



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 21
Número 1
Enero - Abril 2026
Pp. 19 - 33

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

El *trickster* de la antropología

Pedro Pitarch
Universidad Complutense de Madrid
petul@ucm.es

Recibido: 15.04.2025
Aceptado: 16.07.2025
DOI: 10.11156/aibr.210102



RESUMEN

Propongo aquí una analogía entre la antropología como disciplina académica y la figura del *trickster*. En la mitología indígena americana, el *trickster* se caracteriza por ser una suerte de contrapersonaje. A diferencia de los personajes serios y fundadores del orden de los cuales es antagonista, la suya es una figura un tanto cómica y grotesca cuya especialidad es jugar con el equívoco, la transformación, y en general desestabilizar el mundo. De modo parecido, en el escenario de las ciencias humanas, la antropología ha funcionado a lo largo de su historia como una disciplina inversa empleada en contrariar disciplinas «serias» como la filosofía, la ciencia política, la sociología, la psicología y demás. En mi opinión, ello se explica por el tipo de materiales y poblaciones con las que suele trabajar: culturalmente extrañas, relativamente marginales, a menudo políticamente subordinadas. La antropología se ha contagiado de la cualidad no doctrinaria y antiautoritaria de estos saberes, donde la variación y la flexibilidad no son un defecto sino el estado natural de las cosas. Ello hace que la antropología, como el *trickster*, sea por su propia naturaleza algo difícil de definir, en permanente transformación, dedicada a impugnar el sentido común convencional, y hacerlo a menudo recurriendo al contrasentido y el humor.

PALABRAS CLAVE

Antropología, *trickster*, equivocidad, humor, desestabilización académica.

THE *TRICKSTER* OF ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

I propose here an analogy between Anthropology as an academic discipline and the figure of the *trickster*. In Amerindian mythology, the *trickster* is presented as a kind of counter-character. Unlike the serious, order-establishing characters of which he is the antagonist, his is a somewhat comical and grotesque figure whose specialty is to play with equivocation, transformation, and generally destabilizing the world. Similarly, in the Human Sciences, Anthropology has throughout its history functioned as a reverse discipline dedicated to contradicting «serious» disciplines such as Philosophy, Political Science, Sociology, Psychology and so on. In my opinion, this is explained by the type of materials and populations with which it usually works: culturally strange, relatively marginal, often politically subordinate. Anthropology has been affected by the non-doctrinaire and anti-authoritarian nature of this knowledge, where variation and inconsistency are not a flaw but the natural state of things. This makes Anthropology, like the *trickster*, by its very nature something difficult to define, in a state of permanent flux, dedicated to challenging conventional common sense, and often doing so by resorting to misunderstanding and humour.

KEY WORDS

Anthropology, *trickster*, equivocity, humour, academic destabilization.

Quisiera hacer un pequeño juego de analogía entre la antropología como disciplina académica y la figura del *trickster*. Se basa en la idea de que, en el teatro de las ciencias humanas, la antropología actúa de modo parecido a como lo hace el *trickster* en los mitos indígenas: como una especie de contrapersonaje, o, en el caso de la antropología, como una contradisciplina o disciplina inversa.

El *trickster*, como se sabe, es un personaje del folklore de buena parte del mundo, pero que posee un papel especialmente destacado en la mitología indígena americana. En ocasiones aparece en oposición a un demiurgo o un personaje solemne que es el tipo de figura que instituye el orden y distingue las categorías: el cielo de la tierra, el día de la noche, lo femenino de los masculino, los grupos humanos entre sí... En cambio, el *trickster* es una figura un tanto cómica y extravagante, un poco patética, pero también de rasgos simpáticos y seductores. Por lo general un pequeño animal sin fuerza, que a pesar de ello en ocasiones se enfrenta a personajes poderosos y al hacerlo desestabiliza el mundo. A veces gana, a veces pierde, a menudo enreda a otros personajes del mito, o bien se enreda a sí mismo, y, sobre todo, divierte a la audiencia. Y lo hace, como trataré de destacar en estas páginas, jugando con el equívoco, la sorpresa, y el humor.

Contrasentido

Una de las peculiaridades de la antropología en tanto que campo de estudio académico es la dificultad que presenta a ser encerrada en una definición o en unos límites temáticos. ¿De qué se ocupa? ¿Qué la caracteriza? ¿Sus temas? ¿Sus métodos? ¿Sus técnicas? ¿Posee una epistemología propia? El hecho es que un departamento o un congreso de antropología parecen un cajón de sastre en el que, más allá de las tendencias circunstanciales, no resulta fácil ver qué intereses compartidos tienen las presentaciones y los temas de estudio.

Y, sin embargo, encuentro que hay algo que distingue la antropología y le proporciona un modo característico: su tendencia a contradecir el sentido común académico, o, para decirlo de forma más coloquial, su gusto por llevar la contraria. Hasta donde se puede hablar de un modo tan general, las ciencias humanas aspiran a la formalidad, a la respetabilidad científica; por así decir, quieren ser tomadas en serio. Estoy pensando en campos como la filosofía, la ciencia política, la economía, la sociología, la psicología, y, quizá la más seria de todas, la filología. Como el personaje del demiurgo de las mitologías amerindias, a estas disciplinas les gusta ordenar, clasificar, jerarquizar, sistematizar.

La antropología, por el contrario, tiene cierta dificultad para tomarse del todo en serio, le cuesta convertirse en ortodoxia de sí misma. Como el *trickster*, tiende a desordenar las cosas, complicar las ideas, difuminar las distinciones, redistribuir las categorías, multiplicar las posibilidades. Desde sus inicios, la antropología se ha complacido en mostrar que lo que otras disciplinas afirmaban como propiedades humanas universales no se verificaba en tal o cual tribu, en tal o cual isla, en tal o cual barrio. Siempre encuentra algo, por pequeño que sea, que elude la regla y desafía «la razón», es decir, nuestro sentido común.

Es un lugar común recordar que Malinowski, para citar a un exponente distinguido, no tardó en afirmar que las ideas freudianas tenían dificultad en aplicarse en ciertas islas del Pacífico, con afirmaciones tan insólitas como que las relaciones sexuales entre padre e hija no se consideraban incesto, sino una especie de pequeña infidelidad. O, para traer otro ejemplo clásico, y otro exponente distinguido, el argumento de Evans-Pritchard de que la magia y la brujería africanas, una vez se aceptan sus principios, resultan perfectamente racionales. La cuestión aquí, evidentemente, no está en la verdad de tales afirmaciones. Personalmente no creo que discutir si la magia *azande* sea racional o no tenga ningún valor hoy en día. Pero merece la pena recordar que lo tuvo en su momento, que tuvo un carácter provocador y puso a los filósofos del lenguaje de Oxford a discutir si la idea de causalidad de los salvajes africanos era lógica o no.

Esta originalidad de la antropología, pienso, no reside solo en lo que hace, sino también en el *modo* en que lo hace. Si, por ejemplo, muestra la relatividad y la inadecuación de nuestras categorías sociológicas —la familia, el individuo, la religión— para describir otros mundos culturales, también conviene notar los recursos que pone en juego para lograrlo. No solo contradiciendo las disciplinas serias en sus propios términos, conforme a los procedimientos de validación aceptados, sino también mediante recursos menos convencionales: el recurso al contrasentido (otorgar a algo aparentemente «natural» o reconocible un sentido no convencional o contrario); la pequeña provocación (una provocación a menudo indirecta e impredecible, el resultado de reconocer ese contrasentido); el recurso a la ironía (los juegos sobre la razonabilidad de otras costumbres y el absurdo de las nuestras es una parte integral de numerosos relatos etnográficos, que los acercan a la sátira); y, no pocas veces también, como una extensión del anterior, el recurso al humor: de nuevo, quizá, un humor no demasiado intencional, más bien el resultado de yuxtaponer campos semánticos, esto es, sentidos comunes culturales, que en principio debieran mantenerse separados.

«La antropología es la ciencia del sentido del humor»

A propósito de este elemento humorístico, puede recordarse la frase con la que Malinowski comienza su prólogo al libro de Julius Lips de 1937: «*Anthropology is the science of the sense of humour*», «La antropología es la ciencia del sentido del humor»¹. Por supuesto, la sentencia es tanto más sorprendente cuanto que Malinowski se asocia con una versión solemne y seria de la antropología. La frase, directa y breve, procede nada menos que de uno de los fundadores de la antropología como ciencia social. (No es fácil imaginar un filósofo o un politólogo o un economista diciendo lo mismo de su disciplina: «La economía es la ciencia del sentido del humor», por mucho que nos inclinemos a sospecharlo.) ¿No estará Malinowski aquí haciendo el papel de *trickster* después de haber hecho de demiurgo a lo largo de toda su carrera? En todo caso, la frase nos enfrenta a una paradoja cuya proposición no podemos aceptar ni rechazar del todo; no podemos tomarla en serio porque se trata del sentido del humor, no podemos tomarla en broma porque se trata de una ciencia. La ciencia del sentido del humor es el sentido del humor de la ciencia. Como sucede en la enseñanza clásica, la paradoja sirve para obligarnos a pensar la cuestión.

El sentido de la frase se entiende mejor, claro está, en el contexto del libro de Lips. *The savage hits back, or the white man through natives eyes* («El salvaje contraataca, o el hombre blanco visto por los nativos») es una fascinante colección de imágenes de esculturas, dibujos, grabados y otras representaciones de los europeos hechas por «nativos» a lo largo del mundo. (Su publicación fue una aventura en sí misma. Lips había estado reuniendo la colección mientras era director del museo etnológico de Colonia, y uno de los motivos de su persecución y exilio fue precisamente su rechazo a entregarla a las autoridades nacionalsocialistas, quienes la habían tomado como una burla de las «razas inferiores» a la «raza blanca». Sacarla de Alemania en estas condiciones y publicarla en Londres fue en cierto modo un pequeño triunfo del *trickster*, una especie de «To be or not to be» de la antropología.) No es fácil saber si los trabajos de los artistas nativos tenían un propósito paródico de los colonizadores europeos (al igual que en algunas buenas etnografías, tampoco es fácil distinguir hasta qué punto se está hablando en serio o irónicamente), aunque posiblemente no. En cualquier caso, el resultado es un catálogo invariablemente cómico, y también un poco inquietante, de caricaturas de militares, misioneros y administradores coloniales y sus estrafalarias costumbres.

1. El prólogo ha sido reimpresso más recientemente por la revista HAU (Malinowski, 2015).

En última instancia, el libro es una denuncia del colonialismo europeo, como el propio Malinowski destaca en su prólogo, donde a su vez hace una insólita y muy irónica crítica de la dominación occidental. Pero en la medida en que Lips introduce «el punto de vista del nativo», la denuncia adopta un modo especial. No es ya el punto de vista del nativo sobre, digamos, el intercambio de conchas o un ensalmo para los huertos, sino su punto de vista sobre «nosotros». El resultado es el tipo de humor que aparece espontáneamente como resultado de yuxtaponer sentidos comunes culturales diferentes y que, quizá por su carácter oblicuo, es capaz de impugnar más eficazmente las discriminaciones y jerarquías convencionales. Malinowski continúa un párrafo más adelante: «Si la antropología se define como el arte y el oficio en el sentido del humor, entonces el presente libro es una de las primeras contribuciones a la antropología real» (1937, VIII)². Es posible —aunque tal vez aquí estoy yendo demasiado lejos— que el autor esté dando un matiz sobrepuesto a su frase: la antropología no es el arte *sobre* el sentido del humor, es el arte *en el* sentido del humor. Para utilizar un lenguaje contemporáneo, la antropología no tiene un punto de vista sobre el sentido del humor, sino que el sentido del humor es el punto de vista. El ejercicio de simetrización de Lips, en este caso la continuidad «humorística» de las miradas cruzadas entre nativos europeos y nativos de otros lugares, parece decir Malinowski, es el destino de la antropología «real», es decir, de toda verdadera antropología.

El *trickster* indígena

Así pues, la antropología desempeña el papel de *trickster* en la medida en que funciona como un ejercicio de mirada inversa que recurre al contrasentido y la ironía. De todos modos, vale la pena detenerse un poco en la figura del *trickster* porque la cultura contemporánea, pese a reconocer su origen indígena, o justamente por ello, tiende a presentarlo en un sentido vulgarizado y empobrecido. Fundamentalmente ha pasado a significar alguien mentiroso y farsante, incluso una encarnación de lo que se ha dado en llamar «posverdad». En la literatura de las ciencias sociales no es raro que su título se aplique a figuras políticas como personificación del embuste y el engaño. Quien suele destacar por encima de todas ellas es, por cierto, Donald Trump. Pero llamar a Trump *trickster* me parece un

2. *If anthropology be defined as the art and craft in the sense of humour, then the present book is one of the first contributions to real anthropology.*

poco injusto (quiero decir, injusto para el *trickster*) porque el personaje mitológico resulta bastante más complejo e interesante.

En la narrativa indígena puede aparecer como un pequeño animal; por ejemplo, en América del Norte un coyote, una liebre, o un cuervo, en Mesoamérica una zarigüeya o un conejo, y en América del Sur un pequeño mono o una tortuga. Suele formar una dupla con un antagonista poderoso que en la América tropical a menudo es el jaguar o el lince. Pero se trata de un ser múltiple, contradictorio e inestable. Un animal que se convierte fácilmente en otros animales o seres; a veces deforme, como el *trickster* winnebago, con sus intestinos envueltos alrededor del cuerpo, un pene larguísimo, el escroto sobre la cabeza, y su mano derecha que no para de pelearse con la izquierda. Cambia de edad y sobre todo de sexo. A veces sigue las reglas, a veces las cumple a rajatabla, pero de modo invertido, a veces se las salta de una manera escandalosa, casi pueril. Los efectos de sus acciones son igualmente impredecibles: en unos casos gana, en otros pierde; si en unos casos supone una calamidad para la cultura humana, en otros hace de «héroe cultural» aportando bienes sin par, como el fuego, por más que sus actos nunca sean deliberados. En unos casos se muestra abiertamente egoísta y en otros absurdamente generoso; en unos casos es el burlador, en otros el burlado.

Si hubiera que extraer un común denominador del *trickster*, este sería un denominador negativo: su inconsistencia, su inestabilidad constitutiva y, quizá más que nada, su impredecibilidad. Ningún relato del *trickster* es igual a otro: no se puede estar seguro de la identidad del personaje, del orden de los episodios, y, menos aún, del desenlace del relato. Es más, no contento con equivocar a los personajes del mito, también embrolla a sus estudiosos. Brinton, el primero en estudiarlo, lo interpretó como una degeneración de dioses creadores anteriores; Boas, por el contrario, como una figura arcaica que reúne distintos papeles destinados a diferenciarse (Hultkrantz, 1979). Jung (1987) lo convirtió en uno de sus arquetipos: una energía disruptiva, irracional y caótica —«la sombra»— que puede dar lugar a nuevas perspectivas y percepciones. Lévi-Strauss lo coloca como el personaje mediador por excelencia de la mitología amerindia donde, por causa de sus atributos antitéticos, es capaz de personificar transiciones de un estado a otro (1968, pp.181-185). «El problema del *trickster* —resume un estudioso de las religiones— es el más desconcertante de las ciencias humanas» (Szyjewski, 2020, p.163). Quizá un poco exagerado, pero no deja de llamar la atención la resistencia que opone el personaje a ser capturado —como presa, socialmente, científicamente— y la inquietud que produce la dificultad de esa captura.

En su estudio clásico sobre el *trickster* winnebago, Radin (1987) lo califica de personaje rabeliano. Me parece una observación interesante para la contigüidad entre antropología y *trickster* porque ambos son seres «grotescos» («grutescos») en el sentido que le da Bajtin (1987) en su obra sobre Rabelais. La deformidad y la desproporción es aquello que permite disolver las fronteras del mundo y activar la formación de vínculos y orientaciones recíprocas entre dominios. La desmesura, el carácter excesivo del *trickster* como reverso de los personajes juiciosos y las disciplinas prudentes, facilita la relación entre seres y cosas del mundo³.

Finalmente, Radin (1987, p.IX) lo juzga así: «Siempre se ve obligado a comportarse como lo hace por impulsos que no puede controlar. No conoce el bien ni el mal, pero es responsable de ambos. No posee valores, ni morales ni sociales, está a merced de sus pasiones y apetitos, y sin embargo, a través de sus acciones, nacen todos los valores». La afirmación resulta un poco enigmática: es responsable del bien y el mal sin saber qué son, y, careciendo de valores propios, los hace surgir a todos. Parafraseando la conocida observación de Lévi-Strauss (1981, p.124) sobre la máscara, el *trickster* no es lo que representa, sino lo que transforma, es decir, elige no representar. Tal vez como la antropología, aunque seguramente esto es ir demasiado lejos de nuevo.

Historia del jaguar y la zarigüeya

En este punto podría resultar útil aportar el ejemplo de un relato, muy resumido, del *trickster*. Procede este de mi trabajo con indígenas de lengua tzeltal de las tierras altas de Chiapas, entre quienes es apreciado por resultar muy divertido. Sus protagonistas son el jaguar y la zarigüeya, o el *tlacoache*, como es conocido en México, un pequeño marsupial que destaca por su astucia y su resistencia a los predadores. Pero en los tiempos antiguos los animales se comportaban de una manera muy humana.

El jaguar perseguía a la zarigüeya para vengarse por haber matado a sus hermanos. Esta llegó a un pequeño lago, se subió a un árbol, y se colgó de una rama por su cola (como hacen las zarigüeyas hoy en día), de

3. Para continuar con la analogía, es posible que la antropología comparta con el *trickster* unas cualidades topológicas que permiten superar las separaciones y distinciones categoriales que establecen respectivamente los estudios sociales y la mitología. Si la topología no depende de medidas ni cantidades, sino de relaciones, el *trickster* es un personaje perfectamente topológico (Pitarch, 2021). Su propio cuerpo juega con transformaciones reversibles en que se deforma sin perder su continuidad. El *trickster* winnebago, por ejemplo, lleva sus intestinos fuera y su escroto sobre la cabeza (arriba); el *tlacoache* mesoamericano se cuelga de las ramas por su cola y lleva sus crías en su marsupio, es decir, dentro de su cuerpo; etc.

modo que su imagen se reflejaba en la superficie del agua. Creyendo capturarla, el jaguar se bebió toda el agua y se llenó la barriga, y así la zarigüeya pudo escapar. Luego llegaron a un río, y la zarigüeya, haciéndose pasar por un cargador, le hizo creer que era muy profundo y que le cruzaría sobre su espalda (como las zarigüeyas llevan a sus crías mayores hoy en día). A mitad del recorrido, le tiró al agua y la zarigüeya salió corriendo. Por fin, agotados por la persecución, los dos se sentaron a descansar y el jaguar se quejaba: «¡ay Zarigüeya, que hambre tengo!» «Pues mira Jaguar, te has sentado sobre dos coyotes» (los *coyotes* son unas pequeñas frutas redondas comestibles que hay que romper para extraer la pulpa y cuyo nombre en tzeltal —*nat*— también designa los testículos). ¡Qué rico! El jaguar entonces cogió una piedra y de un golpe se machacó los testículos y murió. La zarigüeya se hizo un tocado de plumas y bailó en torno al cadáver del jaguar cantando «¡machaca tus testículos, cómetelos!», hasta que finalmente se comió la carne en un caldo.

Como decía, el atractivo del cuento reside en su carácter cómico, por más que en el episodio final la risa de los hombres se vuelva un poco nerviosa. Pero el antagonismo entre el jaguar y la zarigüeya posee implicaciones más amplias. Desde tiempos precolombinos, en el mundo maya el jaguar es un signo de los gobernantes y sus ciudades. En cuanto a la zarigüeya, actúa aquí más bien como un campesino (que es como se consideran a sí mismos los indígenas *tzeltales*; unos campesinos que tuvieron que cargar a los gobernantes y los europeos sentados sobre su espalda, literalmente), un campesino quien, en lugar de dejarse engañar por el urbano ladino, se salva gracias a su astucia. Ahora bien, la asociación del jaguar con las ciudades y su gobierno no se explica únicamente por la fuerza del felino, sino por el hecho de que su piel está escrita. Las manchas de su piel son los jeroglifos de la escritura, mediante la cual los gobernantes ejercen su poder. La escritura no tiene nada de bueno: trae consigo la enfermedad y la muerte, pues, aunque es ejercida por las ciudades, en último término brota del mundo de los muertos (Pitarch, 2013).

El asunto, sin embargo, no termina ahí, porque en la escritura maya precolombina los testículos del jaguar figuran de manera prominente en el repertorio de los glifos dinásticos. El jaguar es un genitor que representa el principio genealógico de los gobernantes. La conclusión parece clara: la zarigüeya tritura o hace comerse al gobernante su propia genealogía al tiempo que detiene la acción de la escritura. Esta oposición entre escritura y oralidad me parece un aspecto significativo de la relación entre el *trickster* y su oponente, sobre el que tendremos que volver más adelante.

Principio de incertidumbre

En numerosas tradiciones culturales el juego de embustes y ardides que llevan al engaño no tiene por qué tener una connotación demasiado premeditada u ofensiva. En ocasiones, las primeras mentiras representan un umbral de conciencia personal o, como en la picaresca española, de pérdida de inocencia. De manera más general, en condiciones sociales de inferioridad, el engaño constituye un modo de defensa del abuso. De ahí quizá que el folklore de los grupos populares y subalternos esté repleto de protagonistas embaucadores, comediantes y charlatanes.

Pero, incluso visto así, ¿es realmente el *trickster* un mentiroso? ¿Es la mentira y el engaño aquello que define al personaje? Sería más exacto decir que el *trickster* se caracteriza no tanto por el engaño como por el equívoco. La palabra «equívoco», sobre todo como adjetivo, se refiere a algo que puede interpretarse de varios modos, o dar ocasión a opiniones diversas. Un equívoco no es una mentira, tampoco es un error, sino algo que tiene un sentido ambiguo, irresoluble, incluso un poco furtivo. Dicho de otro modo, lo que aquí está en juego no es un problema de verdad o falsedad, o de realidad o apariencia, sino de incertidumbre. (¿Miente o dice la verdad la zarigüeya cuando advierte al jaguar que se ha sentado sobre dos *coyotes*?) El personaje y sus acciones son inevitablemente inciertas, equívocas, esto es, indeterminadas. Si las cosas no son lo que parecen ser siempre no es porque por fuerza oculten una verdad o un fondo que hay que revelar, como se dice a menudo a propósito de una supuesta función del *trickster*, sino porque su sentido varía, no pueden ser fijadas en un único punto o identidad.

En un conocido artículo, Viveiros de Castro (2004) ha caracterizado la antropología como el «método de equivocación controlada». Es justamente la equivocación, dice, lo que hace posible la antropología, porque la traducción cultural consiste en colocarse en el espacio de diferencia entre sentidos. Lo opuesto del equívoco no es la verdad sino la univocidad. Viveiros se refiere aquí a los problemas de traducción cultural como constitutivos del discurso antropológico. Pero yo extendería este argumento al papel de la antropología entre las ciencias humanas porque en buena medida el ideal de estas disciplinas es alcanzar la univocidad. Esto es, lograr alcanzar aquello que tiene una única interpretación posible o que mantiene el significado sin variación. Su opuesto, la equivocidad, es el resultado de aceptar que el significado no es único sino potencialmente múltiple. Esto es precisamente lo que hacen los relatos del *trickster* e idealmente también los de la antropología: mostrar que no existe una única interpretación posible porque el significado no es invariable.

Una de las consecuencias de esta naturaleza equívoca del *trickster* es su capacidad de provocar transformaciones en el mundo y sus seres. Siendo él mismo un gran transformista, a su vez convierte cosas ya existentes en un producto distinto o en una práctica inédita. No crea nada directamente, pero al tomar recursos —como el fuego— los transmite y disemina. También la antropología transforma los significados, pues en lugar de descubrir o concebir cosas absolutamente nuevas, redistribuye y hace circular los sentidos. Como sucede con los mitos indígenas, la antropología puede aceptar que los significados son susceptibles de ser transformados sucesivamente en un vasto juego de variaciones.

El contagio etnográfico

¿De dónde procede pues esta vocación de la antropología por complicar la predisposición académica por la «univocidad»? Desde hace décadas se ha convertido en algo común afirmar que la antropología ya no se define por su objeto (los primitivos, los salvajes, los campesinos, los no modernos, etc.) sino por su método, esto es, fundamentalmente por el trabajo de campo etnográfico. De hecho, en la práctica, es el trabajo de campo aquello que distingue la antropología a ojos del resto de las ciencias sociales. Mi impresión, sin embargo, es que lo que ha contribuido a modelar, y aun a cimentar la antropología, y continúa haciéndolo, son precisamente las formas culturales de las gentes con las que trabaja: poblaciones culturalmente extrañas, marginales a los valores civilizatorios, a menudo políticamente subordinadas (seguramente la mayor parte de la humanidad). Dicho de otro modo, ha sido el trabajo en contacto con estas gentes lo que ha definido no solo los métodos sino también la propia sensibilidad etnográfica.

Probablemente la antropología debe tanto o más a los saberes nativos/locales que a la sucesión de influencias intelectuales y teorías sociales que suelen estudiarse en las historias de la disciplina. Voluntariamente o no, consciente o inconscientemente, la etnografía ha sido afectada por unas formas culturales que, pese a su incalculable heterogeneidad, son excéntricas a lo que tradicionalmente se ha llamado «civilización» (aquello que en la torpe definición del diccionario de la Real Academia Española es «el estadio de progreso material, social, cultural y político propio de las sociedades más avanzadas»). Me refiero aquí no solo a los conceptos tomados de las culturas indígenas y que han pasado al repertorio temático de la disciplina (*mana*, *hau*, *totem*...), sino más precisamente a una cierta actitud o estilo de conocimiento. Semejante actitud no debe confundirse de ningún modo con una «epistemología». Si esta actitud contrasta

con los valores académicos no es por razones de método, sino por cierto tipo de cualidades. Saberes que se caracterizan por ser no doctrinarios, en cierto modo antiautoritarios, despreocupados por la taxonomía, que juegan con la ambigüedad, dialógicos, quizá más interesados por los incidentes expresivos que por las causas y las consecuencias, y donde el lenguaje no es pensado como algo exterior a la realidad. Un tipo de conocimiento para el cual la variación y la aparente inconsistencia no representan un defecto o un signo de insuficiencia sino el estado natural de las cosas. En fin, lo que distingue la antropología no son solo las poblaciones de las que se ocupa sino haberse dejado contagiar por sus formas de saber y decir.

Podemos fijarnos, como un ejemplo de este «contagio», en el lugar central que ocupan en la etnografía los materiales orales. No se trata solamente de que la antropología trabaje con poblaciones que no escriban o donde la escritura ocupe una posición relativamente marginal. Se debe también a la propia naturaleza de la escritura y de su relación con la *auctoritas*, la autoridad del autor, su capacidad de fijar definitivamente unas versiones y desechar el resto, de constituir un canon, un «impuesto». De ahí que, como argumenta Sócrates en el Fedro, la palabra escrita no solo esté íntimamente unida a la merma de la memoria, sino a la autoridad, la ortodoxia y al monólogo. La escritura predispone a la univocidad (del latín tardío *univocus* «que solo tiene una voz», «que solo tiene un nombre»). Seguramente este es uno de los muchos sentidos del relato que hemos visto del jaguar y la zarigüeya. Si la zarigüeya logra salvarse es gracias a que el jaguar —el animal escrito, un ser *literal*, por así decir, monosémico— es incapaz de entender el juego de lenguaje polisémico, cómico pero letal, que aquella le presenta.

Por el contrario, la etnografía, que trabaja esencialmente con materiales orales y una pluralidad de versiones, dificulta la estabilidad y la autoridad⁴. La actividad etnográfica nos predispone a impedir la fijación de lo canónico, los imperativos prescriptivos. De ahí, quizá, la dificultad de la etnografía para reconocer modelos canónicos de sí misma. Paradójicamente, la etnografía que es, como su título indica, escritura, es la escritura de la no escritura, es decir, de una clase de lenguaje que no precisa de un autor individual y que puede hablar de las cosas de manera oblicua, acercándose indirectamente. De nuevo, este reconocimiento de la variación es probablemente resultado de trabajar con gentes para quienes, por ejemplo, el hecho de que existan múltiples versiones de un acontecimiento no solo no supone un desconcierto, sino que es de sentido común

4. Se puede extender esta inconsistencia de la etnografía a los materiales «blandos» con los que prefiere trabajar: objetos efímeros, arte perecedero, gestos corporales, actividades domésticas, movimientos musicales, mensajes digitales...

no tener que elegir entre ellas. Se recordará la observación de Lévi-Strauss (1977) según la cual no existe una versión única y verdadera del mito, sino que este está formado por todas sus versiones. La advertencia estaba formulada con carácter metodológico, pero, a decir verdad, para la etnografía también tiene un carácter pragmático porque eso es justamente con lo que nos encontramos y, a veces, de lo que nos contagiamos.

Epílogo: la lección del *trickster*

La distinción absoluta entre la figura del demiurgo y la del *trickster* con la que comenzaba, una distinción en verdad más propia del primero que del segundo, es a su vez un poco engañosa. En realidad, por las razones de «complicación» del personaje que hemos visto, en los relatos indígenas ambos aspectos tienden a combinarse. En ocasiones quien comienza haciendo de *trickster* transformador del mundo acaba por transformarse él mismo (¿a sí mismo?) en un demiurgo que produce las categorías actuales. E inversamente, en algunos mitos sucede que quien se presenta como un personaje ordenador se revele finalmente como su antítesis, un *trickster* que ha burlado a los personajes, a la audiencia, e incluso a sí mismo.

Desde un punto de vista interno, a la antropología le sucede seguramente algo parecido. Combina en sí tanto un impulso ordenador como otro desestabilizador. La tentación del primero es siempre muy grande, especialmente en el plano de la teoría. El segundo se procura conjurar mediante la apelación a cosas como «sistema», «integración», «gramática», por más que al despertar de tales sueños unificadores el *trickster* siga estando allí. Pero en su relación con las ciencias humanas y nuestro sentido común, su papel más interesante y valioso ha sido y sigue siendo el de figura perturbadora. Es esta justamente la versión de lo que, a propósito del libro de Lips, Malinowski llama una «antropología real». Aunque ciertamente queda la reserva de saber en qué medida y en qué aspectos esta antropología real ha sido capaz de transformar o al menos afectar la perspectiva del resto de las disciplinas. Este sería un problema para pensar.

En todo caso, la tensión creativa entre ordenar y desconcertar, el hecho de que ambos impulsos se confundan de un modo tan imprevisible en una sola «disciplina», atestigua el desequilibrio en favor de este último. Por medio de este desequilibrio la antropología permanece en continua transformación, unificándose, multiplicándose; en realidad nunca se puede estar seguro de cuál es su posición, porque esa posición, como sucede con las situaciones y los personajes con los que se encuentra el *trickster* en sus aventuras, depende de los términos en que se produce el encuentro con el resto de las ciencias. Según con qué campo académico se relacione,

tendrá que decir una cosa u otra distinta o incluso su opuesta. Los antropólogos solemos estar sumidos en esta ambigüedad (o tal vez aquí me esté proyectando a mí mismo) en la cual hay que estar precisando y matizando incesantemente: «depende de qué se entienda por esto y por aquello, según quiénes». La antropología carece de posiciones seguras.

Esta es, quizá, la lección del *trickster* (la lección del mito). Si la antropología está mal definida, si resulta impredecible, inconsistente o internamente incoherente es porque, como el *trickster*, esa es precisamente su naturaleza. No se trata de un defecto o un problema a remediar, sino su mayor eficacia y virtud. Forzarla a convertirse en una disciplina seria, ocupada exclusivamente en ordenar y clasificar en lugar de trasladar y dispersar, sería como tratar de prevenir y estabilizar al *trickster*. Porque en definitiva esta es la tarea de ambos: desestabilizar nuestro sentido común del mundo. A menos, claro, que el *trickster* nos haya vuelto a burlar y tal lección no sea más que otra estupenda broma.

Agradecimientos

Este texto es una versión de la conferencia ofrecida en el 10º Congreso Internacional de Antropología AIBR en julio de 2024. Agradezco vivamente a sus organizadores por la invitación, al auditorio por sus comentarios y preguntas, y especialmente a Juan Antonio Flores y Fernando Barcia por sus observaciones a esta versión escrita.

Referencias

- Bajtin, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Hultkrantz, A. (1979). *The religions of the American Indians*. Berkeley: California University Press.
- Jung, C. (1987). On the psychology of the trickster. En *Epílogo a P. Radin. The trickster: A study in American Indian mythology*. London: Knopf Doubleday.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1977). La estructura de los mitos. En *Antropología Estructural* (cap. XI). Buenos Aires: EUDEBA.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.
- Lips, J.E. (1937). *The savage hits back, or the white man through native eyes*. London: Lovat Dickson.
- Malinowski, B. (1937). Introduction. En J.E. Lips, *The savage hits back, or the white man through native eyes*. London: Lovat Dickson.

- Malinowski, B. (2015). Anthropology is the science of the sense of humour. An introduction to Julius Lips' «The savage hits back, or the white man through native eyes». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 301-303.
- Pitarch, P. (2013). Sobre el mal del texto. Lenguaje, escritura, enfermedad. En *La cara oculta del pliegue*. México: Artes de México / Conaculta.
- Pitarch, P. (2021). The folds of the world: An essay on Mesoamerican topology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 11(3), 1191-1205.
- Radin, P. (1987) [1956]. *The trickster: A study in American Indian mythology*. London: Knopf Doubleday.
- Szyjewski, A. (2020). In the shadow of trickster. Research fields and controversies in the discourse on the trickster complex in the studies of myth. *Studia Religiologica*, 53(3), 163-179.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 2-21.

