

João Pacheco de Oliveira\*

## Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad

**Resumen** | En las antropologías hegemónicas el desafío para el pensamiento crítico es romper con el exotismo y comprender lo cotidiano. En las antropologías periféricas se impone además una atención especial a la dimensión reflexiva. El investigador no puede jamás imaginarse como un sujeto radicalmente extraño a las disputas y clasificaciones sociales y hacer tabla rasa de las múltiples representaciones e intereses que rodean su etnografía. La producción científica precisa ser analizada no por medio de las auto-representaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación, de los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades y de sus límites. El tipo de conocimiento que produce, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resultan en una simple copia reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargada de otras potencialidades que precisan ser identificadas por la etnografía de la ciencia, explícitamente formuladas y asumidas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia, límites y singularidad de prácticas específicas de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para repensar la historia y las perspectivas de la disciplina.

### *Ethnographic Traditions and Ways of Building Otherness*

**Abstract** | In hegemonic anthropologies, the major challenge to critical thought lies in managing to break with exoticism and understand everyday life. In peripheral anthropologies, it is also imperative to pay special attention to the reflexive dimension. A researcher can never imagine him/herself as an individual who is radically alien from social disputes and classifications, and ignore the multiple representations and interests in which his/her ethnography is developing. Scientific production must be analyzed, not by means of self-representations generated on the basis of non-contextualized importation of knowledge, but rather with the help of a careful analysis of the concrete research practices, the results produced, and striving to develop an awareness of the field of possibilities and its limits. The

---

Recibido: 11 de febrero de 2016. Aceptado: 4 de abril de 2016.

\* Profesor Titular del Museo Nacional, de la Universidad Federal de Río de Janeiro/UFRJ.

Correo electrónico: jpo.antropologia@mn.ufrj.br

type of knowledge generated, along with the theories and research tools, are not the result of a direct copy, mechanically reproduced or cloned from hegemonic anthropologies, given that they are pregnant with other potentials which need to be identified, explicitly formulated and appropriated by the ethnography of science. Considering ethnographic traditions in a plural way, as the result of a progressive self-awareness in terms of efficacy, limits and the singularity of specific research practices, could represent a positive and creative form of re-thinking the history and perspectives of this discipline.

**Palabras clave** | antropología hegemónica – antropología periférica – tradición etnográfica – otredad interna

**Keywords** | hegemonic anthropologies – peripheral anthropologies – ethnographic tradition – internal otherness

## El mito de origen de las antropologías periféricas

LA HISTORIA DE UNA “antropología periférica”<sup>1</sup> nunca comienza en el propio país sino en los espacios metropolitanos, donde fueron instituidas las galerías de “padres-fundadores” y se constituyeron las genealogías científicas. Los cursos de grado en ciencias sociales, descritos como momentos iniciales de profesionalización, fueran seguidos más tarde por la implantación de programas de posgrado. Todo lo que les precede es pensado apenas como “prehistoria”, la cual aportaría cierta erudición pero no instrumentos analíticos que pudieran contribuir, de manera efectiva, para la investigación y el trabajo antropológico. Se busca siempre el punto cero de la antropología en estos países: separar en definitivo y de manera inequívoca, de una parte, las formas legítimas de producción de conocimiento y los parámetros profesionales pensados como los únicos correctos, y, de la otra, ubicar las prácticas no científicas, no legítimas y puramente de *amateurs*.

También de esta manera se piensa y se pone en práctica la iniciación a la disciplina, a través de la lectura de manuales y de historias de la antropología (con sus “escuelas” y “corrientes”). Se trata de obras dirigidas originalmente a un público universitario metropolitano, ofreciéndose por lo general en su traducción pura y simple, sin agregados o adaptaciones (indispensables para un público extranjero). Luego se prosigue con el estudio de monografías ejemplares y ex-

---

1 Expresión utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1999) para designar antropologías (como las latinoamericanas) que emergen de fuera de la Europa Occidental y los Estados Unidos, o sea, de contextos hegemónicos en términos económicos y políticos, en los cuales se desarrollan las “antropologías centrales”.

posiciones de método, entre las cuales están rigurosamente ausentes las menciones a las producciones nacionales.

En los cursos temáticos la bibliografía teórica también es exclusivamente externa, mientras los autores nacionales figuran apenas como contribuciones recientes a la investigación; como máximo, sirven para otorgar un color local a las escuelas y corrientes (supuestamente universales), en función de ejercicios concretos de aplicación. Teorías, métodos de investigación y legitimidad científica son vistos como si fueran bienes de importación. Desde una condición periférica surge entonces una antropología subalterna, insertada en una división internacional del trabajo y dentro de una jerarquía bien definida que le es adversa.

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como subalternas se llama la atención sobre la relación de dependencia con otras modalidades de antropología, presuntamente más legítimas y universales. Hasta la llamada crítica post-colonial habla desde una perspectiva bastante específica.

Las formas concretas y el grado de intensidad de la incorporación de los imperios de oriente no fueron los mismos que aquellos registrados con las poblaciones autóctonas en América. La paradójica coexistencia entre, por un lado, la presencia de tradiciones pre-coloniales en estructuras cotidianas (religiosas, lingüísticas y sociales) y, por el otro, el uso de la lengua inglesa como canal principal de comunicación, implican condiciones bastante diferentes a aquellas observadas en las Américas para el desarrollo de antropologías.

El dominio colonial de los españoles y portugueses en esta parte del planeta fue muy distinto, con la desestructuración de imperios preexistentes y una reconfiguración mucho más profunda del modo de vida de las poblaciones originarias. Ese dominio tampoco dejó como legado lingüístico su inserción en una comunidad hegemónica (de lengua inglesa), tornando distintas sus estrategias y sus proyectos a futuro.

Caracterizar a tales antropologías (que por definición son “segundas”) como periféricas, destacando con ello su dependencia frente a las antropologías hegemónicas, es sin duda un paso importante. Sin embargo, a mi modo de ver, para entenderlas en su dinamismo es necesario un esfuerzo etnográfico, teórico y

*La historia de una  
“antropología periférica”  
nunca comienza en el propio  
país sino en los espacios  
metropolitanos, donde fueron  
instituidas las galerías de  
“padres-fundadores” y se  
constituyeron las genealogías  
científicas*

epistemológico para evidenciar las condiciones sociales en que ellas se desarrollan, es decir, los contextos en los cuales adquieren funciones y significados específicos. Para que la relación colonial sea una herramienta de análisis sociológico, debemos ser capaces de entenderla en su variabilidad y en las contradicciones que le son constitutivas.

A mi entender, cabe aquí la misma crítica que hacemos al concepto genérico de “situación colonial”, herramienta fundamental para permitir la importación de una concepción no europeizante de la otredad: “Si, en lugar de tratar al ‘nativo’ y al ‘colonizador’ como categorías que son totalizantes, autoevidentes y

*Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como subalternas se llama la atención hacia una relación de dependencia con otras modalidades de antropología, presuntamente más legítimas y universales*

opuestas diametralmente, exploramos su variabilidad interna, los contextos históricamente diferentes por los cuales se conectan y la multiplicidad de conexiones que están establecidas entre estas categorías, podríamos abrir un nuevo campo de investigación. Quizás entonces la noción de una voz indígena singular (o ‘modelo nativo’), podría ser sustituida por un esfuerzo por evidenciar las diferentes estrategias sociales que hacen esta voz tan diversa y contradictoria (Pacheco de Oliveira 2009, 101)”. Avanzar en la investigación requiere cambiar la unidad reductora de una situación colonial mediante la identificación de las múltiples situaciones históricas que realmente pueden ayudar a la comprensión de las diferentes formas de organización social

y de la multiplicidad de estrategias de los colonizados.

Las antropologías periféricas también son productos históricos y sociales, que cruzan por variadas redes de circulación internacional de ideas y que toman los más distintos usos y aplicaciones locales. Hablar de antropologías nacionales sin duda corresponde a avanzar en el reconocimiento previo de la diversidad, pero también puede sugerir una unidad que en realidad se atribuye desde el exterior de las prácticas de producción de conocimientos, haciendo caso omiso de la diversidad de significados y aplicaciones que la antropología recibe dentro de cada contexto nacional. Para evitar esto trabajamos aquí con la noción de tradición etnográfica (Pacheco de Oliveira 2006 y 2013), inspirada por el análisis de las “tradiciones de conocimiento” de Barth (1993), dirigiendo nuestra atención hacia el campo de la práctica (Pels y Salemink 1999) y de la interrelación

entre los actores sociales (Bourdieu 1997), entendiendo que tales procesos pueden y deben ser objeto de estudios empíricos y descripciones etnográficas (Stocking Jr. 1968, 1974, 1984, 1988, 1996 y 2006).

Es necesario ir más allá del discurso normativo y homogeneizador de las auto representaciones académicas (procedan éstas de las antropologías centrales o periféricas). Las importaciones de conceptos y métodos de las antropologías metropolitanas no pueden ser interpretadas como si engendraran espontáneamente su demanda y regularan las formas de su propio consumo, imponiendo una racionalidad y dinamismo que serían inducidos desde el exterior por un sujeto supuestamente universal.

Es fundamental considerar a la antropología como práctica, tratando de percibir cómo ocurre el enraizamiento social de esta disciplina y de los conocimientos que posibilita. Esto debe ser observado mayormente por medio de dos factores cruciales. Primero, la asociación que tal antropología mantiene con otros saberes que frecuentemente preceden a la institucionalización de la disciplina, con los cuales ella se presentará como coligada en el contexto nacional. Es el caso de los saberes administrativos, morales y cartográficos, y también sus identificaciones y límites con otras disciplinas de los estudios de las humanidades (historia, arqueología, geografía, sociología, lingüística).

El segundo serán los usos locales que serán atribuidos a la antropología y a los antropólogos egresados de la formación universitaria, que pueden ser —y frecuentemente son— muy distintos de las formas de profesionalización posible en las antropologías centrales.

Claramente, la institucionalización de la antropología en Inglaterra, Estados Unidos y Francia posee características distintas, bien exploradas en otros estudios (véase: Stocking Jr. 1968, 1974, 1984, Kuper 1973 y 1999, Copans y Jamin 1977, L'Étoile 2004, entre otros). Desde sus inicios, los antropólogos de aquellos países se reivindicaron como portadores de un saber científico (y no administrativo, práctico o político), luchando por un espacio propio entre las disciplinas universitarias. Buscaban así insertarse en un sistema de producción de conocimientos ya establecido y bastante reconocido. La construcción de su identidad pasaba por la pretensión de poseer el monopolio de un saber legítimo sobre el mundo no-europeo (descalificando así otros saberes no científicos, a saber, los de viajeros, misioneros, administradores), y por los conflictos de fronteras con otras disciplinas universitarias (sociología, historia, geografía, arqueología, lingüística).

El uso no académico de los datos antropológicos se justificaba por su calidad y confiabilidad, por ser más exactos, profusos, presentados de forma neutra, pudiendo ser utilizados como aportes para políticas y para la toma de decisiones por agentes gubernamentales. A su vez, las interpretaciones de más amplio

espectro sobre el mundo no-europeo servían de apoyo para las políticas coloniales (especialmente en la legitimación del “gobierno indirecto” (*Indirect Rule*).

¡Pero los contextos sociales no fueron trasplantados junto a las normativas disciplinares y las expectativas que éstas suscitaban en cuanto al conocimiento científico! Al contrario, fueron los contextos sociales propios de las jóvenes naciones, los que se apropiaron de aquel conjunto de conocimientos supuestamente universales y científicos, resignificándolos y propiciando el surgimiento de intelectuales que se identificarían como “antropólogos”.

### Pluralizando tradiciones etnográficas

¿Qué poblaciones se constituirían en objeto de investigación y reflexión para los primeros intelectuales que, en Brasil, se definieron como “antropólogos”? Fueron las poblaciones claramente portadoras de instituciones diferentes de las occidentales; básicamente, las mismas sobre las cuales la antropología colonial realizó sus experiencias iniciales y por las que reivindicaba, por contraposición al saber administrativo y las intervenciones religiosas, un conocimiento imaginado como superior y de naturaleza científica (Evans-Pritchard y Fortes [1940] 1970).

Los primeros antropólogos brasileños siguieron las huellas de los investigadores norteamericanos y franceses que estuvieron en el país entre las décadas de 1930 y 1950, volcando su foco principal de interés en las sociedades y culturas indígenas, o en las tradiciones religiosas llamadas afro-brasileñas. Sólo que, en este caso, los “otros” no estaban distantes a miles de kilómetros ni eran el objeto precipitado de una acción de gobiernos coloniales, estructurada en el fondo por principios militares (donde el “otro” era virtualmente sinónimo de “enemigo” o de población subyugada). La construcción de una “otredad interna” Krotz (2002) no fue apenas un detalle o un accidente histórico, sino que tuvo implicaciones profundas entre nosotros para el ejercicio de una ciencia hermenéutica como la antropología.

En los países hegemónicos —donde tales formas de humanidad fueron pensadas y sentidas como absolutamente exteriores e incomprensibles, al igual que la acción colonial parecía distante del cotidiano de la mayoría de los ciudadanos— el desafío para el pensamiento crítico fue romper con el exotismo como eje propulsor de la investigación antropológica (Bensa 2006). Es indispensable disolver la invisibilidad de la acción colonial, que debe pasar a ser vista como parte indisociable de la vida metropolitana, como nos recordaba Jean Bazin (2002, 50): “Por más distanciado o con acceso difícil que sea, el campo no es para nosotros jamás algo verdaderamente ajeno, una vez que ya estamos allí ubicados” (traducción JPO).

En las antropologías periféricas, el desafío debería ser lo contrario: no se trata tanto de recuperar lo distante en tanto próximo y lo exótico como cotidiano, sino dirigir la atención a cosas comunes y compartidas, precargadas con diferentes interpretaciones, objetos de pasiones e intereses variados. El investigador no puede hacer tabla rasa de las múltiples representaciones y teorías sobre lo que conduce su etnografía, ni tampoco imaginarse a sí mismo como un sujeto radicalmente extraño a las disputas sociales. Esto impone una atención especial a la dimensión reflexiva, sin la cual es imposible comprender el tipo de conocimiento que produce.

Tal conocimiento, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resultan en una simple copia, reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargado de otras potencialidades que deben ser identificadas por la etnografía de la ciencia y examinadas críticamente a la luz de parámetros teóricos, epistemológicos y políticos, que deben ser explícitamente formulados y asumidos.

Un aspecto perverso y limitador de la antropología colonial y de sus copias por los colonizados es el abuso en la utilización de términos como “nativos” y “salvajes”, así como la insistencia en caracterizarlos meramente como “informantes”, presuponiendo que su humanidad (en tanto “salvajes”) está siempre expresada en modalidades autónomas y distintas de pensamiento. Con esto se procede a un completo olvido de las relaciones de fuerza y sujeción, y a celebrar el exotismo e implícitamente transformar modos de dominación y conflictos de clase, género y etnia en “diferencias puramente culturales”.

Estas son prácticas todavía bastante corrientes en la investigación y enseñanza de la antropología en el contexto de América Latina, sobre todo en programas de posgrado<sup>2</sup>, que tuvieron que coexistir durante largos periodos con dictaduras militares, importando modelos de universidades prestigiosas del primer mundo. La implementación de la antropología como disciplina universitaria en sociedades rígidamente estratificadas y muy exclusivas, como un corolario inevitable, solo permitió el acceso a jóvenes procedentes de elites económicas e intelectuales. Todo favorecía apropiarse de protocolos de investigación de la tradición etnográfica de la primera mitad del siglo XX, apodándolos como “antropología clásica”, para legitimar su desapego de los principales problemas, autores y debates nacionales anteriores, provenientes de distintas disciplinas y formaciones intelectuales, pero muy importantes en la producción de conocimientos en relación con su propio país.

---

2 Ver Miceli (1993) para una investigación muy detallada y rigurosa sobre el surgimiento de los posgrados en Brasil y la influencia de los organismos de financiación (públicos y privados, nacionales o no) en tal proceso.

Para la mayoría de los intelectuales brasileños, indios y negros nunca fueron en el pasado objetos exóticos, sino tipos sociales que formaban parte de su escenario cotidiano. Frecuentemente reflexionaban sobre ellos usando las teorías científicas consagradas en la época (a menudo contradictorias entre sí). En sus obras exploraron, también intensamente, una dimensión sentimental y artística de tales poblaciones. En diversos contextos públicos se manifestaron acerca de las clasificaciones jurídicas y sociales de que indios y negros fueron objeto. Finalmente dialogaron de manera activa y respaldaron líneas de actua-

*Para la comunidad antropológica sería bastante empobrecedor, creo, dentro de una visión reductora y falsamente universalizante, ignorar por completo o también considerar como “segundas” las antropologías periféricas, repitiendo la metáfora aplicada, en el plano económico, a países “en desarrollo”.*

ción administrativa en relación a estas “otredades internas”. Por más que pensaban reproducir las estrategias de investigación, los *tropos* narrativos y las argumentaciones usuales en las antropologías hegemónicas, la búsqueda de autonomización de las antropologías periféricas tuvo que lidiar con una configuración de relaciones sociales muy distintas entre sujeto y objeto de conocimiento.

Para la comunidad antropológica sería bastante empobrecedor, creo, dentro de una visión reductora y falsamente universalizante, ignorar por completo o también considerar como “segundas” las antropologías periféricas, repitiendo la metáfora aplicada, en el plano económico, a países “en desarrollo”. Como también, por el contrario, sería perjudicial no considerar los procesos sociales con-

cretos y las disputas de las que resultan las formas de conocimiento, glorificando ingenuamente tales antropologías como expresión pura (o sea, romantizada y jamás investigada) de epistemologías “nativas”.

Un ejemplo a seguir evidencia la complejidad de los retos a enfrentar. La obra de Gilberto Freyre, como también su trayectoria intelectual, evidencian los riesgos de esta segunda tendencia. Él fue en Brasil, el primer intelectual en ostentar con exclusividad el título de antropólogo. Sus escritos contribuirán para desplazar la visión objetificada del “otro” (el “otro interno”, es decir, en sus escritos, el negro), como también de los procesos de dominación. El “nosotros” con que piensa no corresponde más al colonizador europeo, colocando en el foco de sus estudios, por el contrario, al mestizo brasileño y sus costumbres (una mezcla de instituciones portuguesas, africanas e indígenas). En sus últimos



trabajos, aquello que antes había sido una contribución muy original terminó por transformarse en una apología, dando origen a una nueva ciencia, la “tropicalología” (peligro igual al de valorizar una “sociología o ciencia” que debería provenir únicamente de “epistemologías indígenas” o de identidades regionales).

## Indígenas y producción de conocimiento en Brasil

Reparemos en las prácticas y representaciones sobre los indígenas, las cuales preceden largamente a la implantación de la antropología en estos contextos nacionales. Tales ideas, actitudes y expectativas continúan integrando referentes ideológicos compartidos en gran parte por los científicos sociales, dado que están sólidamente establecidas en el escenario de la vida cotidiana. Para un ejercicio verdaderamente crítico de la antropología, estas prácticas y representaciones precisan ser mejor conocidas, así como también necesitan ser mejor descritos y analizados sus impactos en el proceso de conocimiento.

El primer aspecto a considerar es la influencia del indianismo en la formación de la clase dirigente y de los intelectuales brasileños.

La extensa producción de artistas (poetas, novelistas, pintores, escultores, músicos) y pensadores en la segunda mitad del siglo XIX penetró en todas las capas sociales, conformando las bases de lo que el brasileño medio piensa y siente sobre los indígenas. Esto se podría condensar de una manera sencilla: “Básicamente, todos descendemos de los indígenas, que eran personas nobles y altivas antes de la llegada de los colonizadores. El tratamiento duro recibido por parte de los portugueses, asociado a su dificultad en adaptarse al modo de vida europeo, los exterminó casi completamente. De aquel pasado glorioso apenas sobrevivieron unos pocos grupos en situaciones remotas, mientras se encuentran vestigios dispersos y frecuentes en la toponimia, los recuerdos familiares y las costumbres”.

El proceso histórico de la independencia —realizado sin una ruptura en la forma política (monarquía), que se mantuvo vinculada a la misma dinastía portuguesa— parece haber quedado inconcluso hasta la institución de la República, en el pasaje hacia el siglo XX. Paradójicamente, correspondió al arte y al pensamiento social brasileño promover aquello que la política no había realizado, apartando a la joven nación de su antigua potencia colonizadora en el plano afectivo y simbólico. Por medio de la revalorización de un indígena como antepasado remoto y de una herencia indígena dispersa pero substancial (sanguínea, emotiva y hasta ambiental), los brasileños se distanciaron de su origen portugués y construyeron para sí mismos, aún durante el Imperio, una identidad nacional bien específica (Pacheco de Oliveira 2009).

El segundo aspecto a tener en cuenta es la existencia de una agencia estatal específica (*Serviço de Proteção ao Índio/ SPI*) creada en 1910 bajo el control de militares positivistas, la cual condujo a la consolidación de un verdadero saber administrativo, el llamado “sertanismo”<sup>3</sup> o “rondonismo”.<sup>4</sup> Más que la observación de las costumbres indígenas o la incorporación de conocimientos antropológicos en sus procedimientos prácticos, principalmente valorizaban las experiencias directas de contacto y “pacificación” de los indígenas realizadas por agentes gubernamentales. La visión romántica (heredada del indianismo) continuó inspirando las intervenciones prácticas, asociada desde el comienzo a una perspectiva autoritaria y paternalista donde se reafirmaba la incapacidad civil del indígena y la necesidad absoluta de una tutela protectora. A pesar de sus semejanzas con aquella ejercida por los misioneros, era pensada como una actividad laica e influida por el positivismo comtiano (por lo tanto, con una rigurosa exclusión de las prácticas religiosas).

Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950 este panorama fue alterado. A través de mutuas visitas y de intercambios más frecuentes, las experiencias que tenían lugar en México y Estados Unidos condujeron a una redefinición de las formas de intervención de la agencia oficial (SPI), cuya actuación a partir de allí se apoyó en una colaboración establecida entre administradores y antropólogos. La propia agencia indigenista y su fundador, el mariscal Rondón, fueron clasificados *a posteriori* por Darcy Ribeiro (1970) como “indigenistas”,<sup>5</sup> pasando supuestamente a seguir, bien de cerca, el modelo mexicano.

La participación de antropólogos en el SPI se tornó un hecho estratégico y nada extraño. En la década de 1950 tres de los principales etnólogos brasileños desarrollaron allí sus estudios e investigaciones: Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira.<sup>6</sup> En 1955, en reunión de la recién fundada *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA), Galvão hablaba sobre la necesidad de un ambicioso programa de investigaciones en el que los antropólogos desarrollarían

---

3 Por sertanismo me refiero al conjunto de técnicas y saberes que, desde el siglo XVII, han orientado las expediciones de entrada a parajes del interior del Brasil (llamados “sertões”, deshabitados por el hombre blanco). Quienes las dirigen son llamados “sertanistas” o “bandeirantes”.

4 Por rondonismo me refiero a la doctrina relativa a la protección del indio desarrollada por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon, ingeniero militar de formación positivista, y sus equipos de colaboradores. Fue el fundador de la agencia indigenista oficial (SPI), dirigiéndola durante varias décadas. Su ideario asocia las técnicas del sertanismo a la disciplina militar, apoyándose en pensadores nacionales (principalmente del romanticismo) y en el evolucionismo de Auguste Comte.

5 Véase especialmente la segunda parte del libro, dedicada a Rondón.

6 Para una descripción de la interrelación entre antropólogos e indigenistas en este periodo, ver: Antonio Carlos de Souza Lima (2008).

trabajos que ayudarían a proveer modelos de actuación del Estado respecto a sus poblaciones indígenas tradicionales. Al concluir, enunciaba un lema que sería muchas veces repetido en la antropología brasileña, reafirmando la doble lealtad del antropólogo: para con los elevados principios de la ciencia a la que pertenece, y el compromiso con el destino de las poblaciones estudiadas.

Tal preocupación repercutirá igualmente en la formación de un nuevo objeto de investigación para la propia antropología, con los estudios de fricción interétnica desarrollados por Roberto Cardoso de Oliveira<sup>7</sup> y sus discípulos, inspirados en las formulaciones de Georges Balandier (“situación colonial”), y Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova (“colonialismo interno”). La instauración de un gobierno militar en 1964 evidentemente anuló la posibilidad de algún diálogo entre los antropólogos brasileños y la administración pública, tornando inviables inclusive a aquellas investigaciones que estuvieran explícitamente en sintonía con los ideales de protección a las sociedades y culturas indígenas. Mientras tanto, los antropólogos egresados de los cursos de posgrado implantados en el país en 1968 (en el Museo Nacional de Rio de Janeiro y en la Universidad de São Paulo) dieron continuidad a esta vertiente de análisis en antropología, elaborando decenas de etnografías sobre los pueblos indígenas y realizando importantes perfeccionamientos teóricos y metodológicos.

Es importante notar que, en el caso de los estudios sobre la población negra y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, los procesos cognitivos tuvieron una marca muy diferente. Primero porque, hasta muy recientemente (década de 1990), no existió ninguna política oficial de protección a tales comunidades; al contrario, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la mitad del XX, los “terreiros de candomblé”<sup>8</sup> fueron incluso objeto frecuente de persecuciones policíacas.

En segundo lugar, desde los años de 1940 había surgido una naciente movi-  
lización urbana de intelectuales negros, que no sólo reivindicaban espacios de una representación política sino que también promovían estudios e investigaciones de manera independiente, postulados bajo una intención de “descolonización” y promovidas por intelectuales orgánicos. A diferencia de los indígenas —que eran objeto de una política de protección del blanco y de una agencia estatal específica— los negros necesitaban organizarse para hablar por sí mismos. Las investigaciones desarrolladas por antropólogos y folkloristas sobre las religio-

---

7 Entre otros igualmente importantes, véanse dos libros de Roberto Cardoso de Oliveira publicados en 1964 y 1978.

8 Locales donde son realizadas las ceremonias religiosas de origen africano. El término “terreiro” indica un lugar abierto y de ocupación temporal, remitiéndose a un periodo en que tales ritos y cultos eran clandestinos y calificados como prácticas ilegales.

nes afrobrasileñas siempre estuvieron centradas en descripciones específicas y en escenarios locales, justificados por relaciones de empatía más o menos fuertes (aunque poco habladas y nunca analizadas, ignoradas incluso por la propia academia).

Es importante recordar también que en el periodo post-Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de programas de ayuda internacional y la ideología de la modernización como impulso para el desarrollo del tercer mundo, los estudios se dirigieron hacia las poblaciones rurales, así como las prácticas y costumbres que indicaban una continuidad de modos de vida tradicionales entre segmentos urbanos. Los antropólogos desarrollaron sus investigaciones orientadas a la crítica de tales presupuestos, evidenciando la organización social y la racionalidad subyacentes en tales colectividades, frecuentemente tratadas como “patológicas”. Los “otros internos” pasaron a ser también los campesinos y los “favelados”.<sup>9</sup> Por su parte, los estudios críticos sobre la población negra en Brasil evidenciaron que no debían ser abordados sólo en términos estrictamente culturales, sino como fenómeno de clase y estratificación social.

La agencia oficial indigenista se mantuvo rigurosamente al margen de cualquier colaboración con los antropólogos hasta la década de 1990, bajo el comando de administraciones militares que obstaculizaban hasta la realización de investigaciones académicas, e intervenían directamente para evitar acciones autónomas llevadas a cabo por indios en conexión con antropólogos. Apenas durante una breve primavera de casi tres años (entre 1975 y 1978), fueron delineados e iniciados, con el concurso de antropólogos, algunos programas dirigidos a pueblos específicos (Yanomami, Ticuna, Rio Negro, Nambiquara, Guaraní y Gavião). La generación siguiente de antropólogos, formados por los cursos de posgrado, pudo intervenir en el destino de las poblaciones indígenas únicamente a través de entidades civiles que se autodenominaban “indigenistas”, creadas en algunas capitales a partir de 1978 y que mantenían acciones coligadas con líderes indígenas y misioneros católicos “progresistas” (reunidos en el *Conselho Indigenista Missionário*, CIMI).

En Brasil, para la carrera de licenciatura el plan de estudio es, con raras excepciones, el de “ciencias sociales”, con áreas de concentración en sociología, antropología y ciencias políticas. Una formación específica en antropología sólo tiene lugar en el posgrado (maestría y doctorado). Esto es reconocido hasta por la propia asociación profesional (ABA), que sólo admite como socios plenos a los portadores de, como mínimo, un diploma de maestría en antropología. Tan

---

9 Llámase favelados a las personas que viven en favelas; éstas son áreas habitacionales en núcleos urbanos de población pobre (ocupando las zonas altas y las periferias de las ciudades), originadas en gran parte por familias que abandonaron la región rural.

sólo recientemente, con la gran expansión de los posgrados (que, en 40 años, pasaron de apenas 2 núcleos establecidos en el eje Rio de Janeiro/São Paulo a 17 programas distribuidos por todas las regiones del país), se está iniciando un debate sobre la creación de una carrera de licenciatura específica en antropología.

En las décadas de 1980 y 1990, tras el fin de los gobiernos militares (1964-1984), el retorno a la democracia y una nueva Constitución (1988), crearon nuevas demandas de la sociedad respecto a los antropólogos. Éstos, estimulados por líneas de investigación que recién se consolidaban en las antropologías hegemónicas (como los estudios de género, etnicidad, poder y sexualidad), crearon una pauta de trabajos extremadamente diversificada en la antropología brasileña. Bajo los rótulos genéricos de “minorías”, “derechos” y “nuevas identidades”, se fue delineando una reconfiguración de la disciplina en el país, instituyéndose nuevos objetos de conocimiento.<sup>10</sup> Por su parte, los antropólogos mantenían una permanente interlocución con movimientos sociales, organismos públicos, entidades no gubernamentales y agencias internacionales.

Debe dedicarse especial atención a los llamados “laudos” o “pericias” antropológicas, estudios encomendados a antropólogos por autoridades administrativas o judiciales preocupadas en instruir procesos y fundamentar sus decisiones. En la esfera administrativa, se trata de estudios y trabajos de campo realizados por antropólogos en función de una solicitud formal de la agencia indigenista, teniendo como objetivo la delimitación de tierras para las colectividades indígenas. En la esfera jurídica, los antropólogos han actuado como peritos en asuntos indígenas, esclareciendo cuestiones de tenor antropológico. Como el reconocimiento de los derechos indígenas debe estar basado en consideraciones de orden antropológico, son justamente los indígenas los primeros interesados en movilizar a sus etnógrafos para la ejecución de tales trabajos.

En algún momento de sus carreras, cerca de dos tercios de los etnólogos brasileños tuvieron que dedicar enteramente toda su energía y competencia profesional para la realización de tales laudos y pericias, que actualmente ascienden a cerca de tres centenares. Aunque tales saberes hayan sido generalmente clasificados por los programas de posgrado como producción no científica (tomados en cuenta apenas como actividades de extensión o trabajos aplicados), fueron fundamentales para la formación de la mayoría de los antropólogos brasileños; además, allí aparecen datos e interpretaciones originales y de gran

---

**10** Un ejemplo de esta nueva forma de concebir y articular objetos distintos de conocimiento, arraigados todos en un contexto histórico preciso y referidos a una problemática teórica, es la creación de nuestro laboratorio de investigación en el Museo Nacional (LACED/Laboratorio de Estudios sobre Etnicidad, Cultura y Desarrollo), cuya línea de investigación incluye los pueblos indígenas, los afro descendientes, las cuestiones de género y minorías, las políticas públicas, los movimientos sociales y las periferias urbanas.

relevancia para el conocimiento de los pueblos indígenas en su contemporaneidad.<sup>11</sup>

Pero, ¿cómo son entendidos tales cambios en la antropología, ya sea en los estudios sobre indígenas o en las nuevas áreas de la disciplina? Una perspectiva simplista, basada en una visión positivista y evolucionista de la historia de esta ciencia, pretende que estos sean entendidos como la mera extensión de la investigación antropológica a nuevos objetos. Lo que de hecho sucede es algo bien diferente, dado que los trabajos antropológicos que se derivan de estos cambios representan respuestas a situaciones etnográficas múltiples y bastante distintas del típico escenario colonial, implicando una reelaboración de métodos y objetivos, una transformación cualitativa de la herencia clásica y sin abandonar los diálogos con nuevas líneas de investigación en las antropologías hegemónicas.

Las verdades operacionales que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica, que formaron sus gustos y valores y que permitieron la cristalización de una identidad propia para el antropólogo, van siendo alteradas y reemplazadas dentro de experiencias nuevas, las cuales deben ser verbalizadas a través de nuevos parámetros científicos. Ocuparse de forma rigurosa y consciente en analizar y tornar claras estas nuevas condiciones del trabajo antropológico, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, es el mejor medio para hacer avanzar el conocimiento. Trabajar de forma científica no es disolverse en un problemático “nosotros”, reproduciendo parámetros científicos consagrados del pasado, sino ser capaz de recuperar la singularidad y originalidad de la experiencia que fue vivenciada.

Es necesaria la búsqueda por alcanzar una perspectiva etnográfica del conocimiento, considerándolo como producción social y proceso práctico, que dan como resultado la constitución de diferentes tradiciones que, muchas veces, no se presentan como necesariamente convergentes ni complementarias. Son tales tradiciones etnográficas las que deben ser identificadas y analizadas, permitiendo así escapar de la perspectiva puramente normativa del positivismo continuista.

Las autorrepresentaciones de la disciplina caminan con mucha más lentitud que las transformaciones registradas en el interior de la práctica concreta de la investigación antropológica. Es una actitud nostálgica llamar ‘clásicas’ a las formulaciones simplificadas de los padres-fundadores de la antropología (los cuales respondían a exigencias políticas y cognitivas de construcción de un saber, dentro de un marco colonial preciso, hoy enteramente modificado), como también

---

11 Para un análisis de los laudos y su impacto en la renovación teórica de la antropología brasileña, véase: Pacheco de Oliveira (2008), como también una reciente compilación (Pacheco de Oliveira, Mura y Barbosa 2015).

lo es importar pura y simplemente los dilemas y desafíos presentes en la agenda de la antropología metropolitana. Tales autores e interpretaciones deben estar encuadrados en su contexto histórico, en vez de ser petrificados en recomendaciones normativas genéricas y atemporales, repetidas en los manuales y en los ritos académicos de ingreso y consagración en la carrera de antropología.

### **A modo de conclusión: los desafíos actuales**

Así como es necesario revelar el cuadro colonial como fundamento de las verdades operacionales presentes en las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo, es igualmente importante prestar atención a cómo el escenario político se alteró radicalmente en las últimas décadas. Hoy, las jóvenes naciones y los antiguos imperios coloniales no están totalmente libres para seguir tradiciones jurídicas o administrativas propias en relación a los pueblos indígenas. Existen importantes regulaciones internacionales que intervienen a través de sanciones en diversas instancias, así como también por intermedio de la condena moral y pública. Agencias internacionales y multilaterales también establecieron criterios que deben orientar las relaciones de los estados-naciones con sus poblaciones autóctonas.

En el mundo globalizado de hoy día, las diferencias culturales internas a las unidades nacionales dejaron de ser objeto de represión o disimulo. Por el contrario, las diferencias son explotadas por la industria del turismo y del tiempo libre, domesticadas a través de políticas públicas (multiculturalismo). Pueden también algunas veces ser usadas como fermento generador de nuevas unidades sociopolíticas (frente a la disminución del atractivo de las ideologías universalistas). Por otro lado, las poblaciones autóctonas ya no se hacen representar exclusivamente por líderes locales o tradicionales articulados con estructuras coloniales, sino que disponen cada vez más de sus propios intelectuales (profesores bilingües, estudiantes universitarios, técnicos, pastores, etcétera), articulándose progresivamente en asociaciones integradas en redes, que van desde la aldea hasta una representación continental o mundial.

Lo que el joven antropólogo investigará en el campo ya no puede ser el fruto exclusivo de un interés académico, puramente justificado por su relevancia científica y decidido entre él, su director de tesis y la institución universitaria o equipo de investigación al cual está vinculado. Es necesario que los líderes de la comunidad investigada comprendan las finalidades y el *modus faciendi* de la investigación, aprobándola o exigiendo reformulaciones. Invadir la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privativas de ciertos segmentos, recolectar indiscriminadamente artefactos o especies naturales son prácticas dañinas que no deben ser actualizadas. Cualquier forma de registro deberá ser

objeto de una negociación directa con los indígenas, precedida de una “consulta informada” que les presente minuciosamente las implicancias que pueden estar en juego.

Actualmente, ya no se trata de un compromiso o responsabilidad personal (*personal accountability*) exigida al antropólogo por sus pares, como sucedía hace casi cuatro décadas (Jorgensen y Wolf 1970; Condominas 1973; Barth 1974). Hoy en día, lo que más importa a los indígenas es el tema del control sobre los múltiples usos que pueden llegar a tener los datos resultantes de la investigación etnográfica. Es fundamental saber en qué medida los análisis e interpretaciones elaborados pueden afectar su modo de vida, sus derechos y las representaciones sobre ellos mismos.

Como una premisa esencial a esta nueva relación, el investigador es invitado a abandonar cualquier simulación de neutralidad, involucrándose extensamente con las demandas más urgentes de esas colectividades. Si anteriormente esto fue afirmado a través de un documento político (Declaración de Barbados 1971), hoy se fundamenta en nuevos presupuestos analíticos<sup>12</sup> e importantes consensos establecidos entre diferentes “saberes regionalizados” (centrados en África, el Oriente, Oceanía y América).

En las últimas décadas del siglo pasado se dieron cambios importantes en el contexto brasileño, con un proceso de redemocratización y fuertes inversiones en programas de inclusión social por parte de mecanismos de cooperación internacional. El sistema de “jefaturas” supuestamente tradicionales, articuladas con el poder de las agencias oficiales y dentro del horizonte político de las “administraciones indirectas”, comenzó a demostrar su fragilidad, haciendo evidente que se tornaba cada vez más difícil y cuestionada la unidad de acción y pensamiento de cualquier etnia. De ahora en adelante, los antropólogos tienen que estudiar pueblos y culturas cuya existencia se manifiesta de forma más fragmentada y diversificada, y que coexisten con el dinamismo de las disputas por representatividad en múltiples niveles (generaciones, facciones, iglesias, etcétera).

Respecto a la perspectiva de los indígenas, se nota una modificación progresiva. Una vez superada la etapa de afirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, la condición de “especialista” que un antropólogo puede llegar a asumir, en lo concerniente a una determinada cultura, incomoda cada vez más a los que accionan esas identidades en sus disputas cotidianas. El hecho de que una persona de fuera, que puede escapar a los mecanismos locales de control, venga a ser colocada en una posición de autoridad (logrando de algún modo arbitrar sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformula-

---

12 Como la teoría del discurso, la crítica hermenéutica y la antropología del colonialismo.



ción colectiva), puede constituirse en una amenaza para los nuevos intelectuales y líderes indígenas. Aquí se registra una creciente reivindicación para que los investigadores y etnógrafos sean los propios indígenas, lo que desnivelaría menos las disputas para alcanzar consensos, por interpretaciones autorizadas o por autenticidad.

La posibilidad de que los indígenas comiencen a disputar un espacio de representación en donde, anteriormente, el antropólogo transitaba con relativa libertad y con incuestionable legitimidad científica, seguramente traerá muchas consecuencias importantes para las nuevas formas del “quehacer antropológico”. El antropólogo necesitará explicar mejor la especificidad de su mirada y de su conocimiento, tanto ante las colectividades que estudia como ante las diferentes esferas gubernamentales y la opinión pública.

Considerando también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas. Sobre todo, es preciso repensar las autorrepresentaciones estáticas y confortables de la disciplina, pues lo que está en debate es la propia naturaleza del conocimiento antropológico.

Para cerrar me gustaría subrayar mi propia incomodidad con la autorrepresentación habitual de la antropología, ya sea en contextos periféricos o metropolitanos, asociada a una visión normativa y homogeneizadora de la ciencia y limitada por una perspectiva eurocéntrica.<sup>13</sup> Los proyectos de formación institucional en las antropologías periféricas deben ser analizados no sólo por medio de las auto representaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación que éstas actualizan, observando los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades que instauraron y de sus límites.

*Considerando también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas*

13 Ver Ribeiro y Escobar, 2006, Restrepo y Escobar, 2005, cuyas elaboraciones apuntan firmemente en esta dirección.

Lejos de ser una construcción arquitectónica uniforme e integrada, la antropología puede abrigar dominios bastante diferenciados, con saberes regionalizados (Fardon 1990) y especializados, en los cuales se procesa efectivamente la transmisión y evaluación de prácticas específicas de investigación, algunas veces con fuertes aproximaciones a autores y procedimientos de otras disciplinas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia y singularidad de prácticas sectoriales de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para escapar a la presión represora y homogeneizadora de una normatividad referida a momentos pasados de la historia de la disciplina. Las verdades operacionales no deben tan sólo estar ligadas a una tradición etnográfica colonial, sino que necesitan reflejar las condiciones de posibilidad de las investigaciones en ejecución en el mundo contemporáneo. ■

## Referencias

- Barth, Fredrik. «On responsibility and humanity: calling a colleague to account.» *Current Anthropology* 15, 1 (1974): 99-102.
- . *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Bazin, Jean. «Science des moeurs et description de l'action.» *Actualités du contemporain. Le genre humain* 35 (2002) 13-43.
- Bensa, Alban. *La Fin de l'Exotisme*. Toulouse: Anarchasis, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard, 1997.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1964.
- . *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- . «Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies.» *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 4, 2 (1999): 10-31.
- Chase Smith, Richard (comp.). *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el nuevo Milenio*. Lima: Fundación Ford y Oxfam América, CD-ROM, 2002.
- Condominas, G. «Notes sur la situation actuelle de l'anthropologie dans le tiers monde.» Ponencia presentada en la *Association of Social Anthropologists, Decennial Conference*, celebrada en junio en Oxford, 1973.
- Copans, Jean y Jamin, Jean. *Aux origines de l'anthropologie française: les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. París: Le Sycomore, 1978.
- Evans-Pritchard, E. E. y Fortes M. «Introduction.» En *African Political Systems*, de Evans Pritchard y Fortes (eds.). Londres: African International Institute / Oxford University Press, 1970. [1940].

- Fardon, R. *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh and Washington: Scottish Academic Press / Smithsonian Institution, 1990.
- Grunberg, Georg (org.). *Articulación de la diversidad: Tercera reunión de Barbados*. Quito: Abya Yala, 1995.
- Jorgensen, Joseph G y Eric Wolf. «Anthropology on the Warpath in Thailand.» *The New York Review of Books* 15, n° 9, (1970): 26-35. <http://www.nybooks.com/articles/10763> (Consulta 20/02/2010).
- Kuper, Adam. *Anthropology and anthropologists: The British School 1922-1972*. Londres: Allan Lane, 1973.
- . *Culture: the anthropologist's account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Krotz, Esteban. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2002.
- L'Estoile, Benoit de. *L'Afrique comme laboratoire: expériences réformatrices et révolution anthropologique dans l'empire colonial britannique (1920-1950)*. Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale, Francia: Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2004.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. «Indigenism in Brazil: migration and reappropriation of an administrative knowledge.» En *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*, de B. de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.). Durham: Duke University Press, 2008, 197-221.
- Miceli, Sergio. *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo: Sumaré, 1993.
- Pacheco de Oliveira, João. «Pluralizando tradiciones etnográficas: Sobre un cierto malestar en la Antropología.» En *Hacia una Antropología del Indigenismo*, de Pacheco de Oliveira, Lima y Rio de Janeiro: CAAAP y Contra Capa, 2006, 201-218.
- . «The anthropologist as expert: Brazilian Ethnology between indianism and indigenism.» En *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-making*, de B. de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.). Durham: Duke University Press, 2008, 223-247.
- . «Contemporary indigenous politics in Brazil: Three modes of indigenous political performance.» En *Indigenous Identity and Activism*, de Priti Singh (ed.). Delhi: Shipra, 2009, 80-103.
- . «As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos.» En *Cultura política, memória e historiografia*, de Cecília Azevedo *et al* (eds.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2009, 30.
- . «Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação. Desafios atuais

- às representações coloniais da Antropologia.» En *Desafios da Antropologia Brasileira*, de Bela Feldmann-Bianco (ed.). Brasília: ABA Publicações, 2013, 47-75.
- , Mura, F. y Barbosa, A. (eds.). *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília: ABA Publicações, 2015.
- Pels, Peter y Oscar Salemink. *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. «“Other anthropologies” and “anthropology otherwise”: steps to a world anthropology network.» *Critique of Anthropology* 25, 2 (2005): 99-128.
- Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970. (2da. edición).
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. «World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power.» En *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*, de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.). Oxford: Berg. 2006, 1-25.
- Stocking, George W. Jr. *Race, culture, and evolution: essays in the history of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- . *Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- . *Functionalism historicized: Essays on British social anthropology*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1984.
- . *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1984.
- . *Colonial situations: essays on the production of anthropological knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
- . *Volkgeist as method and ethic: essays on boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996.
- . «Unfinished business: Robert Gelstom Armstrong, the Federal Bureau of Investigation, and the history of Anthropology in Chicago and Nigeria.» En *Central sites, peripheral visions: cultural and institutional crossings in the history of anthropology*, de Richard Handler (ed.). Madison: University of Wisconsin Press, 2006, 99-247.