



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Peixoto, Fernanda Arêas

El diálogo como forma : antropología e historia intelectual



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Peixoto, F. A. (2008). *El diálogo como forma : antropología e historia intelectual*. *Prismas*, 12(12), 17-32.

Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1937>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

*El diálogo como forma: antropología e historia intelectual**

Fernanda Arêas Peixoto

Universidade de São Paulo / CNPq

¿Forma parte la historia intelectual del oficio del antropólogo? Al margen de las opiniones, lo cierto es que varios de nosotros, antropólogos, nos volcamos hacia la historia intelectual a partir de diferentes inspiraciones provenientes de la tradición antropológica y de áreas afines. Se han aplicado diversas etiquetas a esa modalidad de trabajo, con el propósito de definirla y de incluirla legítimamente en el campo de la antropología como una de sus subdisciplinas: “historia de la antropología”, “antropología de la antropología”, “etnografía del pensamiento”, entre otras. Si por un lado este esfuerzo clasificatorio posee una dimensión formal –léase institucional–, por otro también puede ayudarnos a reflexionar acerca de los contornos que asume la historia intelectual cuando es practicada por no-historiadores y, más precisamente, por antropólogos.

Éste es el primer desafío que plantea la reflexión aquí presentada. Se trata, pues, de situar en perspectiva mis opciones e instrumentos teórico-metodológicos a fin de indagar acerca de lo que puede (y de lo que no puede) hacer la antropología en lo que respecta a la historia intelectual. Arriesgaré, por lo tanto, un esbozo de autoanálisis por medio de un ejercicio exploratorio, que se inspira en un dossier organizado sobre el tema (*Prismas*, 2007).¹ La lectura de ese conjunto de textos, por lo general autorreflexivos, me desafió a realizar una experiencia semejante, es decir, a pensar mi lugar como antropóloga dedicada a la historia intelectual.

* Esta reflexión comenzó en 2001, en el seminario “La antropología y sus métodos: el archivo, el campo, los problemas”, organizado por Márcio Goldman y Emerson Giumbelli en el XXV Encuentro Anual de la Asociación Nacional de Posgrado en Ciencias Sociales (ANPOCS). Se desarrolló, y adquirió nuevos contornos, a partir de la invitación de Adrián Gorelik para que integrara la mesa redonda de presentación de *Prismas*, N° 11: “Historia intelectual: un estado de la cuestión”, que se llevó a cabo en Buenos Aires el 29 de noviembre de 2007. A todos ellos agradezco el estímulo brindado y la interlocución amiga. También estoy agradecida a Michel Riaudel por su lectura atenta y generosa. Traducción: Ada Solari.

¹ El dossier, titulado “Encuesta sobre historia intelectual”, permite apreciar el mapa sumamente rico de posiciones y puntos de vista que ese universo proyecta, en cuyo interior sobresalen las interacciones en regiones de fronteras; los diálogos con la filosofía, la crítica literaria, la teoría política, la sociología, la antropología, entre otros. Además, el conjunto de las reflexiones pone de relieve una serie de problemas que a menudo enfrentan los practicantes de esa modalidad de trabajo: las dificultades (y los riesgos) de la periodización; los beneficios (y los límites) del enfoque biográfico; las cuestiones relativas a la traducción (entendida en su sentido más amplio), a la recepción y a las “influencias”; las relaciones (tensas) entre análisis contextual y análisis de las ideas.

Vale la pena recordar que no son pocas las “resistencias y reticencias” que cercan el dominio en el interior de la antropología.² A pesar de las numerosas especies de investigación etnológica, así como de los cuestionamientos que inciden sobre la asociación directa entre antropología e investigación de campo, la investigación en el terreno en los moldes presu- puestos por Malinowski aún parece brindar el paradigma definidor de la disciplina para muchos de sus practicantes. En su origen, la antropología crea una tradición propia a partir de estudios realizados con “pueblos exóticos” y/o “primitivos”. Y el conocimiento de esos “otros” –señala la célebre introducción de *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922)– se fundamenta en la experiencia de campo, en el aprendizaje de la lengua, en la observación detenida de comportamientos y en la aprehensión del punto de vista nativo.³

Aun cuando ello sea verdad, no hay manera de negar que los especialistas que se titulan antropólogos son, como apunta Leach (1970), por lo menos de dos especies. El prototipo de la primera especie, afirma Leach, fue James Frazer (1854-1941), investigador de gabinete y gran erudito, que no tuvo contacto directo con los pueblos acerca de los que escribió. El prototipo de la segunda fue precisamente Bronislaw Malinowski (1884-1942), que pasó la mayor parte de su vida analizando los resultados de las investigaciones que él mismo llevó a cabo “en una única y minúscula aldea de la remota Melanesia”. Cada uno de esos prototipos desarrolló sus propios linajes, cuyos ejemplos pueden encontrarse a lo largo de la historia de la disciplina. Sin embargo, la localización de esos dos modos de antropología (y de antropólogos) no elimina las tensiones constantes entre ellos, las que pueden apreciarse, por un lado, en las críticas lanzadas a aquellos que sostienen que la etnografía es la razón y el ser de la antropología y, por el otro, en el malestar permanente en relación con los no-etnógrafos.

Las tensiones se intensifican cuando entran en escena aquellos que se dedican a cualquier tipo de ejercicio histórico de cuño autorreflexivo. Y el trastorno resulta aun más grave con la llamada boga posmoderna que, a partir de la década de 1980, puso en la mira a la etnografía tal como la concibió y la practicó Malinowski, por considerarla una especie de modelo mistificado o ideal. La tarea de “observar a los observadores”, en el estilo propuesto por los autores reunidos en *Writing culture* (1986) –que plantearon una crítica a la “autoridad etnográfica” y a las retóricas textuales utilizadas en las etnografías–, provocó (y aún provoca) la ira por parte de los profesionales hoy en actividad, tanto dentro como fuera de los Estados Unidos.⁴

La consideración detenida de esos debates nos llevaría por otros territorios, razón por la cual opté por no tratarlos aquí. Sólo quisiera señalar que, a pesar del interés que suscitan ciertas cuestiones planteadas por el posmodernismo antropológico (por ejemplo, el interés por la escritura etnográfica y por las relaciones entre antropología y literatura), comparto la contrariedad

² Tomo prestados los términos “resistencias y reticencias”, que utiliza Fernando Devoto (2007) para discutir acerca del itinerario y de los problemas que enfrenta la historia de la historiografía.

³ A partir de la obra de Malinowski, Geertz (1988) analizó las posibilidades de aprehensión del “punto de vista nativo”, menos en relación con un tipo de sensibilidad especial del antropólogo que como la capacidad del intérprete de situarse a una distancia intermedia entre la “experiencia-próxima” –de las nociones concretas– y la “experiencia-distante” –proporcionada por los conceptos abstractos–.

⁴ Las reservas de Geertz respecto de la noción de “observación participante”, tal como la formuló Malinowski (véase Geertz, 1988), fueron tratadas, entre otros, por James Clifford (1988) en “A autoridade etnográfica”. El libro de Adam Kuper (1999), *Culture. The anthropologist' account*, puede ser tomado como un ejemplo, entre otros, de las reacciones críticas a la antropología posmoderna.

que manifiestan ciertos colegas ante el tono de denuncia que reviste parte de las interpelaciones posmodernas, comprometidas en la desmitificación de las relaciones de los antropólogos con los “nativos”. Más aún, hasta que no demuestren lo contrario, el intento de deconstrucción del supuesto “modelo etnográfico tradicional” no ha producido etnografías mejores.

En respuesta a la cuestión planteada en el comienzo del artículo, definiendo la postura de que la historia intelectual forma parte del oficio de antropólogo, que se mueve en ese dominio teniendo como brújula la perspectiva etnográfica. Si en ese caso los instrumentos de investigación son otros (es decir, no son ni el trabajo de campo ni la observación participante), los presupuestos epistemológicos de la disciplina, forjados en la experiencia de campo, guían no sólo las dimensiones técnicas de la investigación –lo que lleva a algunos a hablar de una “etnografía del archivo”– sino también su orientación más general. Esas otras formas de trabajo, que comprenden la investigación con acervos, colecciones y producciones bibliográficas de diferentes tipos, han dado pie a indagaciones más amplias acerca de la naturaleza del trabajo etnográfico –a las que este ejercicio pretende sumarse–.⁵

Inclinación histórica y actitud autorreflexiva

El interés de los antropólogos por la propia disciplina no es nuevo, aun cuando haya ocupado un lugar discreto dentro de la producción antropológica. Recordemos que *The history of ethnological theory*, de Robert Lowie (1937), fue durante largo tiempo uno de los pocos ejemplares del género.

George Stocking Jr. sitúa la mayor adhesión a la historia de la antropología en la década de 1960 y lo explica como un resultado directo de la pérdida del control europeo sobre las colonias y, por lo tanto, como una consecuencia de las dificultades de acceso a las sociedades no europeas. En ese proceso, señala, “algunos antropólogos se hicieron más conscientes del carácter histórico de su disciplina” (Stocking Jr., 1983: 4). James Clifford, a su vez, ve ese giro histórico como fruto de una mayor apertura de la antropología en relación con las áreas de frontera, sobre todo en relación con la historia y la crítica literaria. Cada vez más mezclada con otros campos del saber, la antropología se distinguiría exclusivamente en función del trabajo de campo, “último elemento de distinción de la disciplina” (Clifford, 1998: 266).

Sean cuales sean las razones que expliquen el innegable giro histórico de la disciplina, lo cierto es que la historia de la antropología –llevada a cabo también por historiadores como G. Stocking Jr.– es sólo una de las maneras en que se está realizando un vigoroso ejercicio autorreflexivo. Los antropólogos se han dedicado a “repensar la antropología” de diversas

⁵ El ensayo de Olívia M. Gomes da Cunha (2004), “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”, en el que se examinan las relaciones entre etnografía y archivo, a partir de una investigación llevada a cabo con el acervo de Ruth Landes, tiene sugerencias muy interesantes para pensar la naturaleza etnográfica del trabajo histórico realizado por antropólogos, en especial aquellos orientados hacia una historia crítica de la antropología.

El ensayo un poco anterior de Emerson Giumbelli (2002) es otra contribución valiosa para una comprensión ampliada de la investigación etnográfica. A partir de la crítica de la asociación directa entre antropología y trabajo de campo, a la que da lugar la propia relectura de Malinowski, Giumbelli rechaza una definición estricta de la disciplina, ya sea en función del objeto –los “primitivos”–, ya sea en términos del empleo de una metodología estricta, el trabajo de campo y la observación participante.

maneras, y la vuelta atrás histórica aparece como uno de los accesos importantes a la comprensión de los antropólogos y de la antropología.⁶

Los trabajos realizados en el ámbito de la historia de la antropología pueden ser situados en un campo más amplio, cuyos contornos están definidos por el interés creciente de los antropólogos en la producción erudita, ya sea en su faz científica y/o artística. Ahora bien, ¿no sería posible disponer toda esa producción dentro de la llamada “antropología de las sociedades complejas”?

Si, como es sabido, la reflexión acerca de las “sociedades complejas” es contemporánea del propio desarrollo de la antropología (Kuper, 1988), por otra parte la disciplina tendió a analizar esas sociedades a partir de procedimientos empleados en las investigaciones de sociedades no occidentales, así como de temas que se consideraban fundamentales para la comprensión de esos otros modos de vida social. La consecuencia directa de esa actitud fue la atención privilegiada que se dio a los aspectos “marginales” o “alternativos” de nuestras sociedades, lo que sin duda permitió formas originales de comprensión y de análisis. En efecto, no desconocemos los beneficios de una mirada descentrada, proyectada desde los márgenes, que ha mostrado ser bastante productiva para un reexamen crítico de temas y problemas desde hace tiempo tratados por los especialistas en las sociedades occidentales modernas.⁷

Ahora bien, esa orientación ha ido cambiando y, en los últimos años, el repertorio temático de la antropología parece ampliarse en virtud de la incorporación de nuevos objetos: la ciencia, la universidad, la producción cultural y artística, el Estado, los partidos políticos, la Iglesia católica, las elites intelectuales, políticas y económicas. En ese sentido, señala Eduardo Viveiros de Castro (2002: 490), la disciplina descubrió recientemente “toda una nueva área de ‘antropologicidad’ de las sociedades complejas que hasta entonces era reserva cautiva de epistemólogos, sociólogos, politicólogos, historiadores de las ideas. Nos contentábamos con lo marginal, lo no oficial, lo privado, lo familiar, lo doméstico, lo alternativo”. Éste es el camino, precisamente, que señala Bruno Latour en la dirección de una antropología “simétrica” en sus explicaciones, es decir, capaz de dar cuenta de lo “falso” y de lo “verdadero”, de lo “científico” y de lo “precientífico”, de lo “central” y de lo “periférico”, del “pasado” y del “presente”, de los “vencedores” y de los “vencidos”, de la “sociedad” y de la “naturaleza” (Latour, 1997: 22-24).

La expansión de la disciplina en relación con nuevos dominios impone, desde mi punto de vista, un diálogo estrecho con otros campos del conocimiento (con la sociología, la historia, la filosofía, la crítica literaria, entre otros), lo que no significa desconsiderar la vitalidad de la perspectiva antropológica –etnográfica, en los términos de Latour– en los análisis realizados en esos nuevos campos. ¿Pero qué significa afirmar un punto de vista antropológico, o

⁶ El artículo de Leach, “Replanteamiento de la antropología” (“Rethinking anthropology”) –que en su origen fue una conferencia realizada, en 1959, en la London School of Economics como parte de la serie “Malinowski Memorial Lecture” y que luego fue reeditado, en 1971, en un libro que lleva el mismo título–, no se propone hacer una historia de la antropología, sino más bien discutir los temas y los conceptos básicos de la disciplina a partir de un reexamen de teorías y de hechos etnográficos. El libro de Adam Kuper ([1973] 1978), *Antropólogos e antropología*, se detiene sobre temas y problemas a partir de la elaboración de la historia intelectual de una tradición, la anglosajona.

⁷ Remito aquí a los trabajos de M. Herzfeld sobre los artesanos en Grecia –por ejemplo, *The body impolitic* (2004)– que pone a prueba, por medio de la etnografía, la productividad de una mirada sobre el continente europeo proyectada a partir de lo local, lo regional y lo “tradicional”.

un énfasis etnográfico, en esos estudios? En primer lugar, es necesario no reducirlo a la aplicación al pensamiento social o moderno de técnicas utilizadas en la investigación de campo, camino que parece sugerir Clifford Geertz (1988) en su artículo “El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno”. Tampoco puede traducirse en la atención hacia las “pequeñas informaciones”, las “intrigas entre bastidores” o las “acusaciones de brujería”, en los términos que plantea Mariza Corrêa (1998) en su libro sobre Nina Rodrigues y la antropología brasileña en el siglo XIX, aun cuando puedan considerarse como sugerencias interesantes para la investigación.

Más aún, no me parece que la defensa de un enfoque antropológico respecto de los ámbitos de la producción intelectual pueda justificarse a partir de la atención que los antropólogos les dedican a los autores “menores”, a las obras “olvidadas” y/o a los contextos maltratados. Del mismo modo, resulta insuficiente el argumento que basa esa defensa en la llamada “sensibilidad” de los análisis antropológicos en relación con las prácticas de los grupos y con sus autoatribuciones de identidad. Y ello más allá de que, como es sabido, sean todos aspectos relevantes de las interpretaciones que los antropólogos hacemos de la producción erudita en sus múltiples dimensiones.

La afirmación de una perspectiva antropológica en el análisis de la vida cultural y de la producción intelectual (o, si se quiere, en el campo de las ideas y del pensamiento moderno) se relaciona con la propia naturaleza de la reflexión antropológica que, al considerar seriamente la alteridad, crea un espacio de encuentro entre el “yo” y el “otro” en los términos de Merleau-Ponty (1960), lo que hace que el conocimiento se construya sobre el diálogo entre puntos de vista diferentes. Es decir que allí también la interpretación antropológica se fundamenta en el punto de vista del “otro”, matriz primera a partir de la cual se produce el conocimiento. Nunca está de más recordar las conocidas palabras de Lévi-Strauss (1954) en su reflexión sobre el lugar de la antropología dentro de las ciencias sociales, cuando afirma que ella es la “ciencia social del observado”.

Cuando se trata de las ideas y del pensamiento, considerar seriamente el punto de vista del “otro” exige el tratamiento analítico minucioso de sus contenidos sustantivos –y del lenguaje en el que se expresan–, que no son ajenos a los contextos en los que son gestados. En ese sentido, el partido antropológico escapa de las dicotomías como “análisis internos” o “externos”, que pusieron en acción (y aún ponen) los analistas en ese campo de estudios, a menudo envueltos en los debates sobre las formas de articulación entre texto y contexto, ideas y prácticas o, para usar los términos de Geertz, entre el pensamiento y el mundo social en el que éste adquiere sentido. A fin de cuentas, una vez fijada la perspectiva de análisis, todo es interno al polo escogido, incluso las relaciones con el exterior. En otras palabras, es el punto de vista privilegiado por el analista lo que define qué es, o no, externo (Viveiros de Castro, 1999: 120).

No parece difícil percibir, entonces, las discontinuidades existentes entre la mirada antropológica respecto de la llamada producción erudita y la sociología de la vida intelectual, donde el foco del análisis está puesto “en las condiciones sociales de producción de las obras y no en la forma y en sus contenidos sustantivos” (Pontes, 1997: 61). El presupuesto de ese tipo de enfoque sociológico es que lo interno (las ideas) estaría, en el límite, definido por lo exterior, por el contexto social. No se trata, por cierto, de desechar la importancia y la utilidad de los estudios sociológicos sobre el campo científico y cultural, que tienen en Pierre Bourdieu uno de sus principales defensores –y que, como es sabido, tuvieron el mérito de romper con cierto tipo de historia de las ideas a la manera de Lovejoy–, sino de llamar la aten-

ción hacia el hecho de que la oposición interno/externo, a menudo planteada en los debates, se vuelve una cuestión falsa cuando el punto de vista del análisis parte del “nativo”, tanto sea el “melanesio de una u otra isla” y/o la obra artística o científica.

Antonio Candido ya había señalado una cuestión semejante al examinar las relaciones entre literatura y sociedad. Sosteniendo una actitud crítica “integral”, capaz de articular diferentes focos analíticos, el autor rechaza lo que llama la “tendencia devoradora” de la sociología de la literatura, que pretende explicar todo por medio de factores sociales (Candido, 1967: 7-8), y defiende una crítica que considere la obra de arte como punto de partida, lo que permite superar la oposición, también recolocada por los estudiosos de las artes en general, entre lo que es interno y lo que es externo.⁸ En sus palabras: “Sabemos que lo externo (en este caso, lo social) importa, no como causa, ni como significado, sino como un elemento que desempeña cierto papel en la constitución de la literatura, tornándose, por lo tanto, interno” (*ibid.*: 4).

Al rechazar que el elemento social sea un mero encuadre o contexto, el crítico literario apunta, en mi opinión, en la misma dirección que el antropólogo: si el punto de vista del analista es la obra o el “nativo”, nada le es externo, o mejor, lo exterior se torna de inmediato interno.

El diálogo como forma

En vista de las consideraciones hechas, quisiera detenerme en la lectura que realicé de la obra brasileña de Roger Bastide (Peixoto, 2000), cuyo interés reside menos en recuperar los resultados de la interpretación que en su camino.⁹ El trabajo, tributario de otros (Beylier, 1977; Ravelet, 1978; Queiroz, 1983; Reuter, 1997), tuvo un nuevo formato. Al tomar el Brasil y las interlocuciones que Bastide estableció en el país como hilos conductores, intentó apreciar la deuda del sociólogo francés respecto del Brasil, relacionándolo no sólo con el descubrimiento de nuevos campos de investigación, sino también con la definición de nuevas perspectivas de análisis.

En sus investigaciones brasileñas, muestran los intérpretes, Bastide concibe una problemática general que jamás abandonará: la de los contactos culturales. Sin embargo, lo que es fundamental, y ha sido poco discutido, es que durante su estadía en el Brasil Bastide forja un punto de vista teórico y metodológico particular, que se aparta de los patrones de su tiempo. En la formación de esa mirada concurren: las tradiciones sociológica y antropológica francesas, que redimensiona a la luz de la experiencia brasileña; las producciones antropológica y sociológica norteamericanas, con las que entra en contacto en el Brasil, y, de modo particular, los linajes intelectuales nacionales, que ocupan un lugar destacado en la definición de un nuevo ángulo de análisis.

Los diálogos brasileños de Bastide hacen referencia a las interlocuciones entabladas en el Brasil y, fundamentalmente, a aquellas establecidas con la producción brasileña. En los dieciséis años que permaneció en el Brasil (1938-1954), Bastide retoma buena parte de sus intereses anteriores, registrados en la producción francesa de las décadas de 1920 y 1930

⁸ Para la consideración crítica del problema en la tradición de la historia del arte, cf. Ginzburg (1989).

⁹ Se publicó una síntesis de parte del trabajo en *Prismas*, N° 9 (Peixoto, 2005).

—sobre arte, vida mística y religión—, dando continuidad a un trabajo ya comenzado. Pero también es verdad que durante la estadía brasileña abre nuevos frentes de reflexión a partir de las experiencias de campo que realizó y de los contactos que estableció con la intelectualidad local, tanto dentro de la universidad como fuera de ella. Esos contactos se tradujeron en la convivencia directa con profesores, alumnos, críticos, escritores, etc.; en la lectura sistemática de las tradiciones literaria, sociológica y ensayística nacionales; en el descubrimiento de nuevos paradigmas.

Bastide pensó y escribió acerca del Brasil a medida que lo fue conociendo. En la crítica periodística, en las clases en la universidad, en los viajes, en los *terreiros* de *candomblé*, en las galerías de arte, en las lecturas y las conversaciones, fue haciendo y rehaciendo perspectivas de análisis. Su obra sobre el Brasil nace, así, en un cuerpo a cuerpo con otras, por medio de discordancias y debates, de la inserción en ciertos grupos y del alejamiento respecto de otros. Y fue, justamente, por esa vía que intenté aproximarme a esa obra: recuperando los reductos en los que fue gestada, rescatando interlocuciones y colaboraciones, restaurando redes de relaciones. Esos datos permitieron iluminar el cruce de las ideas, los sistemas de relaciones personales e intelectuales que presiden la arquitectura de la obra.

¿No estarían allí, pues, los “datos convergentes” (aquellos que se hallan a tal punto entrelazados que el examen de uno lleva necesariamente al otro) de los que habla Geertz cuando defiende las condiciones de posibilidad de una “etnografía del pensamiento”? En las palabras del autor: “En la antropología, el foco en comunidades naturales, grupos de personas que están ligadas entre sí de múltiples maneras, posibilita la transformación de aquello que parece ser una mera colección de material heterogéneo en una red de entendimientos sociales que se refuerzan mutuamente” (Geertz, [1983] 1998; 234).

Pregunto, entonces, si no será posible tomar parte de las sugerencias metodológicas de Geertz en favor del análisis de las ideas, aun cuando en su ensayo él parezca desechar el pensamiento y contentarse con el examen del “mundo social en que adquiere sentido”, como ya se dijo antes. Tiendo a pensar que el texto de Geertz abre espacios para esa posibilidad, incluso sin su consentimiento.¹⁰

Aun cuando mi lectura presta atención a la cronología y a las discontinuidades temporales del pensamiento de Bastide, no hace hincapié en los aspectos históricos y biográficos. No se trata tampoco de una exposición exhaustiva de la producción del autor, no obstante se consideren temas y problemas esenciales como objeto de examen. Como es sabido, toda interpretación implica elecciones, lo que aleja las ilusiones respecto del proyecto de abarcar la totalidad de la obra. Entre las dimensiones menos tratadas, si bien no completamente ausentes, se encuentran las interfaces con la psicología y con el psicoanálisis, que merecerían un tratamiento particular. De todos modos, el análisis permite entrever nexos entre los dos dominios, aun cuando haya destacado otros, como, por ejemplo, los que se establecen entre las artes.

Es preciso reconocer además que al privilegiar determinada dimensión del repertorio de Bastide, poniendo de relieve las referencias brasileñas, la lectura no explora otros diálogos de igual importancia para la comprensión de su producción, por ejemplo, los entablados

¹⁰ Con ello reafirmo el argumento de Márcio Goldman (1994: 28-29) cuando indaga acerca de la posibilidad de llevar más lejos la propuesta de una “etnografía del pensamiento” tal como la formuló Geertz, superando el estudio exterior del fenómeno y enfrentando los desafíos que plantea el pensamiento que, según anuncia, pretende analizar.

con la antropología de Lévy-Bruhl y de Mauss, con el africanismo de Marcel Griaule, o con el *Collège de Sociologie*, que reunió a Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois.¹¹

El análisis privilegia cierta topología de las ideas de Bastide, es decir, quiere representar en el texto escrito una determinada configuración del pensamiento. En ese sentido, presenta grandes afinidades con el análisis de Márcio Goldman sobre la obra de Lévy-Bruhl, que, inspirado en las discusiones de Châtelet sobre la historia de la filosofía, ensaya una “historia geográfica de la antropología” o una “geografía de las ideas antropológicas” –como alternativa a las trampas cronológicas–, en la que se pone de manifiesto el interés por reconocer la actualidad potencial y virtual de cualquier pensador. Una historia, según él, ni progresiva, ni neutra, sino crítica, capaz de “registrar diferencias” y de hacer “legible, por medio del análisis escrito y argumentado, cierto número de autores relevantes para la actualidad” (Goldman, 1994: 24).¹²

En ese sentido, la interpretación intentó llevar a cabo una descripción minuciosa del relieve accidentado de las ideas de Bastide, así como de las constantes y las obsesiones que sostienen su obra. Localizar las líneas de fuerza que fundamentan esa producción no significa aplicar un molde rígido de lectura que aprisione o torne homogéneo un material tan diversificado. Por el contrario, el análisis buscó destacar las tensiones que configuran el universo de ese pensamiento y son responsables de su curso general. Se trata, en la línea de las sugerencias de Starobinski (1991: 11), de intentar un análisis que aprehenda la obra “en la dispersión de sus tendencias y en la unidad de sus intenciones”.

La interpretación pretendió echar luz sobre el carácter plural de la obra de Bastide, mostrando cómo diversos problemas planteados en su análisis –por ejemplo, el de los cultos afrobrasileños– se comprenden mejor cuando discute sobre arte, y viceversa. Al recuperar la naturaleza múltiple de esa amplia producción, fue posible elucidar cómo conviven en ella, no siempre de manera tranquila, distintas orientaciones teóricas. Esa actitud, leída a veces como señal de un eclecticismo superado, revela de hecho una absoluta ausencia de preconceitos teóricos, lo que le permitió transitar en medio de diferentes tradiciones y realizar conjunciones sorprendentes.

Los diálogos seguidos a lo largo del trabajo –los entablados con Mário de Andrade, Gilberto Freyre y Florestan Fernandes– permitieron poner en evidencia un conjunto de temas que fundamenta la obra de Bastide: el misticismo, el arte y la religión; el imaginario, el sueño y la psiquis; la cultura popular y los contactos culturales. Ese universo temático está hilvanado por algunos problemas clave: las relaciones entre individuo y sociedad; los nexos entre simbolismo y estructura social; las articulaciones entre tradición y modernidad.

Uno de los beneficios del partido analítico adoptado concierne, según creo, a las posibilidades de una comprensión integrada de temas y problemas, que a menudo son leídos de manera aislada. Al conectar las diversas dimensiones de esa obra, el análisis señala, por ejemplo, la relación entre la obra más específicamente africanista y etnográfica del autor y el conjunto de su producción, lo que lleva a una reevaluación de parte de la crítica que le hicieron los estudiosos de las religiones afrobrasileñas.

¹¹ En un proyecto en curso, “Roger Bastide, África e africanismos, entre França e Brasil”, que cuenta con el apoyo del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), he procurado, precisamente, encarar las dimensiones relativas a la producción del autor, que no fueron analizadas en el primer trabajo.

¹² A partir de otro camino de reflexión, Martin Jay (2007) parece señalar en una dirección semejante cuando alerta respecto de la necesidad de abrimos “a la alteridad del pasado”, evitando domesticarlo; de ese modo, dice, tal vez sea posible observar algunos “errores” de pensadores anteriores –que juzgamos haber superado– pensando en lo que ellos aún nos pueden enseñar.

Algunos intérpretes leyeron la faz africanista de Bastide, esbozada de modo más evidente en sus estudios sobre las religiones africanas en el Brasil, a partir de su filiación a un linaje de estudios afrobrasileños que se remonta a Nina Rodrigues (Maggie, 1977; Fry, 1986; Dantas, 1988). Esa tradición, dicen los críticos, obcecada por la búsqueda del África en el Brasil y por sus orígenes, desvalorizó los productos sincréticos en nombre de un ideal de pureza africana, que puede hallarse en los *candomblés nagô*.¹³

Las series dialógicas construidas mostraron cómo, desde los primeros estudios sobre arte y literatura, Bastide se mantuvo atento a las nociones de “autenticidad” y “pureza”, procurando escapar de ellas de manera sistemática. En ese sentido, el “África en el Brasil”, a la que él se refiere, es esencialmente sincrética, está compuesta por blancos y negros, y nunca es pensada como réplica de un modelo original. Más aún, tales “nichos” africanos, a menudo evocados y aislados por razones heurísticas, constituyen fundamentalmente una plataforma de observación, un camino que dirige al intérprete hacia la sociedad brasileña multirracial y pluricultural (volveré sobre este punto).

El interés de Bastide respecto de la religión tiene lugar en un escenario ampliado. Douglas Monteiro (1978: 12) señala en esa dirección cuando afirma que hay que pensar sus trabajos sobre religión en el interior de una sociología de las relaciones interétnicas. Añadiría: en el contexto de una reflexión más amplia sobre la sociedad brasileña. La religión constituye una vía de acceso, entre otras, a la comprensión del Brasil; una vía que, al recorrerla, nos acerca a las porciones africanas de la sociedad.

En los diálogos con la intelectualidad brasileña en sus más diversas ramificaciones, Bastide enfrenta el problema más amplio de la cultura brasileña, su génesis y formación, sin atenerse a un aspecto exclusivo de las manifestaciones culturales. En ese sentido, los diálogos cruzados componen una lectura que lo aleja de ciertos círculos especializados de discusión –de los que también participó– y lo colocan en el rol de autores que produjeron interpretaciones significativas sobre el Brasil. Los diálogos rescatan así la magnitud de una obra que se volcó sobre aspectos bastante variados de la realidad brasileña.

Si el “método crítico” ensayado posee alguna inspiración predominante, se puede decir que ella se localiza en el propio Bastide, que ejercita una antropología sensible a la complejidad de lo social, evitando reducirlo a una única dimensión o atribuirle un sentido unívoco. Una antropología, por lo tanto, atenta a la pluralidad y a las diferencias que opera mediante un ejercicio permanente de descentramiento de la mirada.

El método esbozado por Bastide ([1972] 2006), y sistematizado a lo largo de toda su obra, defiende, entre otros puntos, el seguimiento de temas obsesivos cuando se trata del análisis de la obra de un autor. Pone en acción también el “principio de los reflectores convergentes”, que consiste en lanzar varios haces de luz sobre un objeto que se pretende comprender de manera de captarlo desde varios ángulos y en movimiento. El principio es pensado como parte de un método “poético” de aproximación a lo social, que presupone una inmersión en la realidad estudiada, un “esfuerzo de simpatía”, una “transfusión de almas”. Es necesario, dice, “apelando a un acto de amor, trascender nuestra personalidad para adherirse al alma que está ligada al hecho que se ha de estudiar” (Bastide, [1946a] 1983: 83-84).

¹³ El término *nagô* es utilizado por los fon de Daomé (hoy Benin) para designar a los yorubas que habitan el país.

Ahora bien, en diversas ocasiones Bastide utilizó los diálogos como forma expositiva y reflexiva. Como es sabido, tomar el diálogo como forma significa operar con un mecanismo necesariamente “abierto”. Del mismo modo que el ensayo, la carta y el aforismo –dialécticos en su estructura–, el diálogo es capaz de representar en la letra escrita cierto movimiento del pensamiento, además de alimentar la relación (tensa) entre los elementos subjetivos y objetivos. El género se localiza así en las antípodas del “tratado”, de las “formas cerradas” y estructuradas de modo fijo (Waizbord, 2000: 52-54).

La “forma-diálogo” permite aun la articulación fina entre texto y contexto, en la medida en que inserta al autor y su pensamiento en el tiempo y en el espacio, conectando hombres e ideas, y evitando así un análisis que aisle la obra. En ese sentido, el trabajo realizado se aparta de la reconstrucción interna o exégesis, pues los diálogos lanzan permanentemente la interpretación hacia fuera del texto y, enseguida, de vuelta a él. Por las mismas razones, no se trata de un “análisis externo”, cuyo objetivo es el escudriñamiento del campo intelectual, de las trayectorias y las prácticas de sus actores. El compromiso del análisis fue desvendar el punto de vista de Bastide, tratarlo seriamente, lo que obliga, como ya se ha dicho, a enfrentar sus ideas y formulaciones.

Artes y oficio

Toda perspectiva, por cierto, posee beneficios y límites. Aun cuando apliquemos, en los términos de Bastide, varios “focos luminosos” en el intento por recuperar las múltiples dimensiones de un objeto, siempre habrá zonas de penumbras, áreas de opacidad, acerca de las cuales es imprescindible pensar.

Puesto que mi interés consistía en aprehender el punto de vista de Bastide en relación con el Brasil (y el África en el Brasil), me vi de entrada frente a una cuestión insoslayable para cualquier intérprete inspirado en la perspectiva etnográfica: ¿cómo acercarme a él? Sólo podía acceder a sus ideas y sus visiones del mundo, inseparables de la experiencia brasileña, por medio de la letra impresa: sus libros y artículos, testimonios de ex alumnos y de colegas, textos de críticos y comentaristas. El material, de una riqueza innegable, tenía fallas y lagunas específicas, algunas infranqueables: originales perdidos, referencias poco precisas, traducciones desconocidas.¹⁴

Las enseñanzas de la antropología me indicaban además que el acceso al “otro”, cualquiera sea, requiere la consideración de sus “otros” y, por lo tanto, una reflexión sobre la relación de los “otros” con la alteridad. La construcción de mi relación como intérprete de Bastide exigía, desde ese ángulo, un análisis detenido de los modos en que él (francés) concibió (en el Brasil) sus relaciones con otras realidades sociales y culturales, así como con otras tradi-

¹⁴ Recordemos que en buena parte de los artículos de Bastide escritos y publicados en el Brasil no se hace mención de los traductores (según parece, algunos de ellos eran sus alumnos). Además, muchas de esas ediciones son descuidadas en lo que respecta a las notas y a las referencias bibliográficas (si el descuido fue del editor y/o del autor, no es posible saberlo). Hay incluso casos como el del libro *Imagens no Nordeste místico em branco e preto* (1945) publicado por primera vez en la versión brasileña (cuya autoría se desconoce) a partir de un original francés que se ha extraviado. La reciente edición francesa (1995) es, a su vez, una traducción de la traducción en portugués.

ciones intelectuales. Contactos y experiencias que, como afirma en más de una oportunidad, lo obligaron a transformar radicalmente sus nociones y conceptos.¹⁵

En ese contexto, las relaciones que estableció, los diálogos que llamé “brasileños”, pues eran entablados en el Brasil con representantes de diversas tradiciones nacionales, se colocaron como una posibilidad de acceso a su pensamiento y a los años pasados en el país, articulando ideas y experiencia social en un mismo movimiento interpretativo.

Esa opción analítica descartaba de inmediato el establecimiento de un diálogo entre Bastide y yo, que es el partido que tomaron los intérpretes interesados en los objetos y los temas tratados por el investigador (el *candomblé*, el sincretismo, las relaciones raciales, la literatura, etc.), lo que los llevó a leerlo en función de sus “aciertos” y/o sus “equívocos”.¹⁶ En mi caso se trataba menos de discutir con Bastide sobre temas específicos, que de percibir el modo en que él discutió con otros para lograr la comprensión de las manifestaciones culturales brasileñas.

La elección, lejos de eximirme de realizar exámenes críticos, se orientó por otra concepción de crítica, menos relativa a censuras o a condenas, más apoyada en un esfuerzo de comprensión circunstanciada, capaz de proporcionar nuevos ángulos de análisis. Y al final del recorrido, según creo, la interpretación dio lugar a una reevaluación de esa obra que reintrodujo a Bastide en las discusiones contemporáneas, acerca de las cuales él tiene mucho para enseñar, a pesar de un vocabulario conceptual a veces datado, de algunas referencias superadas y de los desequilibrios observables en ciertos análisis.

El intento de elucidación de su punto de vista me llevó a seguir los rastros que dejaron sus lecturas de la literatura brasileña, sobre todo la producida por la generación modernista. En efecto, esa obra es imprescindible para comprender las primeras etapas de su aprendizaje del país, cuando Bastide comienza a crear una lente propia de observación y de análisis. Sin pretender recuperar aquí los meandros de esa discusión, quisiera sólo señalar un problema central de la pauta modernista, formulado claramente por Mário de Andrade, y que es fundamental para Bastide desde el punto de vista de su “pedagogía brasileña”. Se trata de la cuestión de la “autenticidad cultural” –verdadera obsesión de Mário de Andrade–, que se vincula no sólo con la búsqueda de productos “genuinamente” nacionales, sino también con el cuidado del intérprete respecto de esos materiales. En primer lugar, Mário de Andrade le enseña a Bastide que “originalidad” no se confunde con “pureza” o “copia”, lo que obliga a enfrentar las mezclas culturales producidas en el Brasil. En segundo lugar, alerta respecto de los riesgos de confusión de lo “auténtico” con lo “pintoresco” y con lo “exótico”, algo que el intérprete debe evitar.¹⁷

Es posible descubrir una reflexión de Bastide sobre el tópico en su ensayo “Machado de Assis, paisagista” ([1940] 2003), bastante inspirado en un texto anterior de Mário de Andrade (1939).

¹⁵ Por ejemplo, en *Brésil, terre des contrastes* (1957: 15-16), afirma: “Aussi le sociologue qui étudie le Brésil ne sait plus quel système de concepts utiliser. Toutes les notions qu’il a apprises dans les pays européens ou nord-américains ne valent plus [...]. Il faudrait, au lieu des concepts rigides, découvrir des notions en quelque sorte liquides, capables de décrire des phénomènes de fusion, d’ébullition, d’interpénétration, qui se mouleraient sur une réalité vivante, en perpétuelle transformation. Le sociologue qui veut comprendre le Brésil doit se muer souvent en poète”.

¹⁶ Además de los autores ya citados, cf. también Capone (1999). Para una evaluación detenida de la llamada antropología de las religiones afrobrasileñas que encuentra en Bastide un blanco permanente de crítica, es decir de condena, cf. Banaggia (2008).

¹⁷ En diversos momentos, Mário de Andrade intenta desarmar los equívocos implicados en la confusión entre lo “auténtico”, lo “pintoresco” y lo “exótico”. En su correspondencia con Carlos Drummond de Andrade, por ejemplo, al explicar su proyecto de “devoción” al Brasil deja en claro que tal empresa exige la tarea de dar “un alma al país”, lo que no significa el cultivo de exotismos o de regionalismos (Andrade, C. D., 1982: 5 y 23).

Además de los méritos literarios de la interpretación (Candido, 1993) –construida a contrapelo de la crítica y del propio escritor, que en *O memorial de Aires* afirma, a través del personaje, que él “no sabe ni describir ni pintar”–, ella también puede ser leída como una reflexión sobre el exotismo, definido como la visión del país con los ojos del extranjero, una actitud de la que Machado escapa y de la que también Bastide quiere escapar.

En su representación del paisaje brasileño, Machado rechaza todo tipo de descripción ostensiva, así como aquella de tipo romántico que lo coloca como telón de fondo, imprimiéndole tonos exóticos. En Machado, por el contrario, el paisaje se halla interiorizado, “disimulado atrás de los hombres”, transpuesto en coloridos tenues y en sensaciones delicadas. Específicamente en *Dom Casmurro*, señala el crítico, la naturaleza se impone por la presencia del agua. “No conozco nada más tropical, más brasileño que esa confusión de líquidos y plantas”, afirma; “esos árboles que salen del mar, esos Amazonas corriendo a través de la selva” (Bastide, [1940] 2003: 202).

A los ojos del crítico, el tratamiento anticonvencional del paisaje en la obra del novelista aparece como una especie de demostración empírica de las indagaciones de Mário de Andrade acerca de las nuevas posibilidades de aprehensión de lo auténticamente nacional. Sólo que, en el caso de Bastide, el problema adquiere otras modulaciones, pues, al fin de cuentas, se trata de pensar las posibilidades de una mirada del extranjero –como efectivamente lo es él– que no se confunda con una visión exterior que se satisface con remedos de autenticidad.

Cómo incorporar efectivamente el elemento nacional sin contentarse con los aspectos anecdóticos, tal es el problema que Bastide enfrenta y sobre el que reflexiona en varios trabajos del mismo período, por ejemplo, en los ensayos “A poesia afro-brasileira” ([1941] 1983) y “A incorporação da poesia africana à poesia brasileira” ([1946b] 1997). Las cuestiones de métodos que esos estudios traen a la superficie reiteran la preocupación anterior: ¿qué direcciones debe seguir el análisis para ser capaz de desprenderse de las apariencias y de alcanzar el sentido profundo del sincretismo, o, en sus términos, la “incorporación verdadera” del África?

Guiado por la senda modernista definida por Mário de Andrade, Bastide va precisando el recorrido de su interpretación sobre el país y su propio recorrido como intérprete extranjero, comprometido con la superación de una visión postiza del país. Su posición analítico-interpretativa es peculiar, como él mismo reconoce. Si, al procurar enfrentar las facetas indígenas y africanas de la cultura brasileña a partir de una nueva sensibilidad, los modernistas se veían ante un “exotismo de segundo grado”,¹⁸ él tendría que lidiar con una especie de exotismo de grado superior: la búsqueda de esas facetas, otras, en su caso era de hecho la búsqueda de lo “exótico de lo exótico”.

La identificación y la comprensión de los objetos “verdaderamente” nacionales sólo se torna viable mediante la definición de un punto de vista que permita alcanzarlos. Lo que los modernistas le enseñan a Bastide es que el acceso al “otro” (o “al otro del otro”) depende de un esfuerzo de conversión del intérprete.¹⁹ El problema de la búsqueda de un cuerpo y de un alma

¹⁸ En las palabras del autor ([1946b] 1997: 50): “Así, resta la única solución de buscar el exotismo en el interior de la tierra exótica, un exotismo de segundo grado. Es exactamente lo que los poetas van a buscar, ante todo, en los temas afrobrasileños: una visión de África, una sensación de *dépaysement*”.

¹⁹ Al comentar la obra de Cassiano Ricardo, Bastide ([1946b] 1997: 50-51; las cursivas son mías) tematiza ese proceso de conversión –o de “incorporación” como él lo define– como el único capaz de permitir la superación del exotismo: “Esas cosas del otro lado del Atlántico serán inscritas, de allí en adelante [a partir de la poesía moder-

del Brasil se vincula, por lo tanto, con el problema íntimo del descubrimiento de la propia identidad del intérprete. Ésa fue la indagación desesperada de Mário de Andrade y del modernismo, según Anatol Rosenfeld (1996: 188-189): la búsqueda de la sinceridad de la expresión, que se relaciona con la búsqueda de la autenticidad cultural de la nación y con la identidad del analista.

Bastide se mostró sensible al problema y lo discutió en la “Introducción” a sus estudios *Afro-brasileiros*, cuando describe la primera etapa de su “itinerario de investigador europeo en los trópicos” como una “crisis de conciencia”. Esa crisis lo lleva a la conclusión de que sólo una “modificación total de las categorías lógicas” europeas podría conducirlo a la comprensión del Brasil. Fue necesario, dice, “que me dejase penetrar por una civilización diferente de la mía”, de modo tal que la comprensión pudiese surgir de dentro y no del exterior” ([1941] 1983: 10-11).²⁰

Al ritmo de los pasos de Bastide en dirección al Brasil y a la construcción de una perspectiva de análisis, fui concibiendo un modo de acercarme a él que no aplanase las idas y vueltas del pensamiento y que tradujese los percances de su educación sentimental e intelectual. Tal elección me llevó a ejercitar una especie de técnica “indirecta” en la medida en que me aproximé estratégicamente a Bastide y a su pensamiento a partir de los diálogos que él había entablado y que yo (re)construí. El recurso me parecía interesante, sobre todo en función de las posibilidades de permutación de los puntos de vista que Bastide planteaba, como ya fue señalado.

Al intentar dilucidar el proceso de construcción del punto de vista de Bastide, a través de los diálogos con terceros, advertí que su visión crítica se sostenía en un sucesivo desplazamiento de posiciones y de focos. Es decir, frente al triángulo Europa/África/Brasil, que definía su campo de investigación, el intérprete alternaba entre los vértices –por ejemplo, mirando al Brasil desde África y a Europa desde el Brasil– atento a los beneficios de cada una de esas miradas. Es decir, su estrategia interpretativa hacía un uso permanente de un tercer término (o de una tercera posición) capaz de redefinir, radicalmente, sus ángulos de análisis. De mi parte, como lectora de esas lecturas cruzadas, terminé inevitablemente “afectada” por ellas, en el sentido de que la perspectiva de aquel extranjero sobre mi país –que experimenté por medio del análisis– acabó funcionando también, y de manera fundamental, como una lente, “otro”, para mi propia (auto)observación.²¹

Ahora bien, sería importante indagar acerca de los límites implicados en esa aproximación “indirecta” a la obra de Bastide (recordando que los límites de cualquier opción meto-

nista], en un nuevo lirismo [...]. Pero el exotismo sólo será un momento, y éste pasará. Pues supone una dualidad, un distanciamiento social. Postula una oposición de colores. El brasileño reaccionará, por lo tanto; pero al sujetarlo, el elemento exótico se colocará dentro de él [...] y extraerá la poesía afrobrasileña de esa leche de África transformada en su propia sangre”.

²⁰ Si la reflexión sobre la conversión aparece, en los debates con Sérgio Milliet, como “poética”, como expresión de la “inmersión profunda en la realidad estudiada” (Bastide, [1946a] 1983), en este momento ella se presenta como conversión religiosa.

²¹ Remito aquí a la noción de “afecto” tal como la emplea Favret-Saada (1990) para intentar traducir su experiencia etnográfica sobre hechicería en la región del Bocage francés. Sin dejar de tener en cuenta las especificidades de las investigaciones –pues la autora se refiere a una forma de comunicación involuntaria y muchas veces no verbal–, creo que el principio general que describe es válido, en el límite, para todo tipo de trabajo etnográfico, tomado en su sentido amplio. Situar en el lugar del otro y ser afectado por él, según muestra Favret-Saada, no implica identificarse con el punto de vista nativo, sino modificarse a partir del contacto con él, corriendo el riesgo de poner en duda, y de alterar, imágenes y visiones de mundo. ¿No parece ser éste el sentido que Bastide atribuye a la “inmersión poética” en la realidad estudiada?

dológica sólo pueden determinarse *a posteriori*). En primer lugar, pregunto si en el caso de la perspectiva antropológica –cuyo acceso al “otro” pasa obligadamente por la consideración de sus “otros”– este acceso no será siempre, y de manera ineludible, indirecto, independientemente de las técnicas empleadas.

Pregunto además si, guardadas las distancias entre la investigación de campo y la de gabinete, el trabajo de interpretación etnológica no se realiza siempre, en el límite, sobre los textos escritos, ya que incluso en el caso de la etnografía el registro de las observaciones en el diario de campo –que sostiene los análisis– siempre se realiza *a posteriori* y por ello es, invariablemente, una reconstrucción y una reinterpretación de la experiencia vivida. Tanto en un caso como en el otro, el material escrito (por el propio etnógrafo y/o por terceros) proporciona la materia prima sobre la cual se desarrolla la interpretación o la traducción, tomadas como sinónimos en el caso del trabajo antropológico, por lo menos, desde las célebres reflexiones de Lienhardt (1954).²²

En el caso específico de mis opciones analíticas, podríamos llamar la atención hacia los riesgos de una “crítica mimética”, en la que el propio autor estudiado proporciona los instrumentos para la (mi) interpretación de su pensamiento. Al correr esos riesgos, me apoyé deliberadamente en las sugerencias teórico-metodológicas de Bastide como herramientas para el análisis, afirmando la importancia de la “teoría nativa” en función no sólo de sus contenidos y explicaciones, sino también de lo que ella puede enseñar respecto de los procedimientos.²³

Con estas consideraciones no concluyentes acerca de las posibilidades de ampliación del foco etnográfico, para aplicarlo con gran provecho sobre otros dominios, no pretendo minimizar las especificidades de las *técnicas* que la antropología produjo a partir de las cuestiones particulares planteadas por cada campo particular de investigación. Sin embargo, la reflexión acerca de cada una de ellas no significa considerarlas como *métodos* distintos, sino verlas como diferentes “artes” de un mismo oficio. Como técnicas distintas, más o menos adecuadas a los objetivos y a las condiciones de la investigación en cuestión, pero referidas a un mismo punto de vista epistemológico, es decir, a la *disciplina* (léase *actividad*) antropológica. □

Referencias bibliográficas

Andrade, Carlos D. de (org.) (1982), *A lição de amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*, Río de Janeiro, José Olympio.

Andrade, Mário de (1939), “Machado de Assis”, en *Aspectos da literatura brasileira*, 5ª ed., San Pablo, Martins Fontes.

Asad, Talal (1986), “The concept of cultural translation in British social anthropology”, en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing culture*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press.

Banaggia, Gabriel (2008), “Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras”, tesis de maestría, Programa de Posgrado en Antropología Social, Museu Nacional/UFRJ, mimeo.

Bastide, Roger ([1940] 2003), “Machado de Assis, paisagista”, prefacio de Joaquim Alves Aguiar, *Revista USP*, N° 56.

— — — ([1941] 1983), “A poesia afro-brasileira”, en *Estudos Afro-brasileiros*, San Pablo, Perspectiva.

²² Para un examen detenido de la noción de traducción cultural en la antropología, cf. Asad (1986).

²³ Remito al lector a la célebre introducción de Lévi-Strauss ([1946] 2003) a la obra de Marcel Mauss, donde Lévi-Strauss critica al maestro por haber “comprado” una teoría nativa del intercambio sobre la base de la noción melanesia de *hau*.

- — — ([1946a] 1983), “A propósito da poesia como método sociológico”, en *Roger Bastide*, trad. de Ruy Rocha Cunha y Nilze M. C. Vaz, San Pablo, Ática.
- — — ([1946b] 1997), “A incorporação da poesia africana à poesia brasileira”, en *Poetas do Brasil*, ed. y notas de Augusto Massi, San Pablo, EDUSP/Duas Cidades.
- — — (1957), *Brésil, terre des contrastes*, París, Hachette.
- — — ([1972] 2006), *Anatomie d'André Gide*, París, PUF.
- Beylier, Charles (1977), “L'oeuvre brésilienne de Roger Bastide”, 2 vols., tesis de doctorado, tercer ciclo, París.
- Candido, Antonio (1967), *Literatura e sociedade. Estudos de teoria e história literária*, San Pablo, Cia. Editora Nacional.
- — — (1993), “Machado de Assis de outro modo”, en *Recortes*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Capone, Stefania (1999), *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, París, Karthala.
- Clifford, James (1988), *The predicament of culture*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- — — (1998), “Entrevista”, en J. Reginaldo Gonçalves (org.), *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*, Río de Janeiro, Editora da UFRJ.
- Clifford, J. y G. Marcus (eds.) (1986), *Writing culture*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press [trad. esp.: *Retóricas de la antropología*, Gijón, Ediciones, Júcar, 1991].
- Corrêa, Mariza (1998), *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, San Pablo, FAPESP/Universidade São Francisco.
- Cunha, Olívia, M. G. (2004), “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”, *MANA. Estudos de Antropologia Social*, 10 (2), Río de Janeiro, Contracapa/Museu Nacional.
- Dantas, Beatriz G. (1988), *Vovó nagô e papai branco*, Río de Janeiro, Graal.
- Devoto, Fernando J. (2007), “La historia de la historiografía, itinerarios y problemas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 11, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Favret-Saada, Jeanne (1990), “Être affecté”, *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives d'anthropologie*, N° 8, París, Jean Michel Place.
- Fry, Peter (1986), “Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”, en Olga Von Simson (org.), *Revisitando Terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*, San Pablo, CERU/USP.
- Geertz, Clifford (1988), “‘Do ponto de vista do nativo’: a natureza do entendimento antropológico” y “Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno”, en *O saber local*, trad. de Vera Mello Joscelyne, Petrópolis, Editora Vozes [trad. esp.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de la cultura*, Barcelona, Paidós, 2004].
- Ginzburg, Carlo (1989), “De A. Warburg a E. H. Gombrich: notas sobre um problema de método”, en *Mitos, emblemas, sinais*, trad. de Federido Carotti, San Pablo, Companhia das Letras [trad. esp.: *Mitos, emblemas e indícios: morfologia e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989].
- Giumbelli, Emerson (2002), “Para além do ‘trabalho de campo’: reflexões supostamente malinowskianas”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, N° 48, EDUSC/ANPOCS.
- Goldman, Márcio (1994), *Razão e diferença – afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Río de Janeiro, Editora da UFRJ/Editora Grypho.
- Herzfeld, Michael (2004), *The body impolitic. Artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Jay, Martin (2007), “Pretensiones desvergonzadas y preguntas abominables. La historia intelectual como juicio del pasado”, trad. de Leonel Livchits, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 11, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Kuper, A. ([1973] 1978), *Antropólogos e antropologia*, trad. de Álvaro Cabral, Río de Janeiro, Francisco Alves [trad. esp.: *Antropología y antropólogos*, Barcelona, Anagrama, 1975].
- — — (1988), *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*, Londres, Routledge.

— — — (1999), *Culture. The anthropologists' account*, Cambridge, Harvard University Press [trad. esp.: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2008].

Latour, Bruno (1994), *Jamais fomos modernos*, trad. de Carlos Irineu da Costa, San Pablo, Editora 34 [trad. esp.: *Nunca hemos sido modernos*, Barcelona, Debate, 1993].

Latour, Bruno y Steve Woolgar (1997), *A vida de laboratório. A produção dos fatos científicos*, trad. de Angela Ramalho Vianna, Rio de Janeiro, Relume-Dumará [trad. esp.: *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995].

Leach, E. (1970), *As idéias de Lévi-Strauss*, trad. de Álvaro Cabral, San Pablo, Editora Cultrix, col. “Mestres da Modernidade”.

— — — ([1971] 1974), *Repensando a antropologia*, trad. de José Luis dos Santos, San Pablo, Perspectiva [trad. esp.: *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971].

Lévi-Strauss, Claude ([1946] 2003), “Introdução à obra de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, trad. de Paulo Neves, San Pablo, Cosac & Naify [trad. esp.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971].

— — — (1954), “Place de l’anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement”, en *Anthropologie structurale*, París, Plon [trad. esp.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968].

Lienhardt, Godfrey (1954), “Modes of thought”, en E. E. Evans-Pritchard *et al.* (eds.), *The institutions of primitive society*, Oxford, Basil Blackwell.

Maggie, Yvonne (1977), *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar.

Merleau-Ponty, Maurice (1960), “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, en *Signes*, París, Gallimard, col. Folio-Essais [trad. esp.: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964].

Monteiro, Douglas T. (1978), “Roger Bastide: religião e ideologia”, *Religião e Sociedade*, N° 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Peixoto, Fernanda Arêas (2000) *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, San Pablo, EDUSP/FAPESP.

— — — (2005) “Roger Bastide, intérprete del Brasil: africanismos, sincretismo y modernización”, trad. de Ada Solari, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 9, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Pontes, Heloisa (1997) “Círculo de intelectuais e experiência social”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12 (34), ANPOCS.

Prismas. Revista de historia intelectual (2007), N° 11, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Queiroz, Maria Isaura P. de (1983), “Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”, en *Roger Bastide*, San Pablo, Ática.

Ravelet, Claude (1978), “Phénoménologie du sacré: essai sur l’anthropologie interculturelle de Roger Bastide”, 2 vols., tesis de doctorado, tercer ciclo, París.

Reuter, Astrid (1997), *Entre les civilisations. Roger Bastide (1898-1974) et les religions africaines au Brésil*, París, DEA/EPESS.

Rosenfeld, Anatol (1996), “Mário e o cabotinismo”, en *Texto/contexto* 1, San Pablo, Perspectiva.

Starobinski, Jean (1991), *A transparência e o obstáculo*, trad. de Maria Lucia Machado, San Pablo, Companhia das Letras [trad. esp.: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983].

Stocking Jr., G. (ed.) (1983), *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork. History of anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, vol. 1.

Viveiros de Castro, E. (1999), “Etnologia brasileira”, en Sérgio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, San Pablo, ANPOCS/CAPES/Editora Sumaré.

— — — (2002), “Entrevista”, en *A inconstância da alma selvagem*, San Pablo, Cosac & Naify.

Waizbort, Leopoldo (2000), *As aventuras de Georg Simmel*, San Pablo, Editora 34.