

Creer en la etnografía novelada

Creer en las fieras

Nastassja Martin

Errata Naturae, 2021 (144 pp.)

ISBN: 9788417800840

Recibido: 26/05/2025 • Aprobado: 16/07/2025 • Publicado: 01/01/2026

Juan Carlos Orrego Arismendi

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

juan.orrego@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5974-9206>

El 25 de agosto de 2015, mientras adelantaba una temporada de campo en la península de Kamchatka, en tierras del pueblo eveno, la antropóloga francesa Nastassja Martin, nacida en 1986, fue atacada por un oso pardo. Sufrió desfiguración, con pérdida parcial del maxilar inferior y fractura del pómulos derecho, además de una mordedura en una pierna. Tras una espera de ocho horas en el escenario del ataque, fue recogida por un helicóptero del Ejército ruso que la llevó a la base de Kliuchí y, una vez estabilizada, fue transportada en avión hasta Petropávlovsk, donde permaneció varias semanas. Después, su madre la llevó a París, al hospital de la Salpêtrière, donde se la confinó a un estricto aislamiento —se sospechaba que había contraído infecciones fatales— y se la sometió a un viacrucis de intervenciones quirúrgicas para volver a darle forma a su cabeza. Pese a todo, sobrevivió, y al año siguiente regresó a Kamchatka para atar los cabos sueltos de lo que, al final, devino en aventura metafísica. La memoria del dramático suceso, así como la de su posterior asimilación personal, conforman *Creer en las fieras* (*Croire aux fauves*), libro publicado por Gallimard en 2019 y traducido al español dos años más tarde.

Lo que el trabajo de campo antropológico tiene de irreductible aventura individual ha hecho que, desde los albores de la escritura etnográfica, lo literario

—o, cuando menos, la narrativa personal— palpita a un lado del registro propiamente académico. Sorprende, de hecho, lo temprana que puede ser esa expresión literaria paralela. En 1856, Edward B. Tylor viajó a Cuba y México por recomendación médica —padecía tuberculosis—, y de esa experiencia surgió el relato *Anahuac o México y los mexicanos, lo antiguo y lo moderno* (Tylor [1861] 2016). Aun si, por su perspectiva viajera y su temario misceláneo —con inclusión de viñetas etnológicas—, no se tuviera en cuenta ese libro como representativo de la escritura antropológica, sería necesario admitir que Franz Boas, pese al estilo sobrio y yerto de la casi totalidad de sus textos, llegó a ceder a la tentación de narrar las aventuras personales vividas en medio de su trabajo etnográfico en Tierra de Baffin. En el relato “Un año con los esquimales”, de 1887, publicado en el *Journal of the American Geographical Society of New York*, el padre de la antropología moderna ofrece una muestra inesperada de brío literario al narrar sus vivencias, las cuales incluyen el rescate de un joven inuit cuando casi moría congelado, así como el extravío del investigador germano en un desierto de nieve espesa, en medio de la niebla y a cuarenta kilómetros de la aldea más cercana (Boas 2008, 47-58).

En el siglo XX, la etnografía novelada —ese género narrativo a medio camino entre el informe cultural y la relación de las peripecias del etnógrafo— se materializó en obras que hoy reconocemos como canónicas. Es el caso, por ejemplo, de *El África fantasmal*, de Michel Leiris ([1934] 2007), *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss ([1955] 1992), y *El antropólogo inocente*, de Nigel Barley ([1983] 1997). Estos libros, aunque se nos presenten como obras de gran fuerza literaria —piénsese, sobre todo, en las regocijantes desventuras de Barley—, se mantienen sujetos, con firmeza, a la tradición escrita de la disciplina. En parte, sucede que, por más que la figura del etnógrafo narrador llegue a parecer la del héroe novelesco, los datos sobre la vida de pueblos remotos llenan, con profusión, las páginas. Pero hay algo más, y es que esas crónicas de aventuras no excluyen, necesariamente, las reflexiones conceptuales, y, sobre todo, son proclives a la reflexión y la crítica metodológicas. Una cultora del género en nuestros días, Heike Behrend, autora de *La humanización de un mono: una autobiografía de la investigación antropológica*, ha señalado que en esa modalidad de “informe de trabajo de campo” —advértase que la sitúa dentro de la familia textual académica— debe admitirse como natural el abordaje de los errores, las confusiones y los infortunios de la labor en terreno ([2020] 2022, 13). Sin duda, ese espíritu autocrítico frente a la propia actuación debe mucho a otra obra clásica de la antropología, *Jardines de coral y su magia*, de Bronisław Malinowski; particularmente, al anexo segundo, “Confesiones de ignorancia y fracaso” ([1935] 1977, 465-488).

Creer en las fieras deja ver una entraña tan literaria como disciplinar y, en sintonía con el canon que acabamos de esbozar, da la impresión —al menos, a primera vista— de que lo narrativo domina sobre lo académico. La historia, por sí misma, es novelesca: Nastassja, a los pocos años de haber iniciado su trabajo etnográfico en la región subártica, empieza a soñar con osos, lo cual, a juicio del escultor eveno Andreï, prueba que ella es *mathuka*, esto es, una persona conectada espiritualmente con un oso. En 2014, impresionada por las visiones y por el encuentro casual con una familia de la especie parda, la antropóloga escribe en su diario unas líneas con olor a presentimiento: “Estoy convirtiéndome en algo que desconozco” (38). En la temporada de campo del año siguiente, de regreso de una excursión a una zona volcánica, tiene lugar el ataque. Tras el rescate, en el hospital de Petropávlovsk, Andreï declara que ahora Nastassja es *miedka*: alguien marcado por una fiera y que, por eso, “vive entre dos mundos” (33). Antes de viajar a Francia, un agente de seguridad ruso interroga a la antropóloga para descartar que no sea una espía; y una vez en París, los médicos franceses, desconfiados de sus colegas rusos, deciden cambiarle la platina que le habían puesto en la mandíbula. La intervención deriva en una infección nosocomial, la pérdida de tres dientes y un implante del propio hueso ilíaco. Tras un fatigante ir y venir entre París y la casa de su madre en Grenoble, una vez conseguida el alta médica, Nastassja decide regresar a Kamchatka. Le informa a su progenitora: “Hay misterios que no he terminado de comprender” (82). En el bosque de Tvaïan, en la cabaña de Daria e Iván —sus amigos evenos— reflexiona sobre el accidente, sus secuelas y aquello en lo que ella se ha convertido. Descubre que nadie puede entender su nuevo estatus metafísico, caracterizado por su exclusión de cualquier marco de sentido: el oso y ella, desde el ataque, están “fuera de campo”; han caído en un “vacío semántico” (103) que los sujetos culturales —occidentales o evenos— buscan negar a todo trance con sus discursos tradicionales. Sin embargo, esa experiencia irreductible de alteridad se antoja convincente para Nastassja, quien, reafirmada, abandona el bosque con la idea de dedicarse a lo que sabe: hacer “cosas de antropóloga” (132). Regresa a casa y comienza a escribir *Creer en las fieras*.

La puesta en abismo de la trama —su punto de llegada al libro mismo— evidencia la perspectiva literaria de Martín. También resulta significativo el tejido de los episodios, cuya disposición no sigue un estricto orden cronológico, sino que se traduce en constantes avances y retrocesos (nuestra sinopsis, en el párrafo anterior, no ha sido otra cosa que un rompecabezas armado bajo la obsesión de la linealidad). Pero lo que habla con mayor elocuencia del ánimo literario de la obra quizá sea su apuesta intimista. La focalización introspectiva

domina en la narración, a despecho de una externalidad etnográfica que asoma incompleta y desdibujada —como a salto de mata— por las páginas. La antropóloga se mira más a sí misma —atiende más a su transformación novelesca— que al otro cultural. Es muy poco lo que logra sacarse en limpio de la cotidianidad y la cosmovisión evenas: los perros son alimentados con *apana*, mezcla de sobras de la comida humana; los indígenas viven dispersos en los bosques; por mandato de las necesidades de la sobrevivencia, los roles de género son fluidos; el padre arranca al hijo de la intimidad hogareña al lanzarlo al mundo, en el contexto de un rito que tiene lugar en lo más espeso de la floresta; se beben infusiones para que el entorno penetre en las personas; se cree que los humanos y los animales pueden vincularse espiritualmente, y que les es dado dialogar en los sueños; media la convicción de que una intención global rige sobre el mundo. Más allá de eso, no hay mucho por contar.

Pese a la desproporción entre lo lírico —por decirlo así— y lo fáctico, algo concreto retiene a *Creer en las fieras* en el suelo de la antropología. En cumplimiento de la expectativa genérica de Behrend, el libro de Martin hace de la conciencia etnográfica uno de sus objetos narrativos. La antropóloga de Grenoble, por ejemplo, llega a olvidar su interés por los osos —su fijación, para decirlo con las palabras que son— para reflexionar sobre cierta herramienta de campo: sus cuadernos de apuntes. Cree necesario aclarar que usa dos cuadernos en campo: uno, *diurno*, contiene descripciones, transcripciones de conversaciones y notas que, cuando se toman, son meros garrapateos, y que más tarde, en la tienda de trabajo, dan pie a observaciones elaboradas. Es, sin más, el diario de campo tradicional, del todo controlado. El otro cuaderno es *nocturno*, y es personal, fragmentario, indefinible, automático, arrebatado, incontrolable. La autora, a un mismo tiempo, ve unidad y diferencia en el doble registro: “El cuaderno diurno y el cuaderno nocturno son la expresión de la dualidad que me corroe, de mi noción de lo objetivo y lo subjetivo, por mucho que me pese. Son, respectivamente, lo íntimo y lo externo” (37). Esa visión orgánica de la escritura en campo —esa conciencia tranquila de que, cuando se está allí, se es tanto el Dr. Jekyll como Mr. Hyde— no ha sido, siempre, botín de la antropología: era apenas borrosa cuando, en 1967, se publicó el cuaderno nocturno de Malinowski, visto por algunos etnógrafos como una traición a la ética elemental del oficio. Clifford Geertz, en una de las primeras reseñas del libro, acusó al polaco de ser narcisista, ególatra, gruñón e hipocondríaco (Stanton 1998, 507).

El oficio antropológico, valorado en conjunto, también llega a interesar a Martin. En un pasaje de su estadía convaleciente en Grenoble, recuerda su anhelo infantil de vivir en las montañas y los bosques, junto a los animales; y recuerda, también,

cómo la antropología vino a franquearle la puerta de acceso a ese sueño, o por lo menos la puerta que le permitió huir del encierro de la civilización: “Esta disciplina ha significado para mí una puerta de salida y la posibilidad de un porvenir, un espacio donde expresarme en este mundo, un espacio donde ser yo misma” (79). La antropología es, pues, una práctica que permite la afirmación de sí mismo; pero es, también, un ejercicio que permite poner atención a lo que sucede más allá de la propia experiencia, que es lo que, de algún modo, le aclara Martin a una de sus amigas de Kamchatka: “Mi trabajo consiste en recordar” (92). La primera lección del posmodernismo está allí, palpitante: la antropología mira al mundo y mira al antropólogo. Es difícil que una novela corriente suscriba una reflexión con tanta implicación disciplinar. En medio de los juegos libres de la trama, la perspectiva de un oficio científico deja sentir su voz. Pero es aún más significativo que, en *Creer en las fieras*, ese espíritu no literario aflore, también, en forma de reflexión teórica.

Miedka no es, apenas, una palabra ajena para describir la zozobra anímica de la narradora, sino una categoría útil en el abordaje de un viejo problema: la relación distintiva entre el ser humano y los animales. De la noción de *mathuka*, cercana a la de *nahual* —una correspondencia espiritual entre una persona y un individuo animal en particular—, se transita a otra que es, en cierto sentido, su negación: la condición de *miedka*. Aparentemente, se trata de un estado de comunión que podría representar algo así como una apoteosis animalista: tras el contacto traumático, Martin existe fundida con el oso, ya sea en un cuerpo o en el otro, puesto que la bestia se ha llevado un pedazo de la mandíbula de la mujer, al mismo tiempo que en ella han quedado, acaso, microorganismos incubados en el oso; incluso, células suyas. Sin embargo, esa imagen facilista no logra convencer a la antropóloga, quien, más allá de la seducción de los marcos mitológicos, intuye que en su nueva condición de sobreviviente se impone una apabullante carencia de sentido; en sus palabras, de *vacío semántico*. Alguien, con afán pedagógico, trata de explicarle que el oso, al ver sus ojos durante el ataque, se vio reflejado a sí mismo, pero ella no consigue entender esa conseja trillada. De acuerdo con la autopercepción de Martin, los límites que la separaban del mundo exterior se han disuelto parcialmente, pero esa desintegración relativa no significa haberse convertido en oso —como se esperarían con ingenuidad ecosófica—, sino, apenas, sentir extrañeza frente a su propia persona y frente a cualquier otra cosa. Su desconcierto es evidente: confiesa estar atrapada en “una sensación de fin de mí misma” (112) y también tiene la impresión de que se derrumba el mundo exterior. Está claro: la presunta fusión anhelada de lo humano y lo animal es, realmente, una confusión; la disolución de los límites —la pérdida de la conciencia de la diferencia— se traduce en caos, antes

que en clímax. La cercanía ideal respecto del animal exige que este siga siendo, de manera reconocible, un animal (la cercanía es un grado de la distancia, no de la integración). Más que creer en las fieras, se trata de creer en que existen las fieras, así como existen los humanos.

Sobrecoge la coherencia con la que Martin, en su reflexiva etnografía novelada, continúa una vieja reflexión plasmada por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*. De acuerdo con el antropólogo estructuralista, la clasificación fundada sobre los nombres propios nos salva —entre otras cosas— de confundirnos con los animales. Con los perros vivimos en la máxima comunión afectiva y espacial, lo que nos pone en el riesgo de asumirlos como humanos, si no fuera porque los nombres que les ponemos —nombres exclusivos de perros— nos protegen de la confusión. Mientras tanto, sí ponemos nombres de humanos a los pájaros, pero la confusión potencial no se realiza: las aves viven en un universo remoto que no es el nuestro; se nos parecen —son monógamas, por ejemplo—, pero de una manera apenas figurada. La fórmula es clara: “Las aves son *humanos metafóricos* y los perros, *humanos metonímicos*” (Lévi-Strauss 1994, 302, énfasis en el original). Sin que importen las distintas posibilidades de la permutación, nuestra percepción de las diversas especies se traduce en lo mismo: la inconveniencia o la imposibilidad de pensarlas humanas; la conveniencia o la imposición de saberlas animales. Más de medio siglo después, y pese al entusiasmo animalista de su época, Martin aporta un testimonio concreto que ratifica la lección del maestro: el oso solo existe antes de la confusión. La búsqueda erótica del animal no puede renunciar a la definición del cuerpo animal. Para expresarlo con otras palabras: la condición básica para comulgar con el animal es, en esencia, que este se presente como animal, lo cual lo obliga a ser, respecto de lo humano, una entidad discreta. Dígase lo que se diga, lo que demandamos del animal es que no sea como nosotros.

Esa conclusión metafísica es extrapolable a la naturaleza del oficio antropológico. El ejercicio cabal de la disciplina no marcha por el camino de la transformación o por el del travestismo —esa senda por donde, al llegar, uno muta en el otro—, sino por el de la conservación de la experiencia de la diferencia cultural. La comprensión del otro, propiamente hablando, solo puede efectuarse en la conciencia de la alteridad. Comprensión y confusión son polos opuestos, y Martin acaba atando los cabos de su accidente bajo la luz de esa revelación. Ni su experiencia en la región ni sus afectos etnográficos la condujeron a sentirse como una más entre los evenos: nunca asumió como propias las interpretaciones locales de su drama y de sus visiones, sin importar que todos sus amigos indígenas quisieran cedérselas para consumir su sanación. Por el contrario, saberse distinta a ellos

—a los rusos, a los parisinos, a los osos— la confirmó en su vida de investigadora de la cultura. Con todas sus cicatrices cerradas, salió de Kamchatka para hacer *cosas de antropóloga*. Era eso o disolverse en el mundo.

Referencias

- Barley, Nigel.** (1983) 1997. *El antropólogo inocente*. Anagrama.
- Behrend, Heike.** (2020) 2022. *La humanización de un mono: una autobiografía de la investigación antropológica*. Herder.
- Boas, Franz.** 2008. *Franz Boas: textos de antropología*. Editado por Alfredo Francesch Díaz. Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Leiris, Michel.** (1934) 2007. *El África fantasmal: de Dakar a Yibuti (1931-1933)*. Pre-Textos.
- Lévi-Strauss, Claude.** (1955) 1992. *Tristes trópicos*. Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1994. *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Malinowski, Bronisław.** (1935) 1977. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand: los jardines de coral y su magia, primera parte*. Labor.
- Stanton, Gareth.** 1998. “Etnografía, antropología y estudios culturales: vínculos y conexiones”. En *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Compilado por James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, 497-532. Paidós.
- Tylor, Edward B.** (1861) 2016. *Anahuac o México y los mexicanos, antiguo y moderno*. Jorge Sarmiento; Universitas.