



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Neira Castro, Esther Regina

La etnografía es memoria o no es nada. El papel de la historia en el método etnográfico

Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 30, 2020, Julio-, pp. 1-31

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211064236001>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La etnografía es memoria o no es nada. El papel de la historia en el método etnográfico

Ethnography is memory or nothing at all: the role of History in the ethnographic method

Fecha de recepción: 10/10/2019
Fecha de aceptación: 19/05/2020

Esther Regina Neira Castro*

esthenei@ucm.es

Maestrante en Antropología Social

Universidad Iberoamericana Ciudad de México

México

Resumen

Pese a que existen fronteras entre las disciplinas histórica y antropológica en un sentido paradigmático, éstas se difuminan en el método etnográfico a través de la memoria. Como pasado siempre presente, la memoria llega al encuentro etnográfico por medio de la historia de vida de los actores en interacción: el investigador y sus interlocutores. El llamado presente etnográfico se inscribe en un tiempo donde confluyen la memoria individual y la colectiva, que definen el *habitus* del etnógrafo y sus colaboradores. En otras palabras, la etnografía es memoria o no es nada, pues únicamente mediante la plena conciencia de estar situados espacial y temporalmente podemos alcanzar cierta honestidad disciplinaria gracias a esa temporalidad compartida. A través de un ejercicio historicista dirigido a los autores

* Natural de A Coruña (Galicia, España), es graduada en Historia por la Universidad Complutense de Madrid; ha realizado cuatro estancias internacionales en Hungría (Károli Gáspár Református Egyetem), Argentina (Universidad de Buenos Aires), Estados Unidos de América (Loyola University Chicago) y México (Universidad Autónoma del Estado de México). Actualmente, estudia la maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Sus líneas de investigación son la coexistencia de la biomedicina y la medicina tradicional en el ámbito de la partería, la formación de la persona, el cuerpo y las mujeres en posición de liderazgo en el contexto de la Mixteca Alta del estado de Oaxaca (México), en donde ha hecho investigación de trabajo de campo.

de la antropología social británica y sus etnografías en el contexto colonial, este artículo se enfoca en el papel del etnógrafo desde la historicidad y nos permite repensar la etnografía fuera de los muros disciplinarios.

Palabras clave

Memoria, etnografía, historicidad, interdisciplinariedad.

Abstract

Despite the paradigmatic boundaries between the historical and anthropological field, in the ethnographic method, through memory, the boundaries fade. As a past time that is always present, memory comes at the encounter through the “life history” of the actors in interaction: the researcher and his interlocutors. The so-called “ethnographic present” is situated at a time where the remains of the individual and collective memory, which define the ethnographers and the collaborator’s habitus, come together. In other words, ethnography is memory or nothing at all, because only by being fully aware of being situated thanks to the shared temporality can we get honesty in the field. As a historicist exercise of British social anthropology and its authors and ethnographies within the colonial context, this article focuses on the role of the ethnographer through historicity, letting us rethink and letting the barriers of the field aside.

Keywords

Memory, ethnography, historicity, interdisciplinarity.

Introducción

*La memoria, tanto personal como colectiva, se
enriquece con el pasado histórico que se hace
progresivamente el nuestro.*

Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*.

En 1997, Ricoeur escribió la primera versión de su obra *La memoria, la historia, el olvido*. El epígrafe con el que abro este artículo versa sobre cómo el pasado histórico se hace nuestro a través de la memoria desde un presente siempre continuo. Los recuerdos, nuestra historia de vida, las experiencias y vivencias definen nuestra memoria individual, nunca desligada de las narrativas colectivas. La memoria —dinámica, transformable, definida por

recuerdos y olvidos siempre fluctuantes en la tarea de reconstrucción— se inscribe en nuestro presente y nos atraviesa. El ser-en-el-tiempo nos impide escapar de la temporalidad y permea en nosotros mismos y en nuestra individualidad, inseparables de nuestra ocupación como investigadores. Como se dice popularmente, “todos somos hijos de nuestro tiempo”.

Este artículo responde a una necesidad urgente, en materia de literatura interdisciplinaria, al recuperar un tema frecuentemente olvidado: el papel de la Historia en la Antropología. En otras palabras, este artículo habla precisamente del olvido de la memoria y de la Historia en la disciplina antropológica. Esta afirmación me obliga a aclarar los puntos que desarrollaré a lo largo de este texto. En primer lugar, debo decir que me refiero al papel de la Historia como disciplina, en relación con la Antropología respecto a cómo dentro de esta última, desde sus primeros intentos de consolidarse como profesión, ha habido una tendencia de olvidarse de la Historia. En segundo lugar, y siguiendo esta misma línea, me refiero al ejercicio de historizarnos a nosotros mismos como investigadores y al trabajo que hacemos como producto de nuestro tiempo, el cual, una vez más, se realiza bajo las directrices de la memoria y de la Historia.

Para cumplir mi objetivo, en una primera parte, elaboraré un esbozo inicial de mi planteamiento para abordar las fronteras disciplinarias que han permitido concebir la Historia y la Antropología por separado. Tras ello, realizaré una historización de algunos autores de la escuela británica de la antropología social a partir de una relectura de sus personas dentro del contexto colonial en el que se produjeron sus obras. Posteriormente, procederé a discutir el papel de la memoria en el método etnográfico y cómo, pese a los intentos que hicieron algunos antropólogos anteriores de ignorar una temporalidad compartida, hoy resulta imposible hacerlo.

Llevaré a cabo este análisis en dos vías: una teórica, que tendrá en cuenta los prolegómenos que dieron lugar a una metodología todavía hoy en boga —esto con el objetivo de otear la Historia y su posición más o menos presente o ausente tanto en sentido paradigmático como tangencial—; la otra, más reflexiva, versará sobre cómo este análisis conlleva repensarnos en nuestro papel como investigadores y, de nuevo, el papel de la Historia y de la memoria en nosotros y en nuestras producciones, pues, como ya anunciaron Descola y Pálsson (2001), todos los “paradigmas y las *epistemés* son inevitablemente construcciones sociales, productos de un tiempo y un espacio particulares” (p. 20).

El ser-en-el-tiempo será protagonista y marcará todas las páginas de este artículo, al guiar el hilo para la elaboración y la defensa de la premisa que aquí me propongo demostrar, misma que se puede resumir en la siguiente afirmación: la etnografía es memoria o no es nada, pues, sin memoria, ni la etnografía ni nosotros mismos existiríamos. Propongo, así, una mirada retrospectiva hacia el pasado y una introspectiva hacia nosotros mismos con el fin de enriquecer el debate sobre la interdisciplinariedad del método y su urgencia.

Fronteras disciplinarias: divorcio y reencuentro entre Antropología e Historia

Si bien la problemática del distanciamiento y el acercamiento entre las disciplinas histórica y antropológica es un clásico en las ciencias sociales, resulta necesario recordar algunos puntos de esta discusión, que siempre se ha pensado como aparentemente irresoluble. Para ello, parto de los argumentos de Thomas (2005) y Thompson (2005), quienes abordaron esta cuestión. El primero de ellos trata de romper con la dicotomía a través de la necesidad de volver más antropológica la Historia, este autor parte de la premisa de que es posible incorporar los estudios etnográficos a la disciplina histórica, pues sostiene que el método histórico se enriquecería con el trabajo de campo. Al mismo tiempo, insiste en la posibilidad de que la Antropología contribuya al nuevo análisis de problemas históricos al reexaminarlos bajo la mirada analítica de la antropología teórica.

Sin duda, una de las contribuciones más llamativas del texto de Thomas es su intento de difuminar las fronteras entre ambas disciplinas con el argumento de que las diferencias entre el método del historiador —quien remite siempre a documentos escritos— y del antropólogo —quien vive y trata con sociedades presentes— no son una justificación viable para el distanciamiento entre ambas. Así pues, este autor aboga por generar nuevo conocimiento histórico a través de las posibles aportaciones de la Antropología a las problemáticas históricas, mediante una investigación completamente nueva que arroje luz sobre los mismos problemas que los historiadores tanto se esfuerzan por resolver. Esta misma idea se invertirá en las siguientes líneas, en una apuesta por considerar cómo puede la Historia esclarecer la intencionalidad y el sesgo que subyacen en la figura del etnógrafo y, por tanto, en el método etnográfico.

Paralelamente, la propuesta de Thompson (2005) se acerca a la historia de vida como un elemento que “ofrece una información coherente por propia naturaleza, enraizada en la experiencia social real” (p. 153). En este trabajo, el autor remite a la subcategoría de la historia oral, que opera con una metodología basada en entrevistas, también empleada por los historiadores. Sin lugar a dudas, las fronteras disciplinarias se diluyen en su texto, pues ofrece el método de la historia de vida como un camino para acceder tanto al pensamiento colectivo como al individual. Esto podría leerse como una respuesta a la idea de Thomas pues, si bien para éste la Antropología es la mirada a través de la cual se deben analizar problemáticas históricas, para Thompson es la historia oral la que, dentro de la historia de vida, supone un nuevo enfoque que trasciende la pretensión de considerarle un simple método; se plantea la historia oral como un movimiento en sí mismo. Quizá la diferencia crucial entre ambos sea que Thomas se refiere a un uso teórico de la Antropología en la Historia, mientras que Thompson aboga por el uso práctico de la Historia en la propia disciplina y en la sociología.

Una vez más, a la luz del epígrafe con el que inicié este artículo, Thomas sostiene, al referirse a *Los nuer* (1940) de Evans-Pritchard, que su propia obra implica un ejercicio de reconstrucción histórica, en la cual “hay claramente un sentido en el que el ‘presente etnográfico’ es comparable al presente histórico” (2005, p. 33).

Al mismo tiempo, a raíz de la afirmación de Thompson (2005), quien asegura que “se quiera o no, la dimensión temporal se reintroduce en la investigación sociológica por la propia naturaleza empírica de la historia de vida” (p. 154), podemos suponer que lo mismo ocurre en la etnografía. En este punto, entonces, planteo cómo dicha dimensión temporal se reintroduce en la etnografía a través de la figura del etnógrafo y su historia de vida, cuyos cambios “no pueden ser apartados y parados artificialmente como relojes” (p. 154). Por ello, al leer etnografía, el etnógrafo no puede considerarse un mero observador desconectado de la dimensión temporal y espacial de la que procede y a la que se dirige.

Aunque no fue hasta la década de 1970, ante la explosión del giro reflexivo, cuando se comenzó a prestar atención al papel del etnógrafo como actor social, es verdaderamente en el método etnográfico donde las fronteras entre la Antropología y la Historia se difuminan, en tanto que el etnógrafo y el etnografiado son sujetos en constante interacción que coin-

ciden en una dimensión temporal y espacial concreta (el “campo”), aunque el sesgo sociocultural sea distinto.

Por lo tanto, si se considera que verdaderamente existe un presente etnográfico paralelo a un presente histórico, y si consideramos la importancia de la historia de vida del etnógrafo, a la luz de estas afirmaciones sostengo que la vida del etnógrafo se yuxtapone a la vida de la sociedad etnografiada, en tanto que es el primero quien dirige el relato e impone sus propios términos al mismo. De igual modo, hay que preguntarnos si esto verdaderamente subyace en la intencionalidad del etnógrafo y, por lo tanto, es inconsciente, o si realmente el etnógrafo posee una intencionalidad consciente que se encuentra al servicio de un tercero, el cual, en el caso de los autores escogidos para este artículo, sería el proyecto colonial.

Es claro que la intencionalidad de un autor no reside en aquellos sujetos y elementos visibles en su obra, es decir, no se encuentra únicamente en las cosas *que dice*, sino también en aquéllas que *no dice* y que son invisibilizadas. Son esos sujetos y elementos sociales velados los que más evidencian la realidad colonial a la que me refiero en este artículo. Por ello, es necesario estudiar tanto al etnógrafo en su contexto como a los sujetos a los que etnografía, con el fin de entender los rasgos sociohistóricos en los que se inserta el etnógrafo como actor social en el campo y poder releer su obra desde los términos vigentes de su tiempo y espacio, así como desde los paradigmas que emplea para reconstruir su trabajo a través del relato etnográfico.

En esta afirmación se encuentra la justificación de por qué es necesario historizar a los clásicos y a nosotros mismos. Esto nace de la necesidad de desarticular dicha yuxtaposición para poder releer las primeras etnografías en un sentido horizontal, pues es aquí, mediante la visibilización del contexto histórico, donde el etnógrafo y los sujetos etnografiados se encuentran en constante interacción en su papel de actores sociales, a través del cual finalmente se puede llegar a comprender la verdadera intencionalidad de la etnografía. Este artículo surgió ante la inquietud de trazar un camino que posibilite un mayor acercamiento a la realidad social del presente etnográfico. Lo expuesto aquí se tratará a continuación mediante la historización de los autores de la escuela británica de la antropología social y sus etnografías, bajo las que yace una misma realidad: el colonialismo.

El origen de la antropología social británica: el *indirect rule* y los intereses coloniales sobre el Otro

Narrar el contexto histórico de la llamada antropología social británica no es tarea fácil. Los devenires de esta tradición desde su génesis como disciplina académica son numerosos y enrevesados, de forma que la labor de reconstrucción historiográfica de las diferentes teorías que llevaron a sus representantes a convertir sus obras en verdaderos hitos de la literatura antropológica británica es igualmente compleja y larga, imposible de abarcar en este texto. No obstante, considero necesario realizar un breve esbozo de algunos de los aspectos más relevantes para el planteamiento de mi exposición; aspectos que además explicarán el devenir teórico de estos autores, cuyo legado supuso el desarrollo de una nueva forma de pensar que llegó a convertirse en tradición disciplinaria.

Para establecer una periodización más concisa de la antropología social británica a la que me refiero en este artículo, retomo la datación de Martínez (2010), quien fija dicha temporalidad en lo que él llama “el alto período colonial y que se extiende desde los tratados de paz de 1919 hasta la invasión alemana en 1940” (p. 511), mismo que coincide con el punto álgido del llamado Imperio colonial británico, basado en el sistema conocido como *indirect rule* o dominio indirecto, definido por este autor como el

sistema de gobierno [...] usado por las potencias coloniales en muchos momentos de la historia [...] como un método, consciente y teorizado como tal en las colonias. [...] el “indirect rule” consiste [...] en el dominio sobre la población nativa, en el aspecto legislativo, jurisdiccional y de los impuestos, a través de la administración nativa, que está subordinada a las leyes y ordenamientos jurídicos, políticos y económicos del gobernador británico y de los administradores coloniales. (pp. 512-513)

Una vez establecida la periodización y la operatividad del *indirect rule* como sistema de gobierno y dominación a través de sistemas “nativos”, me centraré en las direcciones que tomaron Malinowski, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard para la construcción de sus etnografías; el propósito es dibujar un panorama general que permita comprender cómo la antropología social británica se desligó de la disciplina histórica.

Al construirse como campos separados por la metodología —que desde el punto de vista antropológico era ajena al uso de la Historia, a pesar de no declararse como ahistórica en sí misma—, la Antropología trataba de ignorar la propia coyuntura presente en el momento: el colonialismo. El trabajo de campo se constituyó en su origen como una metodología aplicada a contextos de sociedades no europeas, es decir, lo que entonces eran colonias británicas. Sin siquiera visibilizar en sus obras la presencia europea en dichas sociedades casi recién contactadas, los investigadores ignoraron su propia presencia como etnógrafos o antropólogos, lo que los convierte, en definitiva y como desarrollaré a continuación, en sujetos europeos igualmente susceptibles de ser historizados y etnografiados.

Antes de adentrarme a profundidad en las obras de los autores seleccionados, merece la pena otear los marcos contextuales a propósito de esta idea que ya declaraba Fontana (2006) sobre la necesidad de “analizar los acontecimientos en más de una dimensión para entenderlos” (p. 162) y para no caer en el reduccionismo al estudiar una época.

En décadas posteriores al auge del difusionismo y del evolucionismo, tuvo lugar durante los años veinte y treinta del siglo pasado el nacimiento de una Antropología que gozaba del nuevo método del trabajo de campo. De acuerdo con Kuper (1974), si bien la escuela de la antropología social británica se caracterizaba todavía por seguir una tradición prefuncionalista —marcada por autores como Frazer—, fue en este período de entreguerras donde se formaron los antropólogos que “crearon una tradición cultural diferenciada” (p. 3), lo que marcó profundamente la disciplina al punto de inaugurar una etapa moderna de la misma. Asistimos, por ende, al auge del funcionalismo y del estructural funcionalismo de la mano de Malinowski, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard.

La génesis de la antropología social en el plano teórico, con el nuevo método del trabajo de campo, se situó como un instrumento de la administración colonial y al servicio de ella. Harris (2014) señala que el funcionalismo y el estructural funcionalismo eran escuelas que insistían “en que sólo dos o más años después de sumergirse en la lengua, pensamientos y acontecimientos de otra cultura, los antropólogos podrían proporcionar descripciones etnográficas válidas y fiables” (p. 595). De acuerdo con Kuper (1974), si bien este uso de la disciplina por parte de la logística colonial se hizo obvio desde un primer momento, hay una diferencia conceptual entre su uso “potencial” y su uso “pragmático”. Según refiere este autor, a pesar

de la existencia de centros de “enseñanza de Antropología al servicio de los funcionarios y comerciantes coloniales” (p. 78), el resultado de las aportaciones fue muy poco útil, por lo que los funcionarios dejaron de utilizar información proporcionada por los antropólogos. Por lo tanto, si bien los datos etnográficos tenían un uso potencial, pragmáticamente no dieron resultado. Ahora bien, ese uso no iba en una única dirección, sino que había establecido un *quid pro quo*: con tal de conseguir reconocimiento académico, estos antropólogos usaban la alianza con la administración colonial para conseguir financiación. En palabras de Kuper (1974),

la inevitable conclusión es que nunca hubo mucha demanda de antropología aplicada [...] por parte de gobiernos coloniales [...]. En cualquier caso, la realidad es que los antropólogos ingleses fueron poco utilizados por los poderes coloniales y, a pesar de su retórica cuando buscaban fondos, no eran especialmente factibles de ser utilizados. (p. 89)

Sin embargo, pese a estas afirmaciones que describen cómo la cuestión pragmática de la Antropología al servicio del sistema colonial se redujo a una reciprocidad consensuada, no hay que ignorar el hecho de que los trabajos de este período se llevaron a cabo mediante el método de campo, únicamente plausible precisamente por el contexto colonial, pues “la situación colonial [...] facilitó el acceso a fondos y a lugares de trabajo de campo” (Kuper, 1974, p. 91). Además, recordemos que la antropología social británica de esos años estaba internamente influenciada por las tradiciones evolucionistas y difusionistas predecesoras que, precisamente, se dedicaban a estudiar a esos “pueblos sin historia” o, en otras palabras, a tratar de historizar el pasado, para ellos desconocido, de estos pueblos “primitivos”.

En este punto, cabe preguntarse: ¿qué diferencia hay entre estos “estudiosos del pasado” —como refiere Kuper— y los tres autores seleccionados que supuestamente continuaban en cierta medida el legado de la tradición evolucionista y difusionista? Es decir, si bien las corrientes del evolucionismo y del difusionismo tenían en cuenta no *la* Historia, sino *una* Historia cuyo uso era erróneo¹ —y con ello me refiero a un uso acorde al

1 Aquí me refiero precisamente al estudio de sociedades no europeas desde una perspectiva evolucionista y difusionista, cuya visión y empleo de la Historia se basaba en diferentes estadios de desarrollo escalonados; lo que Moreno (2014) define como “‘estadios previos’ a la

contexto en el que se dieron y que hoy resultan principios ya superados—, ¿por qué y hasta qué punto se produjo una ruptura en, digamos, el uso de una perspectiva más o menos histórica para el análisis de las sociedades no europeas que marcó la Antropología posterior?, ¿por qué estos tres autores se caracterizan por descartar la Historia como método frente a las corrientes anteriores?

Algunos consideran que esta ruptura se dio por el propio contexto colonial; otros, que fue el método en sí mismo, pues la predominancia del trabajo de campo supuso el descarte de cualquier otro método; finalmente, autores como Harris (1996) o Palerm (2008) reconocen la existencia de una ahistoricidad, aunque por elección o sabiamente intencionada, por así decirlo. Como sucede con los tres autores escogidos, si bien éstos no negaban la Historia *per se*, su postura responde a la falta de fuentes históricas de las sociedades no europeas, lo que hacía que esta disciplina se considerase poco útil para la etnografía y, por lo tanto, se descartase como método. Me centraré en esta última idea para tratar de dar respuesta a la pregunta anteriormente formulada.

De nuevo, para Harris (1996), los autores de la escuela británica de la antropología social no ignoraban la Historia “el pensar que los funcional-estructuralistas se oponen al estudio de la Historia [...] es una vulgar distorsión” (p. 453). Para este autor, es imposible imaginar al antropólogo de esta época desconectado del propio contexto colonial; él considera

un error presentar a los funcionalistas estructurales como unos ingenuos, ignorantes de la existencia de conflictos y disensiones internas [...] como si estuvieran fuera del tiempo [...] y la asociación indirecta de los miembros de esta escuela con un sistema colonial hoy difunto. (pp. 446-447)

Sin embargo, si bien no eran ignorantes del contexto en sí, tanto para Harris (1996) como para Palerm (2008), la antropología social británica es ahistórica en el sentido paradigmático, aunque defiendan esta idea desde puntos de vista diferentes. Harris considera el hecho de ignorar la Historia y sus usos dentro de la disciplina antropológica como una cues-

civilización, a cuyas etapas superiores sólo habrían llegado los occidentales [...] también se ocuparían de los restos o ‘*supervivencias*’ de primitivismo” (p. 135).

ción meramente pragmática, pues “el remedio es más drástico: evitar todas las investigaciones históricas para las que no se disponga de documentos históricos” (1996, p. 455); es decir, el no empleo de la Historia en materia etnográfica remitía a la falta de fuentes existentes sobre el pasado de los pueblos no europeos. La ahistoricidad para Palerm, quien lo ve como una cuestión teórica de la mano del método, difiere de la perspectiva de Harris, quien lo considera un problema del contexto colonial en el que se hallaban; en este sentido, para Palerm (2008),

la crisis simultánea del evolucionismo unilineal, ingenuo y rudimentario, y del difusionismo radical, provocó una crisis igualmente severa de la etnología histórica. La reacción contra la orientación histórica de la etnología fue muy extrema en Gran Bretaña, donde habían sido mayores los excesos de los evolucionistas y difusionistas [...] los miembros de la primera generación de antropólogos sociales, en particular Malinowski y Radcliffe-Brown, creyeron necesario utilizar un método que por principio excluía la historia. (p. 133)

Así pues, para Palerm, la antropología social británica se define por su ahistoricidad pues, de la mano del método basado en el trabajo de campo y el éxito de la visión sincrónica frente a la diacrónica (que había predominado en la etapa anterior de la Antropología), se excluía la historia de los sujetos frente al estudio del presente. Kuper (1974) se enfoca precisamente en este punto; para él, el contexto colonial fue el elemento que condujo a esta exclusión:

se ha argumentado de forma plausible que el funcionalismo puede verse como una negativa implícita a ocuparse de la totalidad de la realidad colonial en su perspectiva histórica, y esto se ha atribuido a la situación colonial, que pudo haber inhibido, e incluso cegado, a los antropólogos. (p. 91)

A raíz de los autores citados, podemos asegurar entonces que se dio una clara ruptura: la antropología histórica pasó a preocuparse por los aspectos culturales de una sociedad, abarcando así una temporalidad presente a través de una metodología sincrónica. Si bien anteriormente predo-

minaba el estudio de esos pueblos “sin historia”, en las líneas anteriores se observa el giro hacia una ahistoricidad, cuya intencionalidad no es casual.

No obstante, quizá la Historia era negada en un sentido meramente pragmático, como afirman Harris (1996), Palerm (2008) y Kuper (1974) ante la ausencia de la historicidad en el método. Aun así, en el pensamiento persistía una tradición evolucionista —a pesar de que el sincronismo le había ganado la batalla a la Historia, pues los antropólogos continuaban posicionando a las poblaciones que estudiaban en estadios históricos anteriores, cuyos aspectos culturales eran susceptibles de estar en “peligro de extinción”. En palabras de Jelin (2002), “la antropología clásica se construyó, en realidad, en contraposición a la Historia. Era el estudio de los ‘pueblos sin historia’” (pp. 23-24). Sin embargo, si su pensamiento era herencia de la tradición evolucionista, es precisamente en dicha herencia donde insinuaron la Historia “al aceptar que su especialidad era el estudio del sujeto colonial, y permitieron que se le identificara con el antiguo ‘primitivo’ o ‘salvaje’ de los evolucionistas” (Kuper, 1974, p. 92).

Ahora bien, la línea que pretendo defender en estas páginas no apela a la Antropología como ahistórica en un sentido metodológico —de tener o no en cuenta el pasado de los pueblos no europeos que estudiaban—, sino en una ahistoricidad del presente. Aquí no hablo del llamado presente etnográfico, sino del presente histórico de quien está encargado de hacer etnografía: la ahistoricidad que el investigador tiene sobre sí mismo como ser situado en el espacio-tiempo. Es decir, sobre la falta de autoobservación en su rol de observadores-participantes, y de la intención que tienen por pretenderse objetivos, desubicados del contexto, como una suerte de observadores “desde afuera”, sin las implicaciones que conlleva el hacer etnografía *in situ* para con las relaciones entre el investigador y las gentes.

Pienso que la literatura de la cual he hecho una revisión hasta ahora se ha ocupado principalmente de la ahistoricidad con respecto al contexto que rodea al investigador, sin atender precisamente a aquella historia que nos atraviesa como investigadores y que siempre se ha pretendido objetiva y situada en una atemporalidad que, como desarrollaré en el último apartado, no es más que una ficción. Mi crítica no se dirige hacia la ignorancia —intencionada o no— de la historia de los sujetos estudiados, sino hacia cómo esto devino en ignorar la propia como sujetos con una historia de vida que se han vuelto ahora, en este texto, susceptibles de ser investigados. Pues quizá, precisamente, cometieron el error de tratar de ignorar —sin éxito— no sólo

la historia de los tan llamados “pueblos sin historia”, sino su propia historia y el contexto compartido; algo que Hobsbawm (1998) denominó el “peor pecado de los historiadores” (p. 235) —y que yo trato de trasladar a los antropólogos de la escuela británica en este artículo y a cualquier científico social—: el anacronismo.

Con el propósito de demostrar el punto defendido en este texto, he escogido a tres autores de este período de la antropología social británica, marcada por las escuelas funcionalista y funcional estructuralista: Malinowski, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard. Así pues, en el siguiente apartado, me propongo desmenuzar algunos aspectos de sus obras clave con el objetivo de demostrar cómo el intento por hacer ausente el contexto colonial del que formaban parte y en el que estaban situados —es decir, su propio contexto e historia de vida— lleva paradójicamente a visibilizarlo más en un ejercicio de análisis a contrapelo: aquí es el observador quien se vuelve el observado.

Fundamentos históricos de los etnógrafos y sus etnografías: Malinowsky, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard

A continuación, me referiré a algunas de las obras de los tres autores seleccionados para analizar los fundamentos históricos de sus etnografías en dos líneas: por un lado, siguiendo el hilo del apartado anterior, los fundamentos históricos que definen el contexto de la realidad colonial en la que se inscriben estas obras y sus autores; por otro lado, aquellas bases que marcan el pensamiento antropológico y definen los paradigmas de ambas escuelas, la funcionalista y la funcional estructuralista.

Para justificar la selección de estos tres autores, es pertinente mencionar los trabajos de Gluckman (2005) y de Kuper (1974), quienes sitúan a Malinowski y a Radcliffe-Brown como las figuras que dominaron la antropología social británica en la época moderna. Ambos coinciden en considerar a Malinowski como el padre de la etnografía, pues fue quien elevó el método a un ejercicio verdaderamente profesional. En lo que respecta a Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, ambos serán tratados aquí como parte de la misma escuela teórica, aunque me enfocaré en el segundo por ser quien más se dedicó a la etnografía y porque en su obra se observa más claramente un cambio metodológico.

Las obras analizadas son *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) de Bronislaw Malinowski; *Los nuer* (1940) y *Brujería, oráculos y magia entre*

los azande (1937) de Evans-Pritchard. Para no perderme en el ejercicio de la comparación, he escogido el propio método etnográfico y las figuras de los autores como hilo conductor en la labor de historización.

De esta forma, atendiendo a las fechas de publicación de las obras, me remito nuevamente al panorama que dominaba la época y al interés colonial del Imperio británico, contexto en el que estas obras se imprimieron; como asegura Stocking (2002), es en este período cuando las poblaciones nativas de las nuevas colonias británicas estaban siendo colonizadas y excluidas de las ciencias sociales en un momento en el que la Antropología prestaba atención a aquellas sociedades “civilizadas” de Europa. Esto demuestra que “la ‘Antropología’ no sólo estuvo históricamente constituida, sino que, incluso, pudo estar históricamente delimitada” (p. 17), pues las obras antes citadas rompen con esa visión, poniendo el punto de mira en las poblaciones no europeas.

Como dije en el apartado anterior, en los momentos anteriores a los años veinte del siglo pasado, la Antropología se basaba en la búsqueda de “supervivencias” de un pasado de la humanidad común y que, en una línea heredera del evolucionismo, se ocupaba del análisis diacrónico. Como hemos visto, esto reflejaba la intencionalidad histórica subyacente en la Antropología, basada en el método de comparación cultural que, como asegura Leach (2005), tomaba la mito-historia como hechos reales, siendo el mejor ejemplo *La rama dorada* (1890) de Frazer. Por lo tanto, se puede observar que, de la mano del evolucionismo, devino una antropología historicista, cuya ruptura ocurrió en esa misma década. Siguiendo a Stocking (2002), el contexto colonial posterior a los años veinte supuso una redefinición del método, una “deshistorización” a la vez que una “etnografización” de la Antropología.

Esta nueva Antropología nació de la mano del colonialismo, pues el propio etnógrafo y su etnografía estaban al servicio del proyecto colonial, que se interesaba, como una cuestión urgente, por aquellas sociedades consideradas “salvajes” o “primitivas”. Es en este momento, donde se inscribe la figura de Malinowski. Su obra, nacida al calor del evolucionismo precedente, ya en declive, no puede pensarse fuera del proyecto colonial británico. Un ejemplo de ello es el prólogo a su obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, que fue escrito por el mismo Frazer; esto puede suponer incluso un guiño a la propia historia de vida de Malinowski, pues Frazer es la figura en la que se inspiró para comenzar sus estudios como antropólogo.

Paralelamente, esto refleja el cambio en la metodología, que Malinowski propuso más adelante: va desde una mito-historia basada en el método comparativo y diacrónico hacia la “observación participante” de carácter sincrónico. Como bien señala Kuper (1974),

éstos no se consideraban como algo que desplazaría a las preocupaciones evolucionistas y difusionistas, sino más bien como algo que se les añadía. Tal era el punto de vista del mismo Malinowski, que siguió siendo evolucionista a todo lo largo de su carrera y, como sus colegas ortodoxos, creía que la recolección de datos culturales vivos, en última instancia, produciría leyes evolucionistas. (p. 10)

En este sentido, la obra de Malinowski significó un punto de inflexión en la deshistorización de la Antropología, ya que introdujo el estudio sincrónico del llamado presente etnográfico a través del método de la observación participante, lo que marcó el inicio del funcionalismo en la escuela de la antropología británica. Dentro de este contexto, es importante tener en cuenta que el método funcionalista implicaba considerar a las culturas, tal como anuncia Leach (2005), como “un ensamblaje simple de partículas o rasgos elementales [...] la realidad social podía ser descrita como un sistema de relaciones entre características individuales que se repetían en distintos contextos culturales” (p. 141).

Sin embargo, a pesar de que exista una deshistorización epistemológica en el funcionalismo británico, en la propia obra de Malinowski se puede observar que no existe una ahistoricidad como tal, por mucho que el autor trate de escapar de ella de manera intencionada. Aunque Malinowski no muestre una preocupación histórica en sí misma, establece una temporalidad basada en un antes y un después, es decir, realiza una distinción entre un pasado precolonial y un presente colonial; una realidad social que él mismo relata en la descripción del Kula. Por otro lado, dicha realidad se inserta en su propia historia de vida, que él mismo retrata en las primeras páginas de su obra, pues narra su primera llegada a las islas Trobriand, aunque no tan detalladamente como en su diario de campo, publicado mucho tiempo después.

De este modo, retomo la idea expresada anteriormente: es a través de la lectura de aquellas características de la realidad social invisibilizadas en las etnografías, que se hace visible la realidad colonial en la que éstas se

insertan. Un ejemplo de ello es el apartado que Malinowski (1986) dedica a describir las “condiciones adecuadas para el trabajo etnográfico” (p. 24); aquí, el autor enfatiza en la necesidad de alejarse de sus compañeros blancos (misioneros) y bajo ningún concepto vivir con ellos para poder realizar un trabajo etnográfico de calidad. Como afirma Kuper (1974), esto se observa en la publicación posterior de su diario de campo:

El diario trata de la vida privada del investigador de campo y muestra la lucha de Malinowski contra el aburrimiento, las ansiedades por la salud, la privación sexual, la soledad [...]. También contienen accesos de irritación contra los trobriandeses. Revelan que no consiguió aquella separación de los contactos europeos por la que aboga. (p. 14)

En ese intento por desconectarse de la realidad colonial de la que procede y en la que está para poder conectar con la realidad de las sociedades que estudia, radica su intento por deshistorizar su propia etnografía al tratar de ignorarse a sí mismo como sujeto histórico, o al intentar situarse en una atemporalidad que no deja de ser ficticia —pues, como diré más adelante, el tiempo es una dimensión de la cual no se puede rehuir, ni siquiera en el presente etnográfico—. Ello demuestra que definitivamente no lo consigue, pues él mismo y su intención se inscriben en una realidad sociohistórica colonial que no puede ignorar. Igualmente, se muestra el papel que como antropólogo creía ocupar, muy de la mano del evolucionismo precedente; como dice Kuper (1974) al hablar de los antropólogos de esta época, su labor se concentraba “sobre los procesos ‘que todavía pueden observarse en las comunidades actuales en la edad de piedra’, con objeto de proporcionar una base firme a la reconstrucción” (p. 10). Es decir, su obra se inscribe definitivamente dentro de una intencionalidad que responde a las directrices teórico-metodológicas de una época en concreto, y es necesario leerla más allá del Kula para poder entenderla en la dimensión ya descrita por Descola y Pálsson (2001). Así, cuanto más invisible pretende hacerse Malinowski como investigador, más visibiliza la intencionalidad de su obra, develando una vez más el contexto al que pertenece y la persona histórica que se encuentra detrás de ella.

En su ahistoricidad, reside precisamente un uso de la Historia que no es paradigmático, sino que quizá se encuentra inmerso en el método. Es decir, el uso de la Historia llega desde el análisis del presente para la re-

construcción del pasado y no viceversa, por lo que se ignora el análisis de un presente desde una perspectiva histórica. Malinowski pensó el método sincrónico desde un plano diacrónico del pasado, en estadios de desarrollo evolutivo. Además, volviendo una vez más a la cuestión colonial, Martínez (2010) asegura que, efectivamente, había una clara relación de intereses entre Malinowski y el Imperio colonial británico:

se da aquí una confluencia clara de intereses e intenciones entre el ‘indirect rule’ y la antropología, o el funcionalismo, tal y como la entendía Malinowski [...] además de esto hay que comprender que el ‘indirect rule’ representa una gran ocasión para la profesionalización de la Antropología. (pp. 540-541)

Parfraseando a Martínez, existe una conexión entre el funcionalismo y el *indirect rule*. De la historia de vida de Malinowski, podemos rescatar su colaboración directa con la administración colonial: no sólo su relación con la Fundación Rockefeller y la London School of Economics, sino también con el International Institute of African Languages and Cultures –mejor conocido como African Institute–,² que estaba constituido por un consejo de “estudiosos, misioneros y administradores” (Martínez, 2010, p. 542), entre los que se encontraba Malinowski –a pesar de que, “como es bien sabido, Malinowski odiaba a los misioneros” (p. 541)–. Esto pone sobre la mesa la relación directa entre la antropología social y el colonialismo, no sólo por una cuestión meramente institucional, sino por el origen y el destino de ciertos financiamientos del African Institute otorgados tanto a Malinowski como a sus discípulos.³

De igual forma, la escuela funcional estructuralista surgió al calor del colonialismo y de un evolucionismo y difusionismo en declive teórico. De la mano de Stocking (1984), el desarrollo de dicha corriente se vio potenciado por el trabajo de Radcliffe-Brown, quien, al contrario de su compañero Rivers, desechó la problemática histórica y nunca abandonó la cuestión dia-

2 Como bien señala Martínez (2010), Malinowski formó parte de dicha organización junto con Oldham –a pesar de no ser tan conocido su papel en África–; esta institución tenía como objetivo “promover una ‘comprensión de las lenguas africanas y de las instituciones sociales con vistas a su protección y uso como instrumentos de educación’” (p. 541).

3 Para conocer más sobre este punto, véase el trabajo de Martínez (2010).

crónica, aunque su acercamiento fue más psicológico. De esta forma, Stocking demostró el intento fallido —debido a la herencia evolucionista— de deshistorizar la Antropología. Al mismo tiempo, incidió en el cambio de intencionalidad y preocupación entre Malinowski y Radcliffe-Brown, en tanto que la preocupación fundamental para el primero era el método etnográfico, mientras que para el segundo lo era el sentido teórico y formal de las estructuras grupales como sistemas. Stocking repercutió en el cambio referente a las preocupaciones epistemológicas, las cuales provienen de una relación interactiva entre Malinowski y Radcliffe-Brown, y responden al mismo tiempo al contexto de los años treinta del siglo XX, momento en el que se estaban redefiniendo las estructuras institucionales. Brevemente, en lo que respecta a la obra de Radcliffe-Brown, cabe mencionar su participación posterior en la escuela americana de Boas durante los años setenta, cuando el historicismo emergió nuevamente en la Antropología.

Igualmente, en algunas de sus obras posteriores, habla precisamente del método comparativo en la Antropología y de la posibilidad de usar la Historia dentro de la Antropología y de la Etnología. En 1975 escribió: “el etnólogo puede considerar la existencia de instituciones, costumbres o creencias semejantes en dos o más sociedades como indicación de alguna conexión histórica [...] en la sociología comparada o antropología social la finalidad de la comparación es diferente” (Fernández, 2012, p. 123). No olvidemos, sin embargo, la continua referencia a Frazer y que, pese al guiño que pueda haber de la perspectiva boasiana, Radcliffe-Brown no parece muy convencido de su uso. En palabras suyas: “una forma de explicar por qué tiene una sociedad particular los rasgos que tiene es mediante su historia. Como no disponemos de historia auténtica de esas u otras tribus australianas, los antropólogos históricos se ven obligados a ofrecernos historias imaginarias” (Fernández, 2012, p. 125).

Esto demuestra una vez más la afirmación de Kuper (1974), quien, recordemos, asegura que probablemente esta carencia no era una cuestión intencionada sino pragmática pues, ante la falta de fuentes históricas previas a la llegada de los misioneros, éstos no consideraban relevante o incluso posible tenerlo en cuenta para sus etnografías. No obstante, como refiero en el siguiente apartado, mi crítica va más encaminada hacia considerar al interlocutor y al etnógrafo una fuente histórica en sí misma, incapaz de desligarse de la memoria.

Así pues, como refiere Kuper, a pesar de la conexión que pudiese tener el autor con este resurgimiento de la Historia como paradigma dentro de la disciplina, él siempre defendió que no era necesaria para estudiar a las diferentes sociedades. Es decir, su propuesta va más encaminada al estudio comparativo de sociedades del presente, aunque con la metodología que usaba Frazer. Como afirma Harris (1996), no sería hasta los años cincuenta cuando se pondría cese a esta separación entre la Historia y las preocupaciones antropológicas.

Igualmente, la participación de Radcliffe-Brown dentro de la administración colonial se caracterizó precisamente por ejercer el papel de antropólogo como una suerte de informante para los funcionarios:

Durante el resto de su carrera, defendió que la visión del antropólogo consistía simplemente, en proporcionar una estimación científica de la situación a las autoridades; y no debía abogar por ninguna política concreta [...] Una vez más, creó un programa especial para pregraduados y montó más ofertas especiales para funcionarios coloniales y misioneros. (Harris, 1996, p. 37)

Además, de acuerdo con Harris (1996), el desencuentro con la Historia se debe a un esfuerzo intencionado de no recurrir a ella para generar explicaciones. Según este autor, Radcliffe-Brown trató de explicar una relación de parentesco en Mozambique intentando no emplear la Historia, pues “replanteó el problema proponiéndose ofrecer, ya que no probar, una hipótesis alternativa que no requiriera la referencia a la historia” (p. 457).

Sin embargo, como asegura Stocking (2002), a pesar de este cambio paradigmático, protagonizado por Malinowski y Brown en los años treinta, que marcó el tránsito del funcionalismo al funcional estructuralismo, en cuanto a las cuestiones que conciernen al método, “por norma, el enfoque etnográfico de la antropología cultural continuó siendo el estudio de un solo pueblo a manos de un solo etnógrafo y realizado de una manera empática, holística y relativista” (p. 23).

El caso de Pritchard, discípulo de Radcliffe-Brown, no es diferente: en su obra también se aprecia el colonialismo, que intenta ser ignorado sin éxito. Parafraseando a Martínez (2010), el trabajo de Pritchard comenzó por una necesidad del gobierno de Sudán de obtener datos etnográficos, los cuales se conseguían mediante las publicaciones en *Sudan Intelligence*

Reports, revista promovida por el propio gobierno; el enclave de la obra de Pritchard sobre los nuer es tanto el contexto colonial como el clima que rondaba todavía por el African Institute, a pesar de que “él trata de distanciar su trabajo de los intereses administrativos” (p. 566). Sin embargo, es quizá en ese intento por distanciarse de la realidad colonial —que ciertamente tenía que complacer en cierta medida— donde se encuentra el remanente de su obra.

Esto confirma las afirmaciones hechas por Moreno (2014), quien asegura que tampoco se puede concluir que los antropólogos anclados al contexto colonial fueron unos simples burócratas al servicio de la administración, pues, “a pesar de que el surgimiento de la Antropología se produce en un entorno colonial, no se puede establecer [...] que en la relación colonial, los antropólogos [...] se hubiesen puesto al servicio de una ideología imperial” (p. 137).

No obstante, recordemos que el propósito de este artículo es evidenciar una realidad que trataron de ocultar o de ignorar —estuviesen a favor o no de los intereses coloniales—, quizá porque no lo consideraban relevante para los fines que pretendían lograr. Sin embargo, es innegable el hecho de que, a pesar de sus inclinaciones ideológicas, formaron parte de esa realidad y, por lo tanto, su obra se ve atravesada y permeada por ella.

En el prólogo de las dos etnografías de Pritchard sobre los nuer y los azande, dicha coyuntura colonial se hace visible. Estas obras estuvieron dedicadas a y financiadas por el propio gobierno del Sudán angloegipcio, lo que demuestra una vez más la afirmación de Martínez (2010) sobre el fin intencionado con el que las etnografías de la época eran producidas. Además, en la introducción de *Brujería, oráculos y magia entre los azande* (1976), Pritchard deja en claro su relación con los misioneros, gobernadores y personal administrativo del proyecto colonial —a la vez que retrata su propia historia de vida— al aludir al conjunto de impresiones personales y motivos que lo llevaron a escribir dicha obra.

Resultan ilustrativas estas líneas de Martínez (2010) para reflexionar sobre la Antropología al servicio de los intereses coloniales en el contexto de la obra de Pritchard, más específicamente en lo relativo a las relaciones conflictivas, la guerra y la noción de tribu de los nuer:

se refiere a quién tiene que juntarse con otro grupo en una situación de disputa o guerra, y con ello Evans-Pritchard responde a los inte-

reses coloniales de entender la política indígena [...] ¿hasta qué punto la oposición de unos segmentos a otros dentro de la ‘tribu’ Nuer no representa una racionalización de la ideología colonial según la cual los nuer eran agresivos por naturaleza? [...] si esto fuera así, la idea de la oposición de unos segmentos a otros dentro del grupo Nuer y su oposición, en cuanto grupo, al resto, no sería más que una racionalización antropológica de un prejuicio colonial. (pp. 567-569)

Una vez más, se observa que la realidad colonial lo permeó todo: tanto sus obras a nivel teórico-metodológico como sus vidas académicas por el rol que jugaron; sobre esto último, Moreno (2014) argumenta que su papel no puede reducirse al de meros burócratas, sino que fueron antropólogos que formalmente eran parte integral de un sistema burocrático y una logística de conquista. Si bien existe un ejercicio de deshistorización por parte de Pritchard debido a su desconexión de la realidad colonial —de la que habla en el prólogo e introducción de ambas etnografías—, su obra sigue siendo un punto de inflexión en el método etnográfico que marca un antes y un después tras la etnografía de Malinowski, ya que no remite únicamente a la observación participante sino también a la entrevista.

De todas formas, como bien señala Harris (1996), el fenómeno de las organizaciones políticas africanas estuvo todavía más marcado por el contexto colonial: la intención de Pritchard de ignorar la explotación por parte de las potencias europeas sobre los territorios africanos y el impacto que esto produjo en los propios sistemas políticos aborígenes supone situarlos como “la más seria víctima de la perspectiva sincrónica” (p. 464).

Para demostrarlo, Harris explora la obra de Stevenson, quien realizó una labor de investigación histórica para analizar fenómenos relativos a los sistemas políticos africanos. Al ser éste contemporáneo de Pritchard, Harris (1996) asume que,

al subsumir la historia en el presente etnográfico, no se toma en cuenta el impacto del *indirect rule* británico [...]. La abundancia y fácil disponibilidad de las fuentes históricas usadas por Stevenson para corregir las conclusiones de los funcionalistas estructurales, deja en entredicho la credibilidad de la excusa que éstos aducen para justificar su especialización sincrónica, a saber: su rechazo a la “pseudo-historia”. (p. 465)

El etnógrafo remite, primero, al contexto histórico en el que él mismo se inscribe —que, como hemos visto, es inevitable—; posteriormente, a su propia memoria e historia de vida —en ambos casos, los autores aquí tratados mencionan su rol de etnógrafos, los autores con los que se formaron y sus impresiones personales al vivir en un contexto social distinto del que provenían—, y, por último, a la historia de vida y a la memoria de los sujetos que entrevista, con las que finalmente reconstruye los parámetros de la realidad social que trasciende a los sujetos referidos, lo que significa un paso más allá de la metodología anteriormente expuesta. De esta forma, en su intento por deshistorizar su trabajo, termina historizando la memoria de los entrevistados. Como explicaré en las siguientes líneas, es exactamente en esta deshistorización epistemológica donde entra en juego la intencionalidad del contexto colonial y donde se fragua el nuevo papel de la memoria como método etnográfico.

En resumen, no hay que olvidar que en esta nueva antropología etnográfica se lleva a cabo una reconstrucción de los recuerdos del trabajo de campo, realizado en un período limitado de tiempo —aunque éste sea largo y ocupe varios años—, y que dicha reconstrucción se basa en la observación e interpretación individual del etnógrafo. Ello implica un sesgo histórico, con el que se introducirá en el campo, que coincide con una historia de vida en relación al grupo de estudio, con el que está en constante interacción durante su labor. Sin olvidar, por último, el intervalo temporal en el que está el autor, el que trae al encuentro con la sociedad estudiada y, sobre todo, el que se encuentra entre la producción, redacción, y publicación de su obra.

Así pues, concluyo esta parte con la afirmación de que, tanto en el funcionalismo como en el funcional estructuralismo, predominó una perspectiva sincrónica de método y análisis de explicación de fenómenos. Sus adeptos rechazaban la Historia por falta de fuentes —como mencionaron los autores citados— y porque abiertamente la consideraban como innecesaria y poco útil para el estudio de las sociedades. Sin embargo, como se puede apreciar en las obras analizadas —y como profundizaré en el siguiente apartado—, a pesar de que quisieron ignorar la Historia, no les fue posible crear un producto ligado a un presente casi atemporal, pues todo sujeto es histórico y, a través de él y de su obra, pueden leerse los frutos de su tiempo.

Historia y memoria en el método etnográfico

Una vez puestas las bases para defender mi postura, retomo la premisa con la que inicié este artículo para demostrar cómo las fronteras disciplinares entre la Antropología y la Historia se diluyen en el método etnográfico, a pesar de que ésa no sea la intención. Así, tras haber revisado el legado histórico colonial del cual emergió la antropología social británica como disciplina y el trabajo de campo como método, en este apartado elaboraré mi propuesta y mi crítica en un giro retrospectivo e introspectivo hacia la Antropología.

Para llevar a cabo esta tarea, no se puede dejar de lado el concepto “memoria”, pues definiendo su uso como paradigma en este análisis a contrapelo. Como referiré a continuación, mi crítica va más encaminada a considerar tanto al interlocutor como al propio etnógrafo fuentes históricas en sí mismas, incapaces de desligarse de la memoria individual y colectiva, de su historia de vida y de su papel dentro de una coyuntura mayor —como bien dice Traverso (2007), “la singularidad de la experiencia vivida en un contexto histórico global” (p. 76)—; por ende, sostengo la afirmación de que la etnografía es memoria en tanto que no podría llevarse a cabo sin ésta como un elemento imprescindible e inherente a ella. La memoria es la zona gris que permite subvertir, de una vez por todas, las barreras disciplinarias, metodológicas y temporales que nosotros mismos reproducimos en nuestros encuentros con Otros.

Por ello, retomo la definición de Franco y Levín (2007), quienes indican que “la memoria es la esencia de la historia” (p. 41), y la extiendo según mi premisa: la memoria es la esencia de la Antropología y de la Historia, además de ser una dimensión compartida por ambas. No sólo es la esencia de un método, sino un elemento que subyace en él y lo trasciende.

Si bien hay historiadores que realizan trabajo de campo a través de lo que se conoce como historia oral —visto como un medio para transformar los propósitos de la Historia, es necesario elucubrar dos afirmaciones en cuanto a este método y la etnografía. Primero, podemos suponer que existe la finalidad de emplear la historia oral como un instrumento para establecer una conexión entre el presente (del interlocutor) y el pasado (histórico). Segundo, esto se subvierte al mismo tiempo en el método etnográfico, donde se busca una conexión del pasado (historia de vida) con el presente. Es decir, como enuncia Traverso (2007),

un cortocircuito entre historia y memoria puede tener consecuencias perjudiciales sobre el trabajo histórico al transformar al historiador en un simple abogado de la memoria o al hacerle perder de vista el contexto más general con el cual esa memoria se vincula. (p. 74)

Al hilo de estas afirmaciones, cabe preguntarse: ¿no sucede lo mismo con la etnografía al ignorar el investigador su propio contexto con el que su memoria se vincula? De nuevo, a pesar de que las direcciones y los propósitos sean diferentes, subyace en ambos un territorio en común dentro del método: tanto la entrevista y la observación participante como los documentos —lo que se conoce como fuentes, orales o escritas— responden igualmente a una dimensión memorística. Como bien afirma Sabato (2007), “el pasado no es monopolio de los historiadores” (p. 222).

Ahora bien, si consideramos la afirmación de Nora (2008) sobre el hecho de que “es la memoria la que dicta y la historia la que escribe” (p. 36), ¿qué es entonces la historia oral?, ¿no es acaso memoria igualmente? y, sobre todo, ¿no se esconde en esa afirmación una asimilación de la memoria y la historia como iguales salvo por el formato? Podría suponerse que la historia oral es un remanso de memorias individuales, inscritas siempre en memorias colectivas o en un contexto más general con el que se tiene conexión —del que ya hablaba Traverso (2007)—, como el encuentro del historiador con el beneficio del llamado presente etnográfico. En esta línea, destaca el trabajo de Thompson (1988), quien abordó los beneficios del uso de la historia oral para la Historia, pues “los historiadores que hacen trabajo de campo [...] se encuentran participando de unas experiencias a nivel humano a las que no tendrían acceso desde su mesa de trabajo” (p. 17).

La memoria, por lo tanto, es lo que Nora (2018) define como el “pasado siempre presente”. Ahora bien, es precisamente en la idea del historiador como un sujeto inscrito en una temporalidad precisa, impensable como ser en desconexión que no forma parte de ningún espacio y tiempo, donde se inserta la figura del etnógrafo. Es en el análisis de ambos donde subyace la subjetividad:

La memoria es una construcción, está siempre “filtrada” por los conocimientos posteriormente adquiridos, por la reflexión que sigue al acontecimiento, o por otras experiencias que se superponen a la primera y modifican el recuerdo. (Traverso, 2007, p. 73)

Entonces, si asumimos la memoria como “pasado siempre presente”, accesible sólo mediante la relación directa con los interlocutores y la recogida y el registro de la información obtenida, cabe preguntarse: ¿no es el etnógrafo, acaso, una suerte de historiador que recurre una y otra vez a la fuente escrita por él mismo —el diario de campo—, en la que se ven reflejadas sus memorias —escritas al final de los días en ese lugar llamado “campo”— y la de las personas con las que, de una u otra forma, convivió?; ¿cómo ignorar el papel de la memoria, del presente plasmado en la escritura, convertido ahora en una fuente de un tiempo pasado?; ¿cómo no advertir, en definitiva, el lugar de la memoria en cualquier investigación?

Si bien definiendo la memoria como un territorio común entre la Historia y la Antropología, es al mismo tiempo una dimensión que subyace en la figura del etnógrafo y aquéllos que ejercen de interlocutores para su investigación. La etnografía, encargada de estudiar los llamados “flujos de la vida”, es la historia de vida del etnógrafo y de las gentes que confluyen en una temporalidad común, de forma que “el ‘presente etnográfico’ es comparable al presente histórico” (Thomas, 2005, p. 33).

En esta línea, me sitúo a favor de las declaraciones que Hobsbawm (1998) incluyó en su ensayo *Sobre la Historia*:

Todo historiador o historiadora tiene su propia vida, una posición privada desde la cual examina el mundo [...] y cuando no escribes sobre la Antigüedad clásica o el siglo XIX, sino sobre tu propia vida, es inevitable que la experiencia personal de estos tiempos dé forma a la manera de verlos. (p. 231-232)

Vuelvo, una vez más, al caso de los antropólogos sociales británicos usados como referencia en este texto para hablar de la relación entre el investigador y su contexto. La Antropología no es ahistórica en el sentido de “atemporal” sino, más bien, en una dirección que trata de prescindir tanto paradigmática como contextualmente de la Historia, aunque ésta sea imposible de ignorar —como ha quedado demostrado en las líneas anteriores—, puesto que permea todos los aspectos de la vida.

Si, como dice Fontana (2006), el trabajo del historiador no debe reducirse únicamente a descifrar o entender un pasado, el del etnógrafo no debe consistir en descifrar un presente desde la desconexión temporal. Como observamos a través de algunos autores de la escuela británica de la

antropología social, ante la clara incapacidad de desconectarse o aislarse de un lugar-tiempo, su opción era simplemente tratar de ignorarlo y omitirlo en las producciones investigativas.

No obstante, la memoria toca todos los aspectos de nuestro trabajo como etnógrafos: desde escribir un diario de campo hasta remitir constantemente a él para realizar un análisis antropológico; es un proceso que involucra escribir —siempre a través de los recuerdos documentados por nosotros mismos— y publicar meses o incluso años después: analizamos el presente para publicar un pasado. Esto nos remite a la afirmación de Thomas (2005):

En cuanto al argumento de que el antropólogo, a diferencia del historiador, se ocupa del presente, no debería olvidarse que el modelo normal de carrera de un antropólogo implica que éste pase el resto de su vida escribiendo sus recuerdos de una sociedad que visitó en su juventud. (p. 33)

Cabe apuntar aquí que, si bien no es el trabajo del antropólogo escribir sus recuerdos durante toda su vida o hablar de ellos, sí lo es recurrir a la memoria, emplear el recuerdo como un recurso —sea más o menos reciente— para escribir sobre el flujo de la vida y sus interacciones con otras personas, y hacer uso de los testimonios, las narrativas y los recuerdos de otra gente sobre un lugar que alguna vez visitó; a ello puede añadirse, inclusive, sus propios recuerdos, impresiones, emociones y dificultades que el campo le haya producido y que, al final, marcarán la investigación. Como dice Jelin (2002),

es este compromiso afectivo lo que transforma esos momentos y los hace “memorables”. La memoria es otra, se transforma. El acontecimiento rememorado o “memorable” será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en la *manera en que el sujeto construye un sentido del pasado*, una memoria que se expresa en un relato comunicable [...] Esta construcción tiene dos notas centrales. Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción. (p. 27)

La cita anterior me lleva a hablar precisamente del trabajo de campo y del respectivo diario como ese lugar donde se instala la memoria que se convierte en Historia. Es decir, como sostiene Nora (2008), sería esa “memoria de papel” a la que recurrimos ante la necesidad permanente de recordar, de forma que

todo lo que hoy llamamos memoria no es memoria, entonces, sino que ya es historia. Todo lo que llamamos estallido de memoria es la culminación de su desaparición en el fuego de la historia. La necesidad de memoria es una necesidad de historia. (p. 26)

La Historia penetra en el trabajo etnográfico como materialización de la memoria; su deber nos “ha convertido a cada uno en su propio historiador” (Nora, 2008, p. 28). Es así como, dado que la memoria es la dimensión subyacente en ambas disciplinas y que tanto el etnógrafo como la sociedad que etnografía se inscriben en un presente que es etnográfico a la vez que histórico, reafirmo la premisa en la que se basa este artículo: la Antropología no es ahistórica *per se*, en tanto que no lo es quien *la hace*. En otras palabras, como afirmación presuntamente irrevocable que difumina las fronteras disciplinarias: la Etnografía es memoria o no es nada.

Conclusión

A lo largo de este artículo, he llevado a cabo un ejercicio de esclarecimiento de las fronteras que nosotros mismos, como científicos sociales, construimos en torno a las disciplinas, a veces cayendo en la dicotomía que delimita el estudio de lo social, una dimensión sin límites. Este texto es un aporte más a la discusión sobre los métodos interdisciplinarios, con la intención de dejar de lado las barreras metodológico-conceptuales que Abercrombie (2006) ya había logrado romper al hablar sobre la memoria como aquello que fractura el abismo entre “la cultura oral y escrita [...], la entrevista del antropólogo y la fuente del historiador” (p. 511); una separación que aquí ha quedado más que en entredicho.

Este texto es una apuesta más para tratar de resolver el enigma de Ricoeur (1998) sobre “la representación presente del pasado ausente” (p. 506). He pretendido trascender la idea de hablar solamente acerca del método de “historizar el método”, que aquí he llevado a cabo a través de los autores de la escuela británica. Hago una apuesta por reflexionar introspec-

tivamente e indagar en un ejercicio de autohistorización o autoetnografía individual, ya que son nuestras vidas las que se yuxtaponen a la de nuestros interlocutores en tanto que nosotros dirigimos el relato que, finalmente, se convertirá en historia, pues es precisamente en este momento en el cual nuestras memorias se convierten en una misma.

Este giro reflexivo sólo puede hacerse, como defendí aquí, a través de la historización, en una relectura que parta desde los clásicos y que se dirija hacia los múltiples roles que ejerce el científico social. Esto supone un llamamiento a nunca olvidar el sesgo histórico e ideológico que, como etnógrafos, portamos, pues, como afirma Nora (2018), eso es imposible. Nadie escapa a la dimensión histórica y sus linderos; ignorarla supone ignorar nuestra propia existencia y la de otros. Por tanto, éste es un llamado al autoanálisis, a emprender un camino de introspección y retrospección que, como etnógrafas y etnógrafos, debemos de acometer no sólo como deber disciplinario, sino como deber ético. La cuestión de qué (in)visibilizamos y el porqué de ello sólo puede responderse desde nosotros mismos. Mediante nuestra memoria producimos historia; nuestros recuerdos, si bien morirán, también se convertirán en una fuente cuya visión siempre es cambiante porque “incluso el pasado documentado cambia a la luz de la historia subsiguiente” (Hobsbawm, 1998, p. 236). Sólo mediante la plena consciencia de “nosotros mismos en el espejo de nuestros encuentros con ‘otros’” (Abercrombie, 2006, p. 508) se podrá llegar a la verdadera honestidad que, como refiere Nora (2018), “es el requisito, creo, para tratar de mantener cierta verdad común en un mundo fracturado”.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T. A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. Instituto de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Bolivianos. (Trabajo original publicado en 1998).
- Descola, P. y Pálsson, G. (2001). Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1996).
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Brujería, oráculos y magia entre los azande*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1937).
- Evans-Pritchard, E. E. (1992). *Los nuer*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1949; 1976).

- Fernández Moreno, N. (2012). *Antropología y comparación cultural: Métodos y teorías*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Fontana, J. (comp.) (2006). *¿Para qué sirve la historia en un tiempo de crisis?* Pensamiento Crítico.
- Franco, M. y Levín, F. (2007). El pasado cercano en clave historiográfica. En M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 31-66). Paidós.
- Gluckman, M. (2005). Datos etnográficos en la antropología social inglesa. En J. Vendrell Ferré (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social* (pp. 173-188). Instituto Mora. (Trabajo original publicado en 1975).
- Harris, M. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura. Siglo XXI*. (Trabajo original publicado en 1979).
- Harris, M. (2014). *Antropología cultural*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1990).
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la Historia*. Crítica. (Trabajo original publicado en 1997).
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 2001).
- Kuper, A. (1974). *Antropología y antropólogos. La escuela británica (1922-1972)*. Anagrama.
- Leach, E. R. (2005). El método comparativo en antropología. En J. Vendrell Ferré (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social* (pp. 137-152). Instituto Mora. (Trabajo original publicado en 1975).
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental: Un estudio sobre comercio y aventura de los archipiélagos de la Nueva Guinea de Melanesia*. Planeta de Agostini. (Trabajo original publicado en 1922).
- Martínez Veiga, U. (2010). *Historia de la antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Moreno Feliu, P. (2014). *De lo lejano a lo próximo. Un viaje por la antropología y sus encrucijadas*. Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire*. Trilce. (Trabajo original publicado en 1984).
- Nora, P. (2018). Entrevista a Pierre Nora: El historiador es un árbitro de las diferentes memorias. *Letras Libres*. <https://www.letraslibres>.

com/espana-mexico/revista/entrevista-pierre-nora-el-historiador-es-un-arbitro-las-diferentes-memorias

- Palerm, A. (2008). *Antropología y marxismo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana. (Trabajo original publicado en 1980).
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica de Argentina. (Trabajo original publicado en 1998).
- Sabato, H. (2007). Saberes y pasiones del historiador. Apuntes en primera persona. En M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 221-234). Paidós.
- Stocking, G. W. (1984). Radcliffe-Brown and British social Anthropology. En *Functionalism historicized: Essays on British social Anthropology, history of Anthropology*, vol. 2 (pp. 131-191). The University of Wisconsin Press.
- Stocking, G. W. (2002). Delimitando la antropología: Reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*, 11-38.
- Thomas, K. (2005). Historia y antropología. En J. Vendrell Ferré (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social* (pp. 29-60). Instituto Mora. (Trabajo original publicado en 1989).
- Thompson, P. (1988). *La voz del pasado. Historia oral*. Edicions Alfons El Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació. (Trabajo original publicado en 1978).
- Thompson, P. (2005). Historias de vida en el análisis del cambio social. En J. Vendrell Ferré (comp.), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*. Instituto Mora (pp. 153-172). (Trabajo original publicado en 1981).
- Traverso, E. (2007). Historia y memoria. Notas sobre un debate. En M. Franco y F. Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 67-96). Paidós.