.

De este esfuerzo nacieron algunos libros —en América y fuera de ella— enseñando a realizar tales rutinas. Los dos más famosos son, el notorio *Notes and Queries in Anthropology*; realizado por los ingleses y, dicho sea de paso, británicamente producido, con celo misionero, colonial y victoriano; y la no menos famosa *Guía para la Investigación de Datos Culturales*, libro inspirado por el Human Relations Area Files, bajo la égida de los estudios “cross-cultural” del Prof. George Peter Murdock.

Son dos obras impresionantes, así como lo son las monografías de los etnólogos, libros que actualizan de modo correcto e impecable esas rutinas de “cómo comencé haciendo un mapa de la aldea, recogiendo las genealogías de los nativos, asistiendo a los ritos funerarios, intentando delimitar el tamaño de cada parcela” y “terminé descubriendo un sistema de parentesco del tipo Crow-Omaha, etc.” En realidad, los libros que enseñan a hacer una investigación en nuestra disciplina y se puede decir —sin miedo de incurrir en una exageración— que nacieron con su fundación, ya que fue el mismo Henry Morgan el primero en descubrir la utilidad de tales rutinas, cuando preparó una serie de cuestionarios de campo que fueron enviados a los distantes misioneros y agentes diplomáticos norteamericanos para escribir su superclásico *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).³

Tal tradición es obviamente necesaria y mi propósito aquí no es intentar denigrarla. No soy Don Quijote y reconozco muy bien los frutos que nacieron de ella y podrán nacer aún. Y, aunque estuviera en contra, lo máximo que el buen sentido me permitiría agregar que esas rutinas son como un mal necesario.

No obstante, en este trabajo, deseo traer a la luz todo el “otro lado” de esta misma tradición oficial y explícitamente reconocida por los antropólogos: los aspectos que aparecen en las anécdotas y en las reuniones de antropología, en los cócteles y en los momentos menos formales.

3 Republicado en 1979, en *Anthropological Publications*, Holanda, Oosterhout N.B. Véase, en relación a lo mencionado arriba, pp. VIII y IX del “Prefacio” y el “Apéndice a la Parte III”, pp. 515 y ss.

En las historias que elaboran de modo tragicómico un malentendido entre el investigador y su mejor informante, de lo duro que fue llegar hasta la aldea, de las diarreas, de las dificultades para conseguir comida y –lo que es más importante– de lo difícil que fue comer en aquella aldea del Brasil Central.

Estos son los llamados aspectos “románticos” de la disciplina, cuando el investigador se ve obligado a actuar como médico, cocinero, contador de historias, mediador entre indios y funcionarios del FUNAI (Fundação Nacional do Índio), viajero solitario y hasta payaso, echando mano de estos varios e insospechados papeles para poder realizar bien las rutinas que infaliblemente aprendió en la graduación. Es curioso y significativo que tales aspectos sean considerados como “anecdóticos” y, como ya dije, “románticos”, cuando somos conscientes –y no es preciso ser filósofo para esto– que la antropología social es una disciplina de conmutación y de mediación. Con esto quiero decir simplemente que tal vez más que cualquier otra disciplina dedicada al estudio del hombre, es en la Antropología donde necesariamente se establece un puente entre dos universos (o subuniversos) de significación, y tal puente o mediación se realiza con un mínimo de aparato institucional o de instrumentos de mediación. Vale decir, de manera artesanal y paciente, dependiendo esencialmente de humores, temperamentos, fobias y todos los otros ingredientes de las personas y del contacto humano.

Si es posible y se me permite una interpretación, no hay duda que todo el anecdotario referente a las investigaciones de campo es un modo muy imaginativo de depositar en un lado oscuro del oficio, sus puntos tal vez más importantes y más significativos. Es una manera muy vergonzosa de no asumir el lado humano y fenomenológico de la disciplina, con un temor infantil de revelar cuánto va de subjetivo en las investigaciones de campo, temor que es tanto mayor cuanto más inclinado está el etnólogo a una idealización del rigor en las disciplinas sociales. En una palabra, es un modo de no asumir el oficio del etnólogo integralmente, es el miedo de sentir lo que la Dra. Jane Carter Lave denominó, con rara felicidad, en una carta desde el campo, el “*anthropological blues*”.

II

Por *anthropological blues* queremos cubrir y descubrir, de un modo más sistemático, los aspectos interpretativos del oficio del etnólogo. Se trata de incorporar en el campo mismo de las rutinas oficiales, ya legitimadas como parte

del entrenamiento del antropólogo, aquellos aspectos extraordinarios, siempre prontos a emerger en toda relación humana. De hecho, sólo hay Antropología Social cuando existe de algún modo lo exótico, y lo exótico depende invariablemente de la distancia social, y la distancia social tiene como componente la marginalidad (relativa o absoluta), y la marginalidad se alimenta de un sentimiento de segregación y la segregación implica estar solo y todo desemboca –para conmutar rápidamente esta larga cadena– en la liminaridad y en el extrañamiento.

De modo que vestir la capa de etnólogo es aprender a realizar una doble tarea que puede ser groseramente contenida en las siguientes fórmulas: (a) transformar lo exótico en familiar y/o (b) transformar lo familiar en exótico. En ambos casos es necesaria la presencia de los dos términos (que representan dos universos de significación) y, más básicamente, una vivencia de los dos dominios por un mismo sujeto dispuesto a interceptarlos y situarlos. En una cierta perspectiva, esas dos transformaciones parecen seguir de cerca los momentos críticos de la historia de la propia disciplina. Así es que la primera transformación –de lo exótico en familiar– corresponde al movimiento original de la Antropología, cuando los etnólogos conjugaron su esfuerzo en la búsqueda deliberada de los enigmas sociales situados en universos de significación incomprendidos por los medios sociales de su tiempo. Y fue así como se redujo y transformó el “kula king” –para citar apenas un caso clásico– de los melanesios en un sistema comprensible de intercambios alimentados por prácticas rituales, políticas, jurídicas, económicas y religiosas, descubrimiento que vino a permitir, entre otros, la creación de Marcel Mauss, de la noción básica de hecho social total, desarrollada inmediatamente después de las investigaciones de B. Malinowski.⁴

La segunda transformación parece corresponder al momento presente, cuando la disciplina se vuelve para nuestra propia sociedad, en un movimiento semejante a un autoexorcismo, pues ya no se trata de depositar en el salvaje africano o melanesio el mundo de prácticas primitivas que se desea objetivar e inventariar, sino de descubrirlas en nosotros, en nuestras instituciones, en nuestra práctica política y religiosa. El problema es entonces el de quitarse la capa de miembro de una clase y de un grupo social específico para poder –como etnólogo– extrañar alguna regla social familiar y así descubrir (o recolocar, como hacen los niños cuando preguntan los “por qué”) lo exótico en lo

⁴ Me permito recordarle al lector que Malinowski publicó su *Argonauts of the Western Pacific* en 1922 y que la primera edición francesa del *Essai sur le don* es de 1925.

que está petrificado dentro de nosotros por la reificación y por los mecanismos de la legitimación.⁵

Estas dos transformaciones del oficio de etnólogo parecen guardar entre sí una estrecha relación de homología. Como el desarrollo de una sonata, donde un tema es por sentado claramente en su inicio, desarrollado rebuscadamente en su transcurso y finalmente retomado en su epílogo. En el caso de las transformaciones antropológicas, los movimientos siempre conducen a un encuentro. De este modo, la primera transformación lleva al encuentro de aquello que la cultura del investigador reviste inicialmente con su envoltorio de lo bizarro, de tal manera que el viaje del etnólogo es como el viaje del héroe clásico, partido en tres momentos distintos e interdependientes: la salida de su sociedad, el encuentro con el otro en los confines del mundo social y, finalmente, el “retorno triunfal” (como expone Degérando) a su propio grupo con los trofeos. De hecho, el etnólogo es, en la mayoría de los casos, el último agente de la rapiña de los bienes, la fuerza de trabajo y la tierra, sigue el investigador para completar el inventario canibalístico: él, no obstante, busca las reglas, los valores, las ideas –en una palabra, los imponderables de la vida social que fue colonizada.

En la segunda transformación, el viaje es como el del chamán: no se sale del lugar. Y, de hecho, los viajes chamánicos son viajes verticales (para adentro o para arriba) mucho más que horizontales como sucede con el viaje clásico de los héroes homéricos.⁶ Y no es por otra razón que todos aquellos que realizan viajes para dentro y para arriba son chamanes, curanderos, profetas, santos y locos, o sea, los que de algún modo se dispusieron a llegar al fondo del pozo de su propia cultura. Como consecuencia, la segunda transformación conduce igualmente al encuentro con el otro y al extrañamiento.

Las dos transformaciones están, pues, íntimamente relacionadas y ambas sujetas a una serie de residuos, no siendo nunca realmente perfectas. De hecho, lo exótico nunca puede pasar de ser familiar y lo familiar nunca deja de ser exótico.

Pero, dejando las paradojas para los mejor preparados, estas transformaciones indican, en un caso, un punto de llegada (de hecho, cuando el etnólogo logra familiarizarse con una cultura distinta de la suya, adquiere competencia en esa cultura) y, en el otro, un punto de partida ya que el único modo de estudiar un ritual brasileño es tomar tal ritual como exótico.

Esto significa que la aprehensión en el primer caso se realiza primordialmente por una vía intelectual (la transformación de lo exótico en familiar se realiza fundamentalmente por medio de aprehensiones cognitivas), mientras que en el segundo caso, es necesariamente una desvinculación emocional ya que la familiaridad de la costumbre no se obtuvo por la vía del intelecto sino de la coerción socializadora y así, vino desde el estómago hacia la cabeza. En ambos casos, la mediación es realizada por un cuerpo de principios guías (las llamadas teorías antropológicas) y conducida por un laberinto de conflictos dramáticos que sirven como telón de fondo para las anécdotas antropológicas y para acentuar el toque romántico de nuestra disciplina. De este modo, si mi idea es acertada, es en el mismo proceso de transformación donde debemos buscar la definición cada vez más precisa de *anthropological blues*.

Entonces, sería posible iniciar la demarcación del área básica del *anthropological blues* como aquella del elemento residual que se insinúa en la práctica antropológica pero que no era esperado. Como un *blues* cuya melodía gana fuerza por la repetición de sus frases de modo que se torna cada vez más perceptible. De la misma manera que la tristeza y la nostalgia (también *blues*) se insinúan en el proceso de trabajo de campo causando sorpresa al etnólogo. Es cuando se pregunta, como lo hizo Claude Lévi-Strauss, “¿qué vinimos a hacer aquí? ¿con qué esperanza? ¿con qué fin?” y, a partir de ese momento pudo oír claramente las intromisiones de un rutinario estudio de Chopín, obstinarse en él, y abrirse al terrible descubrimiento de que el viaje despertaba su propia subjetividad: dice Lévi-Strauss: “Por una singular paradoja, en lugar de abrirme a un nuevo universo, antes, mi vida aventurera me restituía lo antiguo, mientras que aquel que yo pretendía, se disolvía entre mis dedos. Cuantos más los hombres y los paisajes a cuya conquista partiera perdían, al poseerlos, la significación que yo esperaba en ellos, más esas imágenes decepcionantes pero presentes, eran sustituidas por otras, puestas en reserva por mi pasado y a las cuales yo no diera ningún valor aun cuando pertenecían a la realidad que me rodeaba” (*Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955).

Se podría decir que el elemento que se insinúa en el trabajo de campo es el sentimiento y la emoción. Estos serían, parafraseando a Lévi-Strauss, los huéspedes no convidados de la situación etnográfica. Y, todo indica que tal intrusión de la subjetividad y de la carga afectiva que viene

5 Uso las nociones de reificación y de legitimación como Berger y Luckman en *A Construção Social de Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1973

6 Fue Peter Rivière, de Oxford, quien me sugirió esta idea del viaje chamánico.

con ella, dentro de la rutina intelectual de la investigación antropológica, es un dato sistemático de la situación.

Su manifestación asume varias formas, yendo de la anécdota infame contada por el fallecido Evans-Pritchard, cuando dijo que estudiando a los Nuer pueden adquirirse fácilmente, síntomas de “Nuerrosis”,⁷ hasta las reacciones como las de Lévi-Strauss, Chagnon y Maybury-Lewis,⁸ cuando se refieren a la soledad, la falta de privacidad y la suciedad de los indios.

Tales relatos parecen sugerir, de entre los muchos temas que elaboran, la fantástica sorpresa del antropólogo ante un verdadero asalto de las emociones. Así es que Chagnon describe su perplejidad ante la suciedad de los Yanomano y, por eso mismo, el terrible sentimiento de penetración en un mundo caótico y sin sentido que lo acometió en sus primeros tiempos de trabajo de campo. Y Maybury-Lewis guarda para el último párrafo de su libro la sorpresa de saberse de algún modo involucrado y capaz de involucrar a su informante. Así, en el último instante de su relato sabemos que Apowen –al despedirse del antropólogo– tenía lágrimas en los ojos.

Es como si en la graduación nos hubiesen enseñado todo: espere un sistema matrimonial prescriptivo, un sistema político segmentado, un sistema dualista, etc. y jamás nos hubiesen prevenido de que la situación etnográfica no se realiza en el vacío, y, que tanto allá como aquí, se pueden oír los *anthropological blues*.

Pero junto a esos momentos cruciales (la llegada y el último día) hay –entre las innumerables situaciones destacables– otro instante que al menos para mí se configuró como crítico: el momento del descubrimiento etnográfico. Cuando el etnólogo consigue descubrir el funcionamiento de una institución, comprende finalmente la operación de una regla antes oscura. En el caso de mi investigación, el día que descubrí cómo operaba la regla de la amistad formalizada entre los Apinayé, escribí en mi diario (el 18 de septiembre de 1970):

Entonces allí estaba el secreto de una relación social muy importante (la relación entre amigos formales), dada por casualidad mientras descubría otras cosas. Mostraba de modo ineludible la fragilidad de mi trabajo y de mi capacidad de ejercer mi oficio correctamente. Por otro lado, revelaba la contingencia del oficio del etnólogo, pues los datos, por así decir, caen del cielo como gotas de lluvia. Cabe al etnólogo no sólo

“recortarlos” sino también conducirlos como a un torrente, hacia el océano de las teorías corrientes. De modo muy nítido verifiqué que una cultura y un informante son como las galeras de un mago: se extrae alguna cosa (una regla) que tiene sentido un día, al otro sólo conseguimos cintas de colores de poco valor...

Así como estaba preocupado, pues había mandado dos artículos equivocados para su publicación y tenían que ser corregidos inmediatamente; también restaba eufórico. Pero mi euforia tendría que guardarla en mi diario pues no había nadie en la aldea que pudiera compartir el descubrimiento conmigo. Así fue que escribí una carta a mi amigo y visité al encargado del Puesto en el auge de la euforia. Pero él no estaba en absoluto interesado en mi trabajo. Y aunque lo estuviera, no lo entendería. Un día, de noche, cuando me preguntó por qué yo estaba allí estudiando a los indios, dudé de mi respuesta, pues intentaba darle sentido práctico a una actividad que, al menos para mí, tiene mucho de artesanía, de confusión y está totalmente desligada de una realidad instrumental.

Así fue como tuve que guardar el secreto de mi descubrimiento. Y, a la noche, después de cenar en la casa del encargado, cuando volví a la aldea, sólo pude contar lo que había hecho a dos niños Apinayé que vinieron a comer galletas conmigo. Fue con ellos y con una luna amarilla que salió muy tarde aquella noche que compartí mi soledad y el secreto de mi minúscula victoria.

Este párrafo me parece instructivo porque revela que, en el momento en que el intelecto avanza –en ocasión del descubrimiento– las emociones están igualmente presentes, ya que es necesario compartir el gusto de la victoria y legitimar con los otros un descubrimiento. Pero el etnólogo, en ese momento está solo y, de este modo, tendrá que guardar para sí mismo lo que fue capaz de develar.

Así se plantea nuevamente la paradoja de la situación etnográfica: para descubrir es necesario relacionarse, y en el momento mismo del descubrimiento, el etnólogo es remitido a su mundo y de esta manera se aísla nuevamente. Lo opuesto ocurre con mucha frecuencia: involucrado por un

7 Cfr. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1940.

8 Para Lévi-Strauss, véase el ya citado *Tristes Tropiques*; para Chagnon y Maybury-Lewis, respectivamente *Yanomano: The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1968 y *The Savage and The Innocent*, Boston, Beacon Press, 1965.

jefe político que desea sus favores y su opinión en una disputa, el etnólogo tiene que callar y aislarse. Emocionado por el pedido de apoyo y temeroso por su participación en un conflicto, se ve obligado a un llamado a la razón para neutralizar sus sentimientos y, así, continuar afuera. De mi experiencia guardo con mucho cuidado el recuerdo de una de estas situaciones y de otra, mucho más emocionante, cuando un indiecito que era una mezcla de secretario, guía e hijo adoptivo, me ofreció un collar. Transcribo nuevamente un largo fragmento de mi diario de campo de 1970:

Pengi entró en mi casa con una calabacita atada a un hilo de tucum. Yo estaba en mi mesa removiendo datos y cosas. Lo miré con el desdén de los cansados y explotados, ya que diariamente y a todo momento mi casa se llena de indios con collares para cambiar por mis mostacillas. Cada uno de esos intercambios es una pesadilla para mí. Socializado en una cultura donde el intercambio siempre implica una tentativa de sacar el mejor partido del otro, siempre me rebelo contra el abuso de los intercambios propuestos por los Apinayé: un collar viejo y mal echo por un puñado siempre creciente de mostacillas. Pero mi oficio tiene esas cosas, pues las mostacillas no valen nada para mí y, sin embargo, aquí estoy celando mis pequeñas bolitas coloreadas como si fuese el guardia de un banco. Tengo celos de ellas, me apego a su valor —que yo mismo establecí—. Los indios llegan, ofrecen los collares, saben que están mal hechos, pero saben que se los voy a cambiar. Y así hacemos los trueques. Son decenas de collares por mis de mostacillas. Hasta que se acaben y la noticia corra por toda la aldea. Y, entonces, me libraré de ese incómodo papel de comerciante. Tendré los collares y el trabajo cristalizado de casi todas las mujeres Apinayé. Y ellas tendrán mostacillas para otros collares.

Pues bien, la llegada de Pengi era señal de un nuevo trueque. Pero él extendió la mano rápidamente:

-Esto es para tu ikrá (hijo), para que juegue...

Y, acto seguido salió de casa sin mirar para atrás. El objeto estaba en mis manos y la salida rápida del indiecito no me daba tiempo para proponer una recompensa. Sólo pude pensar en el gesto como una gentileza, pero sin em-

bargo dudé de tanta bondad. Pues ella misma no existe en esta sociedad donde los hombres son del mismo valor.⁹

Que el lector no deje de observar mi último párrafo. Dudé de tanta bondad porque tuve que racionalizar aquella dádiva, de lo contrario no estaría tan solo. ¿Pero el etnólogo está realmente solo?

Los manuales de investigación social casi siempre plantean el problema de modo de hacer creer que ese es precisamente el caso. De este modo, el investigador es el que debe orientarse en el grupo estudiado e intentar identificarse con él. No se plantea la contrapartida de este proceso: la identificación de los nativos con el sistema que el investigador carga consigo, un sistema formalizado entre el etnólogo y aquellos nativos que logra seducir —a través de simpatía, amistad, dinero, regalos y Dios sabe qué más —para que le cuenten secretos, rompan lealtades, le provean nuevos destellos sobre la cultura y la sociedad en estudio.

Finalmente, en Antropología todo se funda en la alteridad: pues sólo existe el antropólogo cuando hay un nativo transformado en informante. Y sólo hay datos cuando hay un proceso de empatía corriendo de lado a lado. Es esto lo que permite al informante contar un mito, elaborar con nuevos datos una relación social y discutir los motivos de un líder político de su aldea. Son justamente esos nativos (transformados en informantes y en etnólogos) los que salvan al investigador del marasmo de la cotidianidad de la aldea: de la salida y la puesta del sol, del ganado, de la mandioca, del maíz y de las letrinas.

Todo esto parece indicar que el etnólogo nunca está solo. Realmente, en medio de un sistema de reglas aún exótico cuyo objetivo es tornar familiar, está vinculado —y más ligado que nunca— a su propia cultura. Y cuando lo familiar comienza a delinarse en su conciencia, cuando el trabajo termina, el antropólogo retorna con aquellos retazos de imágenes y de personas que conoció mejor que nadie. Pero, situados fuera del alcance inmediato de su propio mundo, apenas lo instigan y traen a la luz una ligazón nostálgica, la de los *anthropological blues*.

III

Pero, ¿qué se puede deducir de todas esas observaciones y de todas esas impresiones que forman el proceso que denominé *anthropological blues*?

Una deducción posible, entre muchas otras, que en Antropología es preciso recuperar ese lado extraordinario de las relaciones investigador/nativo. Si éste es el menos rutinario y más difícil de ser aprehendido de la situación

9 Para un estudio de la organización social de esta sociedad, véase Roberto Da Matta, *Un mundo dividido: A Estrutura Social dos Apinayé*, Petrópolis, Vozes, 1976.

antropológica, es ciertamente porque se constituye en el aspecto más humano de nuestra rutina.

Es lo que realmente permite escribir la buena etnografía. Porque sin él, como plantea Geertz, manipulando hábilmente el ejemplo del filósofo inglés Ryle, no se distingue un parpadeo de un guiño malicioso. Y es esto precisamente lo que distingue a la “descripción densa” –típicamente antropológica– de la descripción inversa, fotográfica y mecánica del viajante o del misionero.¹⁰ Pero para distinguir el guiño mecánico y fisiológico del guiño sutil y comunicativo, es necesario sentir la marginalidad, la soledad y la nostalgia. Es preciso cruzar los caminos de la empatía y de la humildad.

Este descubrimiento de la Antropología Social como materia interpretativa sigue, por otro lado, una tendencia de la disciplina. Tendencia que modernamente parece

marcar el pasaje de una ciencia natural de la sociedad, como querían los empiristas ingleses y americanos, a una ciencia interpretativa, destinada ante todo a confrontar subjetividades y tratar con ellas. De hecho, en este plano no sería exagerado afirmar que la Antropología es un mecanismo de los más importantes para dislocar nuestra propia subjetividad. Y el problema, como sostiene Louis Dumont, entre otros, no parece propiamente el de estudiar las castas de la India para conocerlas integralmente, tarea imposible y que exigiría mucho más que intelecto, sino –eso sí– permite dialogar con las formas jerárquicas que conviven con nosotros. Es la admisión –romanticismo y *anthropological blues* aparte– de que el hombre no puede verse a sí mismo. Necesita del otro como su espejo y su guía.

Traducción Carlos E. Kuz

¹⁰ Cfr. Clifford Geertz, *The interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973.