

# Etnología y compromiso<sup>1</sup>

MICHEL AGIER

## ¿EL FIN DE LOS CAMPOS ETNOGRÁFICOS?

**A**nte nuestras miradas en todos los puntos del planeta, movimientos étnicos, etnonacionalistas, religiosos o racialistas construyen ideologías políticas fundadas en la diferencia, en el rechazo al Otro. En sus discursos, ellos interpelan directamente las competencias profesionales de los antropólogos en lo referente a la cultura, la identidad y las tradiciones. Al mismo tiempo, la aceleración y multiplicación de contactos entre individuos o grupos venidos de horizontes sociales, geográficos y étnicos diversos favorecen las mezclas y nublan los sistemas de referencia identitaria preexistentes a estas movibilidades y a estos lazos más o menos voluntarios. Diferentes tipos de mestizaje —raciales, étnicos, culturales— transforman profundamente las mentalidades y los comportamientos, ahora mucho más receptivos a las alteridades que en otros tiempos. Se crean así contextos paradójicos por la emergencia de procesos identitarios localizados, que tienden a fragmentar las sociedades.

Quedamos ubicados en medio de un contexto de falsos arcaísmos y de neotradicionalismos, pero también en el centro de una intensa recomposición cultural y social a escala planetaria. Es en este marco que se definen hoy los terrenos de investigación de los antropólogos. Éstos resienten una cierta incomodidad comparando su experiencia de terreno con lo que se dice en los manuales clásicos de etnología. Dicha incomodidad tiene diversos aspectos: el descubrimiento exótico del Otro se disipa ante lo común de los comportamientos cotidianos con referencias cada vez más globales; la búsqueda de lo cultural es de repente invadida por la ideología de los líderes; los discursos explícitos de éstos se superponen a las significaciones implícitas de las prácticas y el antropólogo no puede pretender más ser el

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el simposio "Territorios y etnicidad: comunidades negras en Colombia" en el VIII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, diciembre 1997.

único que las describe en su totalidad; las estrategias de los actores indígenas sobre la etnicidad o el medio ambiente remiten al observador a su imaginario de occidental y a su imagen de experto para ponerlo en situación de intervenir, de tomar partido.

Tomando al antropólogo como testigo —demandándole la definición de fronteras, la determinación de criterios de identidad, la validación de rituales— sus interlocutores lo toman en contrapié: él duda —o rechaza— divulgar sus resultados a las autoridades o a aquellos que ha estudiado, temiendo ser incomprendido o manipulado (Agier, 1997). El antropólogo se pregunta también si no habría que remitir a una sociología general de la modernidad, el estudio de la imbricación tan estrecha del pensamiento y del símbolo que él observa en las producciones culturales de los pueblos cuyo exotismo parece demasiado elaborado: “*Yo soy un negro exótico*”, cantan los ciudadanos negros del carnaval africanizado de Bahía en Brasil.

¿Será el fin de los verdaderos campos de la antropología? Un final que justificaría la renuncia propuesta, de hecho, por ciertos colegas norteamericanos: ante la retórica excesiva que le hace sombra a los datos verdaderos, el etnólogo no sería más que un lector de las interpretaciones de los otros. Todas las interpretaciones se equivaldrían *a priori*, y los hechos sociales no serían ya tampoco tratados como cosas (Durkheim, 1997), sino como textos (Geertz, 1973). La nueva metáfora es más seductora que la antigua y conduce al observador a acentuar la atención sobre las múltiples interpretaciones de las que la cultura está hecha, pero también lleva al exceso inverso del objetivismo durkheimiano: ¿será imposible sistematizar y controlar la recolección de datos provenientes de la observación directa, de las entrevistas, de los inventarios, etc.? ¿Sólo tendría el etnólogo acceso a voces múltiples e iguales, y sólo sería él mismo un autor —una voz entre las otras o el escritor de las voces recogidas—, más o menos talentoso, pero susceptible de decir casi cualquier cosa, hasta ficción, a propósito de su terreno?

James Clifford, quien ha defendido claramente este punto de vista textualista, es al mismo tiempo convincente en el estudio de autores bien escogidos que él toma como objeto de estudio —etnógrafos y poetas de los años 1930 a 1950— y discutible en su generalización de los procedimientos de la autoridad etnográfica —y de su crisis— para el conjunto de la antropología.<sup>2</sup> Todo el mundo sabe muy bien que ya no es suficiente

<sup>2</sup> Véanse los diferentes ensayos de J. Clifford (1996) al igual que los comentarios de P. Rabinow (1996) sobre la escritura y la autoridad etnográficas.

en este fin de siglo decir “*yo estuve ahí*” para legitimar una palabra sapiente, como se podía pretender hace cincuenta años o más. Los terrenos más lejanos se han vuelto accesibles a toda suerte de viajeros —turistas, hombres de negocios o periodistas— lo que crea en efecto una vecindad curiosa para el etnólogo en situación de trabajo de campo. Pero, ¿la existencia de la antropología depende verdaderamente de esta autoridad etnográfica? Recordemos los tres fundamentos con los que Clifford (1996) la ha caracterizado: la rareza de la experiencia —que sería la prueba del exotismo—; la negación del dialoguismo —es decir, borrar la comunicación con los indígenas, que está en la base de la producción de los datos—; la exclusión de otros testigos —es decir, el trabajo en solitario—, y el principio un etnólogo/un campo. Esta autoridad tiene algo usurpado, es claro, y no resiste al cambio de los contextos. Luego, debe reconocerse que la crítica textualista parte de una toma de conciencia saludable para la deontología profesional de los etnólogos. Pero ella no aporta una solución concreta, sino una antropología transformada en exégesis literaria (Rabinow, 1996).

La existencia de la antropología puede todavía ser defendida en el campo. Allí, ella depende de nuestra capacidad de renovar los modos de observación etnográfica y las formas de compromiso intelectual, adaptándolos a los contextos, nuevas demandas sociales y nuevos actores sociales, tal como ellos se definen hoy. Agencias y redes neotradicionalistas operan sobre el terreno de los antropólogos —la práctica cultural— y es impensable negar la existencia de su práctica interpretativa en los sitios de la investigación, aún si este reconocimiento no es fácil en el plano relacional o intelectual durante el trabajo de campo. Eso hace parte de las interacciones inherentes a la creación del saber, y no tenemos ningún interés en rechazar o esconder los choques, los malestares y conflictos que pueden tener lugar en tales situaciones. ¿Quién podría decir que los rechazos o interpelaciones de los investigadores —cuando ellos cierran su puerta al investigador o cuando solicitan ver el resultado del trabajo del etnólogo— no son intervenciones ciudadanas fundadas, y aun en ciertos casos, un justo retorno de las cosas frente a las relaciones de dominación que han marcado durante tanto tiempo la práctica de investigación etnológica? ¿Quién podría cuestionar la legitimidad de las demandas de sentido, de protección o de apoyo, que son dirigidas al cientista social por los individuos, familias o grupos alejados del poder y de las riquezas? Pero también, frente a esas

demandas y presiones sociales *in situ*, ¿cómo encontrar la posición justa, ni demasiado lejos ni demasiado cercana?

Las respuestas de la antropología textualista nos alejan del terreno etnográfico y encierran inútilmente el debate en los salones y las bibliotecas. Pero su punto de partida es bien real: los contextos han cambiado y el papel de la antropología debe ser redefinido. El exotismo es deconstruido en los hechos, pero reconstruido en los imaginarios y las políticas de la diferencia. Se vuelve hoy casi igual hacer trabajo de campo en los suburbios de las grandes ciudades francesas, donde los aborígenes australianos, o en los templos (*terreiros*) de candomblé (el culto afro-brasileño). En este marco, y de manera más o menos idéntica sobre todos los terrenos actuales, se plantean interrogantes nuevos y urgentes que los manuales son incapaces de resolver. Ellos cuestionan cada vez más la posibilidad misma de hacer investigación —la cuestión del acceso al campo— y el compromiso de los investigadores —la demanda que les es hecha de tomar posición, de intervenir, o también a veces de someter su saber a las exhortaciones de los grupos que ellos estudian—.

Quisiera mostrar en este texto que estos dos aspectos no son sino uno: el estilo de compromiso intelectual es inherente a la forma de implicación etnográfica y ésta es la condición indispensable para producir un saber antropológico —el cual es susceptible, finalmente, de tener alguna utilidad social en los contextos estudiados—. Un corto relato me permitirá primero ilustrar el desconcierto que nace de los acercamientos cada vez más próximos entre el investigador y el investigado, el pensamiento y el símbolo, lo escrito y lo oral. Introduciré una reflexión sobre el estilo de la implicación y su relación con el compromiso del investigador.

#### UNA BIBLIOTECA EN EL CAMPO

En el marco de una investigación sobre las relaciones raciales y la africanización del carnaval de Bahía en Brasil, en particular sobre el grupo carnavalesco Ilê Aiyê, inspirador de este movimiento desde mediados de los años setenta, yo buscaba el enunciado y el sentido exactos de los diferentes nombres que habían sido originalmente previstos para designar a este grupo e intentaba saber en qué fuente habían sido encontrados. Se dice que este grupo encarna la más pura tradición africana en Bahía y, en los términos de su historia oficial, surge de un *terreiro de candomblé*, como los *afoxés*

más antiguos.<sup>3</sup> Sin embargo, este episodio de la investigación me condujo a la biblioteca de uno de los centros de investigación de la Universidad de Bahía, el Centro de Estudios Afro-Orientales, Ceao.

En efecto, en el curso de diversas entrevistas yo había recogido la siguiente explicación: un europeo le había dado al grupo de jóvenes fundadores de la asociación carnavalesca un fascículo titulado *Yoruba tal qual se fala* (El yoruba tal como se habla)<sup>4</sup>. Él lo había tomado prestado de la biblioteca de Ceao. Esta información me llevó entonces a un medio familiar, el de los colegas, los estudiantes y el trabajo en biblioteca, lo que no dejaba de ser una incomodidad divertida: ¡Un lugar de referencias que era más el mío que el de mis investigados! Me precipité pues a la biblioteca de Ceao como quien va al campo, con curiosidad e inquietud. Luego de haber saludado a algunos colegas a la entrada y en los corredores del Centro, llegué finalmente a la biblioteca y pude comenzar mi investigación. No para explorar allí mis propios recursos teóricos o de datos comparativos como se hace comúnmente, sino para concluir muy empíricamente, y lo más fielmente posible, la reconstrucción de un recorrido, aquél que habían tomado, 21 años antes, jóvenes negros de Bahía en búsqueda de identidad, de palabras y significaciones.

A fuerza de rebuscar, encontré una versión reciente del fascículo *Yoruba tal qual se fala*: una obra pequeña, escrita a mano y publicada en Salvador, por cuenta del autor, en 1948, que luego fue reeditada varias veces en el curso de los siguientes cuarenta años. Ella había sido escrita por Descóderes Maximiano dos Santos, llamado Maestro Didi (dos Santos, 1988: 105). El folleto no contenía, sin embargo, todas las informaciones que habían servido para elaborar los cinco primeros nombres del grupo. Las informaciones habían sido completadas, me dijeron, con el mismo amigo europeo. Otra fuente complementaria fue la madre de uno de los dos fundadores de la asociación carnavalesca *Madre-de-Santo* de la casa de candomblé en la cual el grupo localizó su sede. Encontrados los cinco términos, pude evidenciar la competencia entre dos referencias simbólicas, la del lugar —a partir del término *Ilê*, casa ritual— y la de la identidad racial —a partir del sufijo *Dúdú*, negro—. De esta manera pude comprender mejor las opcio-

3 El *afoxé* es una forma antigua de agrupación carnavalesca —fin de siglo XIX y principios del XX— inspirada directamente en los rituales religiosos afro-brasileños.

4 El yoruba, siendo la principal lengua ritual del candomblé de Bahía, es la más asociada unánimemente a la tradición local del África en Brasil: parecer africano en Bahía hoy, es en gran medida utilizar locuciones sacadas del yoruba ritual.

nes identitarias tomadas desde la fundación de este grupo neotradicionalista.<sup>5</sup>

El recorrido que acabo de trazar ilustra la gran proximidad, llegando a la confusión, que puede existir entre la investigación de los antropólogos sobre el sentido de las prácticas y la búsqueda de sentido de los actuales actores de los movimientos identitarios. En efecto, veamos hacia cuáles otros actores y lugares nos conduce este recorrido identitario. Maestro Didi, el autor del pequeño fascículo citado y de otras diversas obras de divulgación de la cultura afro-brasileña —cuentos, narraciones, etc.—, es un notable erudito del candomblé, hijo biológico de Mãe Senhora, la antigua Madre de Santo del *terreiro* Axé Opo Afonjá, uno de los más importantes templos de Bahía, considerado el más ortodoxo en el respeto de las tradiciones religiosas. Él mismo, jefe de culto, fue cercano de varios etnólogos<sup>6</sup> y hace parte de esa categoría sacerdotal que Kadya Tall (1995) designa como los herederos: nacidos y socializados con posiciones adquiridas en el universo afro-brasileño, ellos están mejor armados que otros para desarrollar estrategias identitarias innovadoras y tradicionalistas a la vez. Y justamente, el recorrido de Maestro Didi no termina allí.

El mismo autor es también miembro fundador de una Sociedad de Estudio de la Cultura Negra, Secneb, creada en 1974, es decir, exactamente contemporánea de los inicios del movimiento de africanización de la cultura bahiana. En esta Sociedad se codean líderes espirituales,<sup>7</sup> diversos intelectuales e investigadores y cientistas sociales.<sup>8</sup> La etnografía conduce entonces la investigación, no solamente hacia libros y etnólogos, sino hacia una de esas numerosas agencias neoétnicas que han surgido en el curso de procesos identitarios de estos últimos años en casi todo el mundo.<sup>9</sup> La mayor parte de miembros de esta agencia ocupan también funciones de prestigio y de orientación política en algunos *terreiros* importantes de Bahía, y particularmente en el Axé Opo Afonjá, que detenta el sello de la más

5 Los cinco nombres fueron puestos a competir entre el grupo de fundadores y fue escogido el término yoruba *Ilê Aiyê* -literalmente "la casa del mundo de los humanos".

6 Sobre todo de Pierre Verger, con quien hizo un viaje por África (Capone, 1997: 483).

7 Es así como se autodenominan hoy ciertos jefes de culto afro-brasileño en Bahía.

8 Se destacan Juana Elbein dos Santos -antropóloga y esposa de Maestro Didi-, Marco Aurelio Luz y Muniz Sodré, todos tres autores de obras antropológicas o filosóficas sobre la cultura y la identidad afro-brasileña.

9 A propósito del compromiso y la censura de los etnólogos por parte de burocracias étnicas véase Moizo (1997).

pura africanidad y cuya actual *madre-de-santo*, Mãe Stella, libra un combate abierto contra los sincretismos y otras alteraciones y descaracterizaciones de los ritos.

#### DE LA CULTURA ÉTNICA A LAS AGENCIAS NEO-ÉTNICAS

En el candomblé de Bahía, culto de posesión, las enseñanzas rituales continúan haciéndose con relaciones jerárquicas estrictas, por la palabra y los gestos, es decir, por el uso de sentidos y de signos más que por las ideas y el discurso. Además, una parte importante de los iniciados e iniciadas es todavía apenas alfabetizada. Sin embargo, se destaca la presencia aquí y allá de libros de antiguos etnólogos en los estantes de los salones o de las oficinas de los *padres-de-santo* o de los *ogãs*.<sup>10</sup> Esta presencia es objeto de un uso simbólico común en términos de legitimación: directamente —tener el nombre de su *terreiro* o de su antiguo sacerdote citado en tal cual libro o anuario especializado— o indirectamente —dar más legitimidad al autor o al lector de libros sobre el candomblé—. Pero, más ampliamente, existe hoy un acuerdo para señalar la influencia creciente de lo escrito y de una cierta razón etnológica<sup>11</sup> en la cultura afro-brasileña.<sup>12</sup>

Esto cambió las condiciones de investigación y de compromiso de los antropólogos en este dominio social y cultural. Evocaré en algunas palabras la evolución de esta relación compleja entre el saber de los antropólogos y la práctica religiosa. Luego de la abolición de la esclavitud (1888), los primeros estudios afro-brasileños fueron marcados por el racismo de la época, que se transformó rápidamente para la antropología cultural, en un enfoque claramente etnicista. Así, el primero, Raimundo Nina Rodrigues (1977) revelaba para todo el Brasil que los africanos, representados idealmente por los de la etnia yoruba —o *nagô* como se dice en Brasil—, tenían una vida espiritual propia y estructurada. En seguida varios autores han hecho diversas caracterizaciones y jerarquizaciones étnicas de la cultura afro-brasileña. Edison Carneiro, en particular, ha descrito el candomblé con un enfoque étnico contribuyendo a valorizar el candomblé yoruba,

10 El *ogã* es una personalidad que ha seguido o no una breve iniciación ritual y ocupa funciones rituales o sociales de asistencia y de apoyo al *terreiro*.

11 Según los términos de J. L. Amselle (1992).

12 Véase especialmente Gonçalves da Silva (1993), Boyer (1996) y Capone (1997).

dejando en un segundo plano la religión de los negros bantú, considerada como menos pura.

Sus investigaciones y vida personal estuvieron marcadas por una militancia política e ideológica a favor de la causa del candomblé y de los negros. Además, jugó un papel determinante en la realización del segundo Congreso Afro-brasileño de Salvador de Bahía en 1937 y en la creación, luego del Congreso, de la Unión de Sectas Afro-brasileñas.<sup>13</sup> Más tarde participó en diversas iniciativas del movimiento negro en la primera época de la negritud en los años cincuenta. Contemporáneo de Carneiro, Melville Herskovits le dio una legitimidad teórica africanista a la tesis del candomblé étnico. Etnólogo del antiguo Dahomey, Herskovits veía en el Nuevo Mundo sobrevivencias y reinterpretaciones africanas en dominios tanto profanos como sagrados (Herskovits, 1966). Para Herskovits, el mundo afro-brasileño formaba una subcultura que se debía estudiar como un universo total en referencia a las tierras africanas de origen. Finalmente, es en el marco de una problemática globalmente similar que se situarán las investigaciones de Roger Bastide (1960) y Pierre Verger (1981), quienes se interrogaron sobre la conservación de la memoria africana en el Nuevo Mundo.

Así, de manera consensual, todos esos autores del período 1900-1960 prevenían la desaparición o la disolución de los cultos afro-brasileños en el marco de la modernización del Brasil y el desarrollo de una sociedad a-étnica. Ellos tenían una postura intelectual y política de defensa y valorización de la cultura afro-brasileña. La defensa pasaba por una participación importante en las estructuras —y asimismo en los rituales— del candomblé.<sup>14</sup> La valorización pasaba por una representación que privilegiaba la unidad y la norma de la religión africana en detrimento de la diversidad ritual y de la innovación mágica.

Finalmente, desde los años setenta, los estudios afro-brasileños han conocido un cambio radical de rumbo, poniendo el acento sobre la integración del candomblé en un mercado de las religiones populares, sobre las relaciones de poder entre las diferentes casas y naciones de candomblé, y

13 Primero llamado Concejo Africano de Bahía, la Unión de las Sectas Afro-brasileñas deviene enseguida la Federación bahianesa del Culto Afro-brasileño (Carneiro y do Couto Ferraz, 1940; Oliveira y da Costa Lima, 1987).

14 Ese fue el caso de Bastide, lanzando "*Africanus sum*", o la adhesión a la identidad yoruba de Pierre "*Fatumbi*" Verger.

sobre los neotradicionalismos afro-brasileños que han emergido hace una veintena de años. En ese marco, los textos antropológicos del período precedente son reexaminados desde el punto de vista de sus usos y de sus reinterpretaciones actuales en la práctica religiosa.

Abordando la cuestión del papel de los escritos etnológicos en el candomblé, Veronique Boyer (1996) opone la memoria colectiva y la tradición. La primera tiene el ritual como principal soporte mientras que la segunda, que emerge más recientemente como cuestión interna del candomblé, es sostenida por los textos de los etnólogos que aparecen como árbitros póstumos entre jefes de culto. Ella distingue esta relación de la otra que prevalece en los cultos de umbanda, donde catálogos intentan poner un poco de orden frente a la multiplicidad de iniciativas rituales singulares. Es interesante, conservando esta distinción —en el candomblé— entre la memoria y la tradición, entre lo oral y lo escrito, y finalmente entre jefes de culto y etnólogos, interrogarse sobre la emergencia reciente de textos producidos por los mismos jefes de culto, quienes reivindican la más pura tradición africana, aún más en el lugar considerado como la referencia ancestral del candomblé en Brasil: Bahía.

En 1993 y en 1996, dos *madres-de-santo* de Bahía publicaron, cada una, una obra pequeña. Se trata de Mãe Stele, madre-de-santo del Axé Opo Afonjá, conocido como el *terreiro* (*nagô* de Ketu) más ortodoxo y africanista de Bahía, ligado entre otros —como ya se ha visto antes— al Secneb, agencia neotradicionalista; la otra es Mãe Hilda, madre de santo del *terreiro* jeje (fon) Ilê Axé Jitoly y sobre todo madre biológica del fundador y presidente del Ilê Aiyê, asociación que estuvo en el origen de la "africanización" del carnaval de Bahía. El libro de Mãe Stele (1993), representa una acción ideológica y normativa que describe los comportamientos rituales a observar en los *terreiros*, apuntando a "corregir los errores" sobre el tema que la autora denuncia tanto en los investigadores como en los adeptos. El de Mãe Hilda (1996) tiene una relación con la investigación en la biblioteca antes relatada. Mientras que el blanco de la historia ha desaparecido completamente de la memoria oficial de la asociación, la madre-de-santo se ha convertido en la *madrina* y la inspiradora espiritual de la misma. Como representante del candomblé y símbolo de la tradición africana para el grupo bahiano, ella es un elemento central de la legitimidad de Ilê Aiyê. Ella ha imaginado una secuencia ritual que se repite cada año con ocasión de la primera salida al carnaval, y donde ella misma tiene el papel carnavalesco de la *Madre negra* hasta el desfile.

Esta construcción ritual carnalesca ha hecho que su rol político — encarnado en su contribución culturalista en un movimiento identitario local— sobrecargue de sentido su rol religioso. El acceso a su *terreiro* sólo es posible desde un punto de vista especular, mientras que toda investigación en profundidad se ha hecho imposible —en nombre de la preservación de los “fundamentos” tradicionales—. Como presionada por su rol público, la madre de santo termina por ser ella misma la autora de su historia de vida. El folleto es consagrado esencialmente a realzar su estatus religioso a nivel de su imagen pública. Iniciada dos veces, además en *terreiros* sin prestigio y no centrales —*jeje* y *no nagô*—, Mae Hilda realiza ella misma su rehabilitación con la ayuda editorial de intelectuales — periodistas y antropólogos negros— dirigentes de Ilê Aiyê. Así, dos importantes *madres-de-santo* bahianas pasan de lo oral a lo escrito y del registro de la memoria ritual al de una tradición elaborada de manera normativa. Intelectuales y etnólogos —blancos o negros— se encuentran en competencia o en connivencia con jefes de culto de primer plano para enunciar identidades y escribir tradiciones.

Si la influencia de los escritos, particularmente de los etnológicos, existe hoy claramente, ello se debe a que éstos participan en un proceso general y complejo de asignación identitaria: una etnicización “por lo alto”. En efecto, la antigua representación del candomblé como religión étnica encuentra numerosos desarrollos en los actuales ensayos de construcción de identidades colectivas, definidas como totalidades homogéneas y funcionales bajo el control de un sistema cultural unívoco, no contradictorio. Es esto lo que se hace en las Sociedades de estudio, en los Comités de defensa y otras agencias neotradicionalistas fundadas en la interpretación filosófica y política de la práctica religiosa y popular. Según la versión de cada uno de estos autores, la visión de conjunto es definida como “negra” (Muniz, 1988), como *nagô* (Dos Santos, 1976), como “africana” (Verger, 1981) o como “africana-brasileña” (Luz, 1993). En todos los casos, ella está dotada de una fuerte autonomía, de cara a la cultura global, siendo necesariamente creadora de identidad —ese es el punto común esencial a todas estas teorías locales, que pueden estar también en mutua competencia—.

Todas estas búsquedas intelectuales participan en retóricas identitarias que se desarrollan en las casas de culto y alrededor de ellas —en las redes que ligan las casas entre sí y con los circuitos intelectuales de las agencias—. Ellas alimentan búsquedas de identidad individual y colectiva que tienen los *terreiros* como fuente de legitimación cultural y como escena, pero que tie-

nen su razón de ser más estructural en las desigualdades y las recomposiciones sociales en curso en Bahía y en Brasil.<sup>15</sup> Los escritos, tanto como las interacciones de estos intelectuales —etnólogos y otros científicos sociales— han pasado la raya:<sup>16</sup> utilizando datos o escritos etnológicos, ellos se colocan frente a, y eventualmente en competencia con los líderes religiosos. Su estatuto de investigador o universitario les da una posición social e intelectual de prestigio transformable en poder en los medios populares donde ellos actúan. El erudito que ha hecho esta inmersión se encuentra implicado en polémicas ideológicas —por ejemplo, sobre la pureza de tal o cual ritual— que ya no tienen un verdadero nexo con la producción de conocimientos y a veces pueden favorecer los oscurantismos que impregnan los movimientos identitarios. Estos agentes intelectuales deben entonces volverse a su turno componentes plenos del objeto de investigación, incluso si a primera vista parecieran obstaculizar, con sus discursos o su acción, el acceso a los datos. ¿Cómo operar esta inclusión en el objeto cuando uno se puede sentir a veces tan próximo —como colega o amigo— de las personas involucradas, tan familiar con los referentes que ellos utilizan, y cuando uno mismo puede ser fuente de legitimidad o de información?

#### POSICIÓN METODOLÓGICA Y COMPROMISO PERSONAL: DEFENDER LA ALTERIDAD

Los discursos culturalistas, las instrumentalizaciones políticas de la religión, el recurso a enunciados tradicionalistas, son los elementos contemporáneos de una densificación cultural de los terrenos.<sup>17</sup> Las referencias globales — que incluyen, en el presente caso, las interpretaciones de los etnólogos— llegan a cruzarse con historias y saberes locales para producir un sentido de la cultura observada, más complejo de lo que podían parecer en otro tiempo las realidades simples de sociedades más pequeñas, menos móviles y relativamente aislables como objetos de la etnología. Dar cuenta hoy de la cultura *in progress* (haciéndose), implica entonces una opción metodológica opuesta a la visión estática y normativa inspirada en el estructuralismo. Pues lo que se trata es de incluir en el objeto de la investigación las interpre-

15 Recomposiciones que ponen en juego la imagen y la posición de los negros y mulatos en la sociedad (Agier 1993).

16 Según los términos de Buijtenhuijs (1975).

17 Retomando el concepto *thick description* de C. Geertz (1973).

taciones y manipulaciones ideológicas de la cultura, a las cuales se asiste en el campo —tomándolas en cuenta de manera no accidental, ni escandalosa, ni marginal—. Para ello es necesario mantener una distancia crítica, que es mucho más que una independencia ideológica del investigador: es la condición misma de una antropología que depende en todas partes de la posibilidad de establecer una relación de alteridad con el objeto.

Para ilustrar ese propósito, evocaré en algunas líneas los apilamientos sucesivos de sentido en el medio social y ritual del *candomblé* de Bahía, a partir de una investigación efectuada en un *terreiro*. La conversión de adeptos y la formación de jefes de culto puede estudiarse, primero, como un evento individual inserto en trayectorias y redes de la sociabilidad familiar. En ese caso, la cultura será definida como lo que se llama a veces cultura popular: es el modo de vida donde la aflicción que conduce al templo está presente en la cotidianidad de los iniciados e iniciadas, lo profano y lo sagrado se mezclan en la vida y en las mentalidades. En un segundo tiempo, la observación de larga duración nos muestra que, progresivamente, una red política se desarrolla en el templo, a partir de relaciones familiares y espirituales de la *madre-de-santo* y sus *ogãs*, con uno de los tres principales templos de Bahía, el de Casa Branca. Esta red conduce hacia diferentes grupos y asociaciones del movimiento negro local cuyos miembros y líderes comienzan a frecuentar el templo, y hacia el turismo cultural negro norteamericano, que provoca la venida ocasional de autobuses llenos de visitantes. Observadores y amigos del templo, recién llegados de esta red, traspasan la línea de la iniciación ritual, dando a su práctica una interpretación diferente de la precedente: en este caso el *candomblé* se convierte en una cultura negra, el templo toma rápidamente una dimensión global ligada al *turismo black*, lo que le permite entrar en nuevos circuitos económicos, mejorar su estado material, su *standing*, etc.

Finalmente, en relación estrecha con esta segunda red —e igualmente formada a partir de etnólogos amigos de la casa y cuidadosos del logro de una empresa informal y popular en su origen—, un tercer nivel de la red se agrega a los dos precedentes. Está formado por estudiantes y profesores de la universidad local, unos acostumbrados a frecuentar en las noches las ceremonias afro-brasileñas, otros militantes negros en busca de referencias identitarias y de espiritualidad. Poco a poco, su presencia se torna más visible en las ceremonias públicas del templo. También se encuentran en cargos de asistencia ritual (*ekede, og*), entre los iniciados (*iaó*) y por fin a la cabeza de la sociedad civil que gerencia los intereses del templo —presiden-

te, tesorero, etc.—. Es en este último círculo que aparecen los antiguos escritos de etnólogos. Como en los movimientos étnicos amazónicos estudiados por Bruce Albert, estos escritos toman posición y tienen sentido en el contexto internacional culturalista —ONG, medios de comunicación, etc.—: a esta escala, “el discurso etnográfico tiende a devenir [...] un verdadero recurso estratégico, tanto como espejo simbólico (en las construcciones identitarias) como instrumento de legitimación (por el reconocimiento sapiente)” (Albert, 1997).

Así, en el caso del *terreiro* aquí presentado, la referencia a los escritos del etnólogo de los años 1930-1950, Edison Carneiro (1991), aparece en epígrafe de un documento de solicitud, por parte del templo, de financiamiento dirigido a diversas ONG internacionales para el desarrollo de un proyecto experimental de educación alternativa para los niños y adolescentes del barrio donde está ubicado el *terreiro*. El acceso de ese templo a la retórica culturalista planetaria utiliza entonces la legitimación etnográfica y se hace al término de luchas de redes en una configuración local particular.

El análisis de los conflictos o divergencias de interpretación —que ponen en escena las producciones intelectuales de inspiración etnológica— es posible al tomar en cuenta las redes sociales en un mismo lugar. Esta opción, que privilegia las situaciones más que las estructuras —sociales o míticas—, no es solamente de método: ella define también el compromiso del etnólogo en la situación de investigación. Ella implica concretamente que el investigador logra quedarse en el campo pero, colocándose a suficiente distancia de las acciones y de las retóricas producidas, para poder describir en la alteridad esta configuración a la vez social y cultural en su totalidad de espacio y de tiempo. La margen es estrecha y depende de negociaciones interpersonales cuyo fracaso puede conducir a una imposibilidad de acceso al campo en tanto que observador.

Ahora bien, es primero que todo defendiendo la posibilidad de un lugar como observador, ni muy cerca ni muy alejado, que el antropólogo puede pretender ser útil, aun si nos sucede bien frecuentemente el creer que nuestra presencia producirá sentido para aquellos que investigamos solamente si nos transformamos en asesor étnico, en asistente social o en consultor psicológico, al precio de un corte cuasiesquizofrénico entre nuestra identidad de campo y nuestra identidad académica o institucional. Mientras que la demanda social de lo alto —aquella de los diversos suministradores de fondos del investigador— es reconocida como la prueba de una utilidad

social de la antropología, ésta debería medirse también por su capacidad de responder a las demandas sociales *in situ*. Estas demandas se hacen cada vez con más presión, aun si ellas son formuladas en otro lenguaje, que aquel de los poderes públicos, y significan que el cientista social es percibido e interpelado en su identidad profesional. Sin embargo, uno de los efectos inducidos por el precepto ilusorio de la observación participante ha sido empujar al etnólogo a querer hacerse aceptar por sus anfitriones haciéndose pasar por otro. Los hechos que acabo de evocar, y que pueden sin duda generalizarse a numerosos nuevos campos —grupos etnopolíticos, iglesias neoprotestantes, fábricas, operaciones de desarrollo, etc.—, me parece que deben incitarnos a revisar esas posiciones.

Aún más, es necesario establecer relaciones de tipo contractual con los actores del campo. Por una parte, el contrato define lo que los anfitriones pueden esperar del etnólogo, y en qué condiciones metodológicas de distancia éste puede producir los resultados deseados. Por otra parte, la relación contractual identifica y reconoce el oficio del etnólogo, lo que permite crear mejores condiciones de diálogo con el conjunto de sus interlocutores. Defendiendo los principios del contrato y del diálogo, reconocemos en nuestros anfitriones los sujetos que son en toda su autonomía reivindicada, al mismo tiempo que nos ponemos en posición de compromiso crítico, garantizando nuestra propia autonomía como investigadores y ciudadanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 1993. "Etnopolítica. Racismo, cultura y movimiento negro en Bahía" En: Fin de Siglo. Cali: Univalle, No. 5, pp. 59-74.
- AGIER, Michel. (ed.). 1997. *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place.
- ALBERT, B. 1997. "Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien" En: M. AGIER (ed.), *É Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place, pp. 75-88.
- AMSELLE, J.L. 1992. *Logiques métisses*. París: Payot.
- AZEVEDO SANTOS, M. S. De. 1993. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Oduduwa.
- BASTIDE, R. 1960. *Les religions africaines au Brésil*. París: PUF.
- BOYER, V. 1996. "Le don et l'initiation. De l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil" En: *L'Homme* N° 138, pp. 7-24.
- BUIJTENHUIJS, R. 1975. "L'anthropologie révolutionnaire, comment faire?" En: J. COPANS (ed.), *Anthropologie et impérialisme*. París: Maspero, pp. 457-462.
- CAPONE, S. 1997. *Le pouvoir de la tradition dans le Candomblé brésilien*. París: Universidad Paris X.

- CARNEIRO, E. [1936]. 1991. *Religiões negras e Negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- CARNEIRO, E. y DO Couto FERRAZ, A. 1940. "O congresso afrobrasileño de Bahía" En: *O negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2do Congresso afro-brasileño* Bahia: Civilização Brasileira Editora, pp. 7-11.
- CLIFFORD, J. [1988]. 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnologue, la littérature et l'art au XXème siècle*. París: ENSBA.
- DURKHEIM, E. [1937]. 1997. *Les règles de la méthode sociologique*. París: PUF.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GONÇALVES DA SILVA, V. 1993. "O candomblé no Brasil: a tradição oral diante do saber escrito" En: *Studia africana*. N° 4, pp. 79-88.
- HERSKOVITS, M. [1941]. 1966. *L'héritage du Noir*. París: Présence africaine.
- LUZ, M. A. 1993. *Do tronco ao opa exin. Memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador: Secneb.
- MÃE, Hilda. 1996. *A História da minha vida*. Salvador: Egba.
- MOIZO, B. 1997. "L'anthropologie aboriginaliste: de l'application à la fiction" En: M. AGIER (ed.), *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París: J-M. Place, pp. 65-74.
- MUNIZ, S. 1988. *Terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Petropolis: Vozes.
- OLIVEIRA, W. F. y V. DA COSTA LIMA. 1987. *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio.
- SARDAN, Olivier J.-P. 1995. "La politique du terrain: sur la production des données en anthropologie" En: *Enquête*. N° 1, pp. 71-109.
- RABINOW, P. 1985. "Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sont des faits sociaux: modernité et postmodernité en anthropologie" En: *Études rurales* N° 97-98, pp. 91-114.
- RODRIGUES, R. N. [1932]. 1977. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional.
- SANTOS, D.M. dos. 1988. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Max Limonad.
- SANTOS, Juana Elbein dos. 1976. *Os Nagôs e a Morte*. Petropolis: Vozes.
- TALL, E. K. 1995. "Les nouveaux entrepreneurs en religion: la nouvelle génération des chefs de culte à Bahia et au Bénin". Ponencia en seminario *Anthropologie: état des lieux*, Universidad de Caracas.
- VERGER, P. Orixás. 1981. *Deuses iorubas na frica e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio.



En este libro se reúnen los estudios más recientes adelantados por diferentes investigadores nacionales y extranjeros sobre los territorios y las identidades de la gente negra en Colombia. Geógrafos, sociólogos y antropólogos, entre otros, exponen en sus artículos los resultados de sus trabajos de campo y las distintas elaboraciones teóricas con las cuales enfrentan sus investigaciones. Así, nos encontramos con una multiplicidad de perspectivas disciplinarias, orientaciones conceptuales y estrategias metodológicas para abordar diversos aspectos concernientes a las temáticas de la territorialidad y la identidad en áreas rurales y centros urbanos del país. Este libro contiene una muestra significativa de los avances y perspectivas de la investigación sobre temas centrales de las ciencias sociales y constituye un importante aporte a los estudios de la gente negra en Colombia.

...



ISBN 958-95712-5-5



9 789589 571255

montes, ríos ciudades

JUANA CAMACHO y EDUARDO RESTREPO

# montes, ríos ciudades

Territorios e identidades  
de la gente negra en Colombia

JUANA CAMACHO Y EDUARDO RESTREPO  
EDITORES

Fundación Natura

ECOFONDO

Instituto Colombiano de Antropología

DE MONTES, RÍOS Y CIUDADES:  
TERRITORIOS E IDENTIDADES DE LA GENTE  
NEGRA EN COLOMBIA

Juana Camacho y Eduardo Restrepo  
Editores

FUNDACIÓN NATURA  
ECOFONDO  
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA

© 1999, Fundación Natura  
Calle 61 No. 4-26  
Santa Fe de Bogotá

© 1999, Instituto Colombiano de Antropología  
Transversal 17 No. 36-74  
Santa Fe de Bogotá

© 1999, Ecofondo  
Calle 82 No. 19-26  
Santa Fe de Bogotá

Primera edición:  
Santa Fe de Bogotá, febrero de 1999

ISBN: 958-95712-5-5

*Diseño de portada y diagramación*  
Mauricio Melo González  
*design@mauriciomelo.com*

*Impresión*

Giro Editores  
Cr. 61 No. 73 - 30  
Santa Fe de Bogotá, D.C.  
Tel.: 2506515

Impreso y hecho en Colombia  
*Printed and made in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los autores.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	7
---------------------------	---

### PACÍFICO RURAL COLOMBIANO

<b>Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó</b> <i>Anne-Marie Losonczy</i> .....	13
<b>Espacio e identidad en el Pacífico colombiano</b> <i>Ulrich Oslender</i> .....	25
<b>Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico</b> <i>Gilma Mosquera</i> .....	49
<b>Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico</b> <i>Odile Hoffmann</i> .....	75
<b>Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco</b> <i>Nelly Rivas</i> .....	95
<b>"Todos tenemos derecho a su parte": derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana</b> <i>Juana Camacho</i> .....	107
<b>Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense</b> <i>Hernán Cortés</i> .....	131