

LA RELACION OCULTA. REALISMO Y REFLEXIVIDAD EN DOS ETNOGRAFÍAS

Rosana Guber (*)

RESUMEN

A través de la re-lectura de dos etnografías realistas' clásicas, Los Argonautas del Pacífico Occidental de B. Malinowski (1922), y Los Nuer de E.E. Evans-Pritchard (1940), este artículo muestra que la etnografía requiere tanto del realismo como de la reflexividad; que la reflexividad en etnografía no se limita a la textualidad, sino que se inicia en el trabajo de campo, por lo cual las condiciones específicas y generales del mismo permean la totalidad del texto, y no sólo capítulos específicos. El texto etnográfico aparece como la integración de metodología, enfoque y descripción. Este artículo aspira, pues, a restituir la cuádruple acepción de la Etnografía -como texto, como metodología, como enfoque y como descripción- dando especial relevancia a la representación de la relación investigador/autor-sujetos de estudio/representados en la descripción etnográfica.

ABSTRACT

Based on the analysis of two classic ethnographies, Argonauts of the Western Pacific by B. Malinowski (1922) and The Nuer by E.E. Evans-Pritchard (1940), this paper shows that when doing ethnography, realism and reflexivity are not mutually exclusive, that reflexivity is not constrained to the writing stage of research, but also reaches the field, and that general and specific conditions of fieldwork are pervasive in the ethnographic text. Finally, this paper attempts to reconstitute the fourfold meaning of Ethnography -as text, as methodology, as scope, and as description- by focusing upon how authors represent the relationship author/ researcher - subjects/informants.

(*) CONICET - Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, de la Universidad de Buenos Aires.

A pesar de su uso frecuente, y a menudo indiscriminado, el término 'etnografía' conlleva distintos significados, cada uno de los cuales está ligado a determinados contextos de producción y de uso. En la tradición antropológica clásica, la etnografía ha combinado estrechamente cuatro significados que hasta hace poco parecían inseparables. Como *disciplina* es la rama de la Antropología Cultural y Social encargada de describir modos de vida y de pensamiento de sociedades extrañas a la del investigador. Como *metodología*, la etnografía es una modalidad abierta de investigación en terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directivas -fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas- y la residencia prolongada con los sujetos de estudio; es, en suma, el conjunto de actividades que se suele designar como 'trabajo de campo'. En tanto *producto*, la etnografía alude a la presentación, generalmente monográfica y por escrito (más recientemente, también visual) con que el antropólogo da cuenta de las formas de vivir y de pensar de un grupo social y/o cultural determinado. Como *enfoque*, la etnografía es una práctica de conocimiento fundada en determinada metodología que posibilita aprehender la perspectiva de los miembros de una sociedad, sector o cultura, cualquiera sea el lugar que la posición teórica del autor asigne a dichas perspectivas.

Sin embargo, algunas posturas han discutido -en la teoría y en la práctica- la unidad de esta cuádruple acepción. Recobrada su popularidad entre los científicos sociales a fines de los años '70, y con el legado de la Escuela de Chicago de Robert E. Park, W.I. Thomas y Ernest Burgess, de los años '20, la Sociología concibe a la etnografía fundamentalmente como una opción metodológica (Burgess 1984; Hammersley y Atkinson 1992, Vasilachis de Gialdino 1992)¹ que, para algunos, no ha alcanzado un status equiparable al de la estadística y las 'técnicas duras' (Butters 1976). El cuestionamiento de la científicidad del trabajo de campo reside en que, a diferencia de la supuesta explicitación de los criterios con que un sociólogo diseña una encuesta, determina una muestra y controla la formulación de un cuestionario, la etnografía como metodología se caracteriza por la flexibilidad con que los investigadores se vinculan con sus sujetos de estudio, crean los contextos que convierten a la información en significativa, y recorren las redes sociales al interior de muestras no-probabilísticas.

A principios de los '80, la etnografía se transformó en el centro de un debate antropológico que vienen promoviendo aquéllos a quienes suele llamarse, abarcativamente, los 'postmodernos', y que yo caracterizaría como 'revisionistas'², porque reformulan la historia de la producción y la práctica antropológicas como una evolución del realismo ingenuo y literario, a la crítica textual y la etnografía experimental (Marcus y Cushman 1982; Marcus y Fischer 1985). La crítica al realismo etnográfico aspira, inicialmente, a problematizar la intervención del investigador en la representación de la realidad empírica, desplazando así el centro de atención del campo y la teoría a la construcción textual. La Antropología realista, dicen los postmodernos, se ha reproducido sobre la ilusión empirista de la naturaleza no mediada de los datos obtenidos en terreno, y a través del ocultamiento de la presencia del autor en el texto y del investigador en el campo. La etnografía realista silencia el contexto de su producción, y destaca su legitimidad en la pretendida fusión entre realidad empírica, trabajo de campo, y representación textual. El cometido de la etnografía experimental sería, pues, de-construir esta yuxtaposición y explicitar el proceso de exposición e investigación en campo y gabinete, por medio de la reflexividad³.

En suma, mientras que la Sociología (y también otras ciencias sociales devotas a la etnografía) destacan su aspecto metodológico, y la necesidad de una forma realista de recolectar/construir los datos, los antropólogos postmodernos se concentran en la reflexividad

del aspecto textual, esto es, en la auto-conciencia que debe desplegar el investigador/autor como *factotum* de una sociedad o cultura.

A través de la re-lectura de dos etnografías 'realistas' clásicas, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* de Bronislaw Malinowski (1922) y *Los Nuer* de Edward Evan Evans-Pritchard (1940), este artículo aspira a mostrar que la etnografía requiere tanto de realismo como de reflexividad; que la reflexividad en etnografía no se limita a su textualidad, sino que se inicia en el trabajo de campo, por lo cual el trabajo de campo, sus condiciones específicas y generales, permean la totalidad del texto, y no sólo capítulos específicos. El resultado de esta exposición es que el texto etnográfico aparece como la integración de metodología, descripción y enfoque. Este artículo aspira, pues, a restituir la cuádruple acepción de la etnografía, analizando la articulación textual entre el producto, el método etnográfico, el enfoque y la descripción, dando especial relevancia a la representación de la relación investigador/autor - sujetos de estudio/representados en la descripción etnográfica.

Este planteo pone en cuestión tres premisas bastante corrientes en cierto pensamiento antropológico: 1) que el trabajo de campo antropológico es, siempre y en el fondo, herencia y resurrección del naturalismo, ya que sólo puede entenderse y practicarse a la sombra del pecado original que aspira a relevar la realidad social 'tal cual es', como una ciencia natural; 2) que para evaluar una obra etnográfica es suficiente con criticar los principios epistemológicos y metodológicos explicitados en las introducciones o capítulos estrictamente teóricos, omitiendo analizar el cuerpo de la obra y la organización de la casuística; 3) que aspirar a conocer la realidad empírica es sinónimo de empirismo, positivismo, o realismo ingenuo. Quienes implícita o explícitamente sostienen estas premisas suponen, por un lado, que hay un sólo tipo de etnografía que consiste en la simple descripción objetivista y no problematizada del campo y, por el otro, que la reflexividad es una característica aplicable sólo a ciertas acciones humanas, a ciertas obras, y a ciertos sectores sociales.

Por mi parte propongo que la obra etnográfica, incluso (o especialmente) la de los 'exponentes del realismo etnográfico', suministra importantes indicios acerca de sus contextos de producción, combina de manera peculiar el material empírico y la elaboración teórica, y produce una forma de descripción teorizada que difiere de la imagen que trasunta la expresión "monografía descriptiva". Para retomar un concepto en boga en la literatura antropológica de la última década, considero que la etnografía clásica llamada "realista" es también reflexiva y connota las condiciones de producción del texto etnográfico y del trabajo de campo, no sólo en la sección metodológica, sino en la totalidad del texto. Para comenzar a visualizar esta propuesta, me ocuparé primero de las mediaciones que hacen del campo y los datos construcciones del investigador, la investigación y el medio académico. Luego, pasaré a analizar *Los Argonautas* y *Los Nuer* y por último, teniendo a ambas obras presente, examinaré los usos de algunos conceptos de reflexividad y la vigencia de la cuádruple acepción de etnografía.

EL CAMPO Y EL DATO COMO CONSTRUCCIONES

La obra etnográfica tiene su propia dinámica pero es, además, una síntesis de diversas instancias de las cuales no se independiza totalmente. La realidad empírica participa en el proceso de producción etnográfica a través de diversas mediaciones, sea por el contexto de producción académica y de recepción de la obra, por el contexto macro y micro-político de dicha producción y del encuentro entre el investigador y los sujetos de

estudio, o por los referentes teóricos en boga. El investigador, las audiencias, el contexto propio de los sujetos, y las agencias financiadoras, son tan relevantes como los géneros literarios reconocidos, y los 'marcos' teóricos al alcance del investigador, de los que se han ocupado primordialmente los críticos postmodernos.

Entre la academia y el campo, y entre el campo y nuevamente la academia, hay una serie de estaciones intermedias, algunas de las cuales van constituyendo el campo en el trabajo empírico como resultante de sucesivas negociaciones entre diversas instancias: entre las entidades patrocinantes y el investigador (los subsidios condicionan la elección del lugar donde se realizará el trabajo de campo, el lapso de la estadía, las condiciones de residencia, etc.); entre el investigador y los sujetos de estudio (aquí la historia política y social local no son sólo el objeto a conocer, sino la principal fuente de determinaciones y restricciones a la capacidad cognoscitiva del investigador, por ejemplo, cuando éste es definido como extranjero, espía, enemigo, funcionario, confesor, etc.); y finalmente, negociaciones que se producen en 'el campo' traspasado por los condicionamientos de la financiación y los sujetos, la significatividad teórica de la investigación, y las pautas de textualización que impone (o sugiere) la realidad etnográfica. En suma, el campo es una síntesis de relaciones sociales donde se encuentran, en presencia o en ausencia, investigadores, académicos, lectores y pueblos, los que a su vez pueden oficiar de sujetos de estudio, lectores, académicos e investigadores⁴.

Entendido como mera base empírica de la obra etnográfica, el 'campo' se escribe en forma de 'evidencias' para sustentar un argumento, la organización narrativa que el investigador adopta al suministrar una respuesta/interpretación/explicación a un problema/hipótesis/proposición (Jacobson 1991:2-8). Para analizar una etnografía desde esta perspectiva bastaría con adoptar un enfoque lógico de su consistencia interna. Pero esta mirada no nos permitiría acceder a los contextos que subyacen a la obra (me refiero aquí más al autor que al lector, aunque algunos avances se han hecho en este sentido, por ejemplo, Atkinson 1992; Vincent 1991).

Si volvemos la mirada al trabajo de campo, esto es, a la transformación del referente empírico en una relación social investigativa por obra del investigador y los sujetos de estudio, veremos que el trabajo de campo es una de esas estaciones intermedias donde para 'negociar' es necesario recurrir a reglas muy distintas a las que imperan en la academia. Allí, la cotidianeidad y su aprendizaje comprometen ciertamente la totalidad de la persona del investigador, lo cual, dicho sea de paso, no significa necesariamente que la observación participante sea un vehículo ateórico. El mundo que penetra el investigador es, en todo caso, diferente al suyo (esto por principio, más que por realidad empírica) y los sujetos se rigen de acuerdo a otras reglas que las de la reflexión teórica y la duda sistemática (Schutz 1974). Pero ello no elimina la capacidad reflexivo-teórica del investigador, incluso de las instancias más triviales y de los impulsos aparentemente más irracionales (Guber 1991)⁵.

La lectura de las dos etnografías clásicas que ensayo a continuación no se ocupa de la coherencia argumental, ni discute las premisas teóricas de las obras, como suelen hacer los historiadores de la antropología; busca, más bien, tender un puente entre las circunstancias del campo, los contextos de su realización y la obra escrita, según la perspectiva de sus autores. *Los Argonautas* y *Los Nuer* participarían, según los revisionistas, de la misma tradición realista, dos versiones de la antropología positivista⁶. Centraré mi atención en sus diferencias textuales, intentando articularlas con las circunstancias del trabajo de campo y con los contextos generales de producción referidos, principalmente, desde las obras. Con

ello no pretendo que sólo exista una lectura posible del trabajo de campo en el producto etnográfico, sino una vía de acceso a un vínculo que se nos presenta elusivamente.

LOS ARGONAUTAS, EL VIAJE Y LA NATURALEZA HUMANA

Los datos recogidos y presentados en *Los Argonautas* le demandaron al polaco-británico B. Malinowski tres expediciones de campo entre 1914 y 1918 ([1922] 1986:16;33-34), y una residencia total de dos años y medio en las Islas Trobriand, predominantemente en la de Boyowa/Kiriwina, en Nueva Guinea oriental⁷.

El Viaje

Con los *Argonautas*, Malinowski inaugura un género literario-científico donde se presentan, profusamente, datos contruídos a partir de la estadía prolongada con una población. Esos datos se elaboran, organizan y despliegan con el fin de dilucidar un problema que se plantea el investigador acerca de otra forma de vida y pensamiento. En este caso el problema consiste en averiguar "qué es el Kula?" El objetivo de *Los Argonautas* es describir, desde la perspectiva de los nativos, una cierta forma de intercambio propia de algunas sociedades papúa-melanesias. El anillo Kula es una forma de intercambio ritual de valores llamados "vayqu'a" -brazaletes y collares de valvas marinas- que carecen de uso práctico. Esta modalidad, inexplicada hasta Malinowski y, como él implica, irracionalizada desde la mirada europea, no es trueque ni comercio, y se lleva a cabo entre los nativos de las Islas Trobriand, y entre éstos y los pobladores de otros archipiélagos. Este intercambio consiste en recibir, mantener y transferir esos bienes de acuerdo con patrones tradicionalmente establecidos. La dirección opuesta en que circulan brazaletes y collares une a los miembros del anillo Kula a través de ciertos preparativos y encuentros donde cada uno es o será dador y receptor, simultánea y secuencialmente.

Este intercambio involucra a miembros de la comunidad local y a los habitantes de otros archipiélagos a veces sumamente distantes, que se unen por la navegación. Los nativos construyen embarcaciones de cierta sofisticación técnica y mágica para recorrer los mares, hacer frente a los vientos, a las tormentas, y a los seres devoradores de expedicionarios. Los peligros acechan y sumen en alto riesgo a estos habitantes que insisten en proseguir con su tradicional práctica.

El Kula llama la atención de Malinowski quien reconoce en él "un nuevo tipo de hecho etnológico" (p. 498; de aquí en adelante, se citará el número de la página entre paréntesis, correspondiente a la edición castellana de 1986), una institución social que permite revelar la sociedad y la "actitud mental" de los nativos *vis-a-vis* los prejuicios teóricos de la Ciencia Económica europea de la época y su tendenciosa visión del hombre primitivo. Pero el motivo complementario (y fundante) de esta opción temática reside en que "ellos mismos (los nativos) tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al Kula" (20). Tales son la influencia y la magnitud de esta institución en la vida local que el etnógrafo convierte al Kula en la lente a través de la cual es posible conocer el mundo con ojos Trobriandeses.

No casualmente la metáfora del viaje es el recurso estilístico que el autor encuentra adecuado para presentar y organizar los datos y para acometer la interpretación. El viaje es lo que nativos, collares y brazaletes emprenden en el seno del intercambio Kula y es, por lo tanto, un ardid literario que resulta de la interpretación que hace el etnógrafo desde lo que éste concibe como la perspectiva indígena. El viaje expresa la realidad empírica, la

naturaleza del objeto de estudio y, también, el requisito inexorable para que Malinowski lleve a cabo su trabajo de campo. La presentación del Kula consiste en una expedición de 22 capítulos (más 66 fotografías, cinco mapas, tres tablas y dos dibujos) en cuyo transcurso se visualiza, como un paisaje, qué es el Kula. Y la expedición zarpa bajo ciertas premisas.

Al comenzar el volumen, Malinowski intenta establecer los parámetros científicos de su 'misión', lo cual es claro por cómo titula el capítulo introductorio, ese clásico del trabajo de campo, en la versión inglesa: "El tema, el método y la perspectiva de esta investigación" (*The Subject, Method and Scope of this Inquiry*). Pero, entre definiciones y preceptos, los métodos se explicitan no desprovistos de imágenes literarias. Tal es el párrafo con que los antropólogos visualizan desde entonces la naturaleza de la iniciación etnográfica en su doble acepción, como texto y como metodología:

"Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, sólo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado" (22)*

El primer día, la primera impresión, el desconcierto. Desde el comienzo, la metáfora del viaje tiende un puente entre el investigador y el lector, como baquiano y visitante respectivamente, y con los nativos -también ellos viajeros- como realidad a conocer. Para ello es necesario munirse de mapas, auténticas cartas de navegación (18, 44, 46, 56, 92), y recorrer con ellas magníficas descripciones: "Imaginémonos navegando a lo largo de la costa sur de Nueva Guinea" (49). Los primeros dos capítulos son verdaderas visitas guiadas en el contexto natural y cultural de los pueblos alcanzados por el intercambio. La visita prosigue y se interna en las generalidades del Kula (Capítulo III), para recalar en los preparativos materiales y sobrenaturales de la expedición (IV-VI), prosiguiendo luego con algunos altos en el camino (VII-XV). Los capítulos restantes no caben en el relato del viaje principal: viajes menores (XX); elementos de lingüística e interpretación de la magia (XVII-XVIII); Kula interior (XIX) y recepción de otros expedicionarios (XVI), aunque agregan otras dimensiones al cuerpo central de la obra.

Malinowski se presenta en la etnografía como baquiano y traductor, el que ya 'ha estado allí', e invita al lector a recorrer tierras lejanas. Pero por qué semejantes esfuerzos? Por qué revelar el sentido de una práctica tan peculiar y localizada, cargada de riesgos y misterios para la certeza europea? Cuáles serían, en fin, los beneficios al cabo de semejante recorrido? La tarea que se propone Malinowski se parece bastante a la que acometen los Trobriandeses en el Kula: su "utilidad" no es evidente. Para comenzar a desbrozarla, internémosnos en sus objetivos manifiestos y en los medios necesarios, según él, para alcanzarlos. Quizás luego descubramos el arca perdida de *Los Argonautas*: cómo explicar el Kula?, por qué su etnografía se organiza narrativamente como un viaje al eterno presente de estos nativos?

Admitamos con él, en principio, que es posible comprender el Kula viajando al corazón mismo de la perspectiva indígena, a su vida y su cosmovisión, dando cuenta de la consistencia lógica de su conocimiento de los nativos. Sólo a través de esta re-localización de la mentalidad del viajero (y del europeo) es posible volver sobre los conceptos occidentales e interrogar las habituales y legendarias nociones sobre el hombre primitivo compelido a actuar en forma preestablecida según los principios de la Ciencia Económica: la búsqueda racional de beneficios con el mínimo desembolso; la satisfacción del propio interés. Después de bucear en el Kula, conceptos como 'riqueza', 'beneficio', 'rendimiento' y

'términos de intercambio' no admiten ya su previo status universal; será necesario proceder al análisis minucioso y contextualizado de las prácticas para concluir en ellos:

"la acusación tradicional de pereza e indolencia de los indígenas no sólo es una constante del colono blanco medio, sino que se encuentra en buenos libros de viajes e incluso en trabajos etnográficos [...] Si se saca a un individuo de su medio social, se le cortan *eo ipso* casi todos sus resortes morales, pierde el sentido de la eficacia económica e incluso su razón de ser. Si después se le juzga con criterios morales, legales o económicos también ajenos, se obtendrá una estimación prácticamente caricaturesca" (164).

El viaje es un traslado geográfico, pero también cultural. Entre la ciencia europea y los nativos existe una considerable distancia. El conocimiento de aquéllos sobre éstos no ha sido directo -sostiene Malinowski- sino que ha estado mediatizado por la mitología occidental, alimentada a su vez por los blancos que han visitado el área, y otros que desempeñan allí funciones específicas. Por eso, sólo 'viajando' al sitio es posible describir la lógica aborígen sin la inconsistencia prejuiciada de aquéllos que no son ni la audiencia (los lectores), ni interlocutores directos, ni parte del campo de estudio. El "cicerón blanco", con "su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas" (22), encarna "mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión"; su lógica es la que obedece a individuos "llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero, o comerciante" (23).

Por varias razones, el blanco local no ingresa en el viaje, ni merece una guía especializada del baquiano. Encarna la actitud diametralmente opuesta a la que aspira Malinowski como portador de una "visión científica de las cosas" (23). La figura del funcionario establece la distinción más que necesaria a principios de siglo, entre el científico y el viajero amateur (23), transcriptor de costumbres exóticas y salvajizador de nativos. La exclusión del blanco obedece al intento etnográfico de descubrir lógicas alternativas a la occidental, pues cómo dar cuenta de ellas imponiéndoles la nuestra? El blanco debe estar ausente porque el aislamiento del investigador (aislamiento de blancos, inmersión entre aborígenes) es el vehículo más idóneo para el conocimiento etnográfico verdadero, esto es, sin distorsión etnocéntrica (ver *infra*). Es cierto, como se ha dicho reiteradamente, que en esta exclusión del funcionario colonial se omite de la pintura etnográfica al colonialismo, uno de los principales hacedores de aquella realidad empírica, por ejemplo, como era evidente para el mismo Malinowski, en la ya corriente explotación perlífera de la Laguna Trobriand (Stocking 1991b). Sin embargo, quizás existan algunos motivos para esta omisión en este autor interesado en "revelar las características étnicas esenciales de un grupo nativo en particular" (Stocking 1991b:41). Malinowski aspira, así, a conocer al verdadero y no al legendario, holgazán, egoísta, promíscuo o despreocupado salvaje. A lo largo de toda su obra y en algunos textos posteriores, Malinowski da -como veremos- variados indicios de estar suficientemente enterado del desembarco de Occidente en estas playas. Y aunque tarde en su carrera admitiera, con cierto sentido autocrítico, que el colonialismo había quedado fuera de sus primeros estudios (Stocking 1991b), su pretendido silencio tiene alguna otra razón. El suyo es un intento de hacer de la etnografía un vehículo de conocimiento y moralización, pero antes habrá que pasar revista al complemento imprescindible que transforma a un presunto viajero amateur en un pensador científico.

Para que este pasaje se produzca es necesario que los procedimientos implicados sean duplicables por otros individuos -preferente, pero no exclusivamente, hombres y europeos de mentalidad cultivada, probablemente los lectores de este libro ("no hay atajos" y el trabajo debe ser paciente y sistemático, afirma en su introducción). El viaje debe estar guiado por objetivos científicos, cuyo cumplimiento depende de la aplicación de ciertos principios que constituyen lo que él denomina "método empírico" (31). Tal es el verdadero bagaje con que Malinowski es dejado en Kiriwina y que lo diferencia del que traen consigo otros blancos abandonados a su puesto en 'la incivilización'. Para presentar "limpia y sinceramente" los resultados (20) es necesario bucear en copiosas fuentes de información (acaso un antecedente de la descripción densa?) con el instrumental adecuado: los métodos. Siguiendo el modelo de las ciencias naturales, Malinowski provee una guía metodológica clara -la única durante décadas- para el trabajo de campo. ¿En qué consiste su aporte?

El autor combina sistemáticamente tres criterios y tres etapas/dimensiones de trabajo. 'Estar allí' residiendo entre los nativos por un período prolongado (24) es el primer requisito insinuado en su párrafo-modelo de apertura: desembarcado entre extraños, ya no puede regresar. El segundo consiste en internarse en la vida de una comunidad pequeña, lo cual está implícito cuando destaca las ventajas de 'estar cerca', 'volverse familiar' y ser visto (por las mismas personas) 'todos los días', esto es, ser reconocido en la comunidad siquiera como un "mal necesario" (25). El tercero remite al registro fidedigno de cuanto se observa y escucha, esto es, obtener evidencia suficiente para sustentar la versión etnográfica. Estos tres criterios, sin embargo, ya habían sido propuestos por W. H. R. Rivers en su estudio de los Toda de la India (1901-2), y en 1913, cuando sugería la realización del trabajo intensivo en una comunidad de entre 400 y 500 personas, aproximadamente por un año (Stocking 1983b).

Pero a estos criterios, Malinowski agrega tres dimensiones necesarias para penetrar la vida de un pueblo. Estas dimensiones se presentan secuencialmente, como aproximaciones de creciente profundidad y complejidad tanto en el carácter de su contenido como en la índole de las vías para acceder a ellas. Cada etapa/dimensión es visualizada a través de una metáfora orgánica. 1) El *esqueleto* de la cultura (28) -que al finalizar el capítulo retraduce como "la anatomía" (41)- se compone de "todas las reglas y normas de la vida tribal" (29) que se relevan por vía empírica⁹ y sintetizan en "gráficos o cuadros sinópticos" (31) incluyendo las genealogías ya inauguradas por Rivers (32). 2) La *carne y sangre* de esa cultura consiste en "los imponderables de la vida real" (36) y "del comportamiento" (37), es necesaria pues los sujetos no se comportan ciegamente según el imperio de las normas y la tradición, lo cual contrasta con el tono preponderante de la etnografía radcliffe-browniana, la de su adversario académico. En esta dimensión introduce la necesidad de la observación participante, que Malinowski presenta aunque en otros términos: "Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencian una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones" (35). Es cierto que, dada la falta de códigos escritos en estas sociedades, hasta las normas deben 'recolectarse' estando allí. Pero la brecha existente entre las pautas ideales y las reales sólo puede cruzarse estando donde sucede la cultura vivida. Esta es, además, la dimensión que agrega al esqueleto el tono vívido que tendrán, de aquí en adelante, la mayoría de las obras etnográficas. 3) La *mentalidad indígena*, esto es, las formas de pensar y de sentir (23), son la culminación de la especificidad de la naturaleza humana, su disposición psicológica, la

lógica con que los nativos configuran su perspectiva del mundo. Esta dimensión debe compilarse en un *corpus inscriptionum*, los "documentos de la mentalidad nativa" (41). A ellos se accede por los mismos medios con que los nativos expresan su mentalidad: el lenguaje, lo cual requiere el uso de técnicas centradas en él: el registro *verbatim* (textual), y el aprendizaje y uso de la lengua indígena (41).

Cada criterio interseca a las tres dimensiones de la vida social. Al principio de la estadía más bien el esqueleto; en un segundo momento, más probablemente la carne y la sangre, cuando ya el día se le presentaba como para los demás nativos (25). Y finalmente, la mentalidad, cuando se conoce la lengua y los rudimentos de la cotidianidad se han hecho carne y sangre en el investigador. La novedad que Malinowski ha introducido es la noción práctica de que el conocimiento de una cultura es un proceso, y que ese proceso involucra a las personas en estudio (del esqueleto a la mentalidad), y a la persona (no exclusivamente intelectual) del investigador, en su gradual y sistemática inmersión en la vida local. Porque esqueleto, carne y mentalidad no son simples etapas del conocimiento etnográfico, sino dimensiones cuya complejidad reside en su integración. Para que esta integración sea reveladora de la vida social empíricamente existente, y para que el proceso antedicho se lleve a cabo, es necesario que el etnógrafo abandone la 'baranda', el balcón de la casa del blanco en la colonia, y 'baje al llano de la vida nativa' (Malinowski 1986; Stocking 1984).

La metáfora del investigador como viajero no es incongruente con la pretensión de la co-residencia. Su experimento se asienta en una simulación, en un "como si": "cada mañana el día se me presentaba más o menos *como a un indígena*" (Malinowski 1986:25; *mi énfasis*). La familiarización con la cultura, esto es, "estar en auténtico contacto con ellos" más que "zambullirse esporádicamente" (24), es un recurso de este científico de la vida tribal, para diferenciarse del viajero casual y amateur. Es, sobre todo, el requisito que le permite comprender/interpretar y describir costumbres o instituciones extrañas sin saber de antemano donde buscar la información relevante para desbrozar su sentido. 'Estar allí' es imprescindible no sólo para investigar los hechos en el mismo momento en que suceden (25), sino también porque, aún retoricamente por lo que sabemos de su diario, Malinowski aspira a depender vivencialmente de la amistad del nativo para paliar su soledad cultural (24). El eventual contraargumento de que la publicación del *Diario* (1967) habría echado por tierra el ideal malinowskiano del trabajo de campo, por ejemplo, que el etnógrafo nunca sintió una verdadera comunidad afectiva con los indígenas, no es tan concluyente como parece. Sucesivas generaciones de antropólogos, antes y después de 1967, han insistido en ese ideal y, en algunos casos, han llegado a concretar dicha aspiración. La co-residencia, planteada como lo hace Malinowski, requiere y desemboca en la participación, y la participación es el acompañante y requisito inescindible para la observación. En esta concepción ambos términos se apoyan recíprocamente. Identificar en Malinowski la 'observación' con el 'positivismo' y la 'participación' con el 'interpretativismo' es, por lo dicho, cercenar y parcializar una compleja configuración epistemológica. La integración entre observación y participación es una ecuación flexible, técnicamente perdurable y teórico-epistemológicamente dúctil.

La Naturaleza (Humana)

La integración entre observación y participación en la casuística de *Los Argonautas* evita que la obra proceda mecánicamente de lo normativo a la cultura real. Las tres

dimensiones se funden desde las anotaciones más exteriores sobre el ámbito geográfico, hasta la descripción de prácticas de magia, donde convergen esqueleto, carne y mentalidad. En capítulos contiguos y aún dentro de la misma unidad, se han integrado aspectos de la vida cotidiana, la organización del trabajo, la mitología y el ceremonial (Cap. IV y V; dentro del Cap. VII: "una partida en Sinaketa"; "Ritos y tabús de la partida" etc.). El trabajo de campo etnográfico debe dar cuenta, en cada instancia, de las múltiples dimensiones de la vida social tal como es vivida por los nativos, lo cual debe plasmarse según sugiere Malinowski en la presentación final del texto.

Esta modalidad donde se dan cita método, realidad empírica y obra escrita debe ser congruente con el objetivo último del autor, que en este caso -como ya se adelantó- es sólo parcialmente explícita¹⁰. Los argonautas trobriandeses atraviesan grandes distancias para cumplir con el intercambio ritual de objetos sin valor de uso. Lejos de la civilización son visitados por un extraño que ha recorrido, también, distancias geográficas y culturales considerables para observar costumbres y registrar prácticas inaplicables y desacreditadas ante el arrollador avance y expansión del mundo capitalista. Pero ¿con qué fin?

"Cuando leamos el relato de estas costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas" (42)

Este es un recurso para comprender "mejor la mentalidad humana y eso nos arrastre por caminos nunca antes hollados" (42). ¿Cuáles? Los de

"la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos [que no alcanzaremos] si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que todos los hombres nacemos" (505).

La metáfora del viaje es un recurso textual para presentar la vida salvaje desde la (ciencia o mirada no prejuiciosa de la) civilización. Su razón última es pintar al Trobriandés en su racionalidad, su lógica, aunque ésta resulte tan peculiar para la mentalidad europea. Ahora bien. Estas disquisiciones distan de promover el conocimiento por el conocimiento en sí. La razón de su utopía de la inmersión en la vida aborígen cumple, y más lo hacía en ese entonces, con una necesidad concreta, aunque los indicios concretos de esta necesidad sean puntuales en *Los Argonautas* y aparezcan sólo secundariamente en las historias de la antropología que han preferido concentrarse, adecuadamente, en el contexto colonial de las antropologías británica, francesa y estadounidense. ¿Cuál es, pues, el sentido de la sabiduría socrática?

"nunca ha necesitado tanto como ahora la Humanidad civilizada tal tolerancia, en este momento en que los prejuicios, la mala voluntad y el ánimo de venganza separan a las naciones europeas, cuando todos los ideales tenidos y proclamados como los mayores logros de la civilización, la ciencia y la religión se han desmoronado" (505).

Encabezando esta sección constan los datos elementales para ubicar la primera experiencia de campo en sentido moderno, en su contexto específico y general. Entre 1914 y 1918, mientras Malinowski conocía a los Trobriandeses, perdían la vida 13.000.000 de personas, más del doble que en todas las guerras mayores ocurridas entre 1790 y 1914. La campaña de Napoleón a Rusia -considerada el más sangriento precedente- llevó 400.000 almas,

mientras que sólo la batalla del Somme (junio a noviembre de 1916) terminó con 1.000.000 de seres humanos¹¹. La llamada "Gran Guerra" fue la primera experiencia masiva de muerte por instrucción de los estados nacionales que padeciera la humanidad (Mosse 1990).

Esta situación incidió en este investigador directa e indirectamente. Directamente, porque ancló a Malinowski, nacido en Cracovia, aún dentro del Imperio Austro-Húngaro, en un virtual campo de detención controlado por Gran Bretaña. Malinowski fue considerado 'técnicamente un enemigo' durante todo el transcurso de la guerra (Marett, en Kuper 1973:28). Asimismo, la partida de R.L.Bellamy, el magistrado residente y oficial médico a cargo de las Islas Trobriand¹², al frente europeo era inminente, por lo cual Malinowski debió desviarse de su destino original, Mambare, asignado por su profesor Charles Seligman, para solicitarle a tiempo artefactos indígenas para el armado de un museo (Young en Stocking 1991b:43). Las Trobriand, y no Mambare, fueron el escenario de su investigación.

La situación también incidió en Malinowski indirectamente. Oceanía no estaba tan lejos de la civilización como insinúa la retórica de *Los Argonautas*. En la madrugada del 25 de abril de 1915, los ANZACS (*Australian and New Zealand Army Corps*) comenzaban a morir en sus botes de desembarco en Gallipoli. La estadía en el estrecho de los Dardanelos provocó la muerte de más de 10.000 neozelandeses y australianos, y alrededor de 20.000 heridos (Kapferer 1988:121). El día del desembarco o Día de los Anzac fue convertido en la fecha de celebración de la nacionalidad australiana (Kapferer 1988; Castles *et.al.* 1988). De aquí podría inferirse que el recuerdo del desembarco remitiría, en la memoria australiana, a la conmoción con que la sociedad australiana de entonces recibió las noticias del desastre y, en 1918, a sus sobrevivientes. En cada ciudad se levantaron monumentos y altares por los caídos, incluso en Melbourne, donde residía la futura esposa de Malinowski, tan añorada en su diario, y donde Malinowski pasaría aproximadamente un año (1916-1917) entre sus dos expediciones al campo (Stocking 1991b).

Este contexto incidió en aquella aspiración al conocimiento socrático, en la metáfora del viaje y en la mirada sobre la realidad Trobriandesa como distante y autocontenida, fijada en el tiempo. Suele decirse, con razón, que las de Malinowski son descripciones ahistóricas de la realidad aborígen: en virtud del 'presente etnográfico', toma sólo salpicadamente las pocas ocasiones en que los indígenas comparan su pasado y su actualidad, pues la historia mítica es integrada funcionalmente al tema central del libro, pero no como puerta a la historicidad propia de los nativos. ¿Qué razones habrían inducido a Malinowski a ignorar el contexto colonial y representar a los nativos como parte de un paisaje costumbrista y tradicional? El presente etnográfico se revelaría como un medio adecuado para poner de manifiesto la esencia común y transtemporal del género humano, y apostar así a su prevalencia por sobre su autodestrucción. El diálogo entre "la variedad de modos de la vida humana" (505) debe así "enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor" (505). La apelación al clima paradisíaco, si bien rudimentario, con que el autor describe la geografía y la cultura Trobriandesas es comprensible a la luz de este contraste entre el apocalipsis europeo, que el mismo Malinowski encarna como representante de dos naciones en guerra, y la solidaridad ritual entre nativos de pequeñas islas que ponen en riesgo sus vidas para no obtener, aparentemente, beneficio utilitario alguno.

La metáfora del viaje es pues la vía literaria por la cual es posible recorrer tierras que se encuentran fundamentalmente alejadas del teatro de operaciones bélicas y, además, el vehículo por el cual los aborígenes expresan su solidaridad nativa. La metáfora se refuerza en una poderosa ficción con que el autor cimenta su búsqueda, que tiene implicancias

metodológicas. Malinowski ha transformado su condición de prisionero, en premisas científicas del trabajo empírico, presentándose a sí mismo como un artesano del conocimiento, en vez de un ciudadano polaco en un campo de detención (Fox 1991). Suele decirse que el famoso trabajo de campo etnográfico ha sido el producto de la casualidad. Quizás, pero lo que sin duda no es resultado del azar histórico es la vigencia de las máximas malinowskianas en la subsiguiente trayectoria de la antropología. En síntesis, Malinowski recrea en la metáfora del viaje y en la ficción del 'aislamiento metodológico' propio del trabajo de campo intensivo, una realidad que pretende autocontenida y distante de otra a la que sugiere caótica e inhumana. Estos recursos -si se quiere, literarios- han permeado de ahí en más a la etnografía en tanto metodología y obra textual, pero también, en tanto subdisciplina y perspectiva de conocimiento. El contexto general se hace presente, también en este último sentido, aunque en forma un tanto elusiva. Revelando esta sutil elusividad es posible, quizás, confirmar que la Gran Guerra opera como un verdadero intertexto (en términos de Mikhail Bakhtin) en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*.

Trece años más tarde, en "Confesiones de ignorancia y fracaso" (1975), apéndice a *Los Jardines de Coral y su Magia* (1935) Malinowski explica las tres líneas sucesivas en el progreso del conocimiento de la vida indígena. Una es el acceso superficial, el registro de datos como normas, cuestiones de derecho, saberes técnicos, tenencia de la tierra, jefaturas, etc. Otra se ocupa de cómo las relaciones de los hechos institucionalizados se apoyan entre sí: por ejemplo, la importancia de la magia de la waga (canoas) reside en organizar la producción indígena y los preparativos para salir al océano. Y la última, es

"... la síntesis de las interrelaciones de los aspectos en una *valoración general del papel que juega el conjunto* de la agricultura dentro de la vida tribal. Pero esta síntesis trasciende la tarea del investigador de campo. El propósito de alcanzarla debe servirle de inspiración. No debe consignar sus puntos de vista particulares en el testimonio del trabajo de campo. *Exactamente del mismo modo como me he abstenido de presentar mi teoría particular sobre la función de la institución papúe-melanesia oriental del kula* [...] Estoy refiriendo mi inocencia en cuanto a cualquier valoración teórica definitiva de la institución del kula [...] la función integral de esta institución, aunque espero poder hacerlo en un libro teórico sobre la guerra primitiva y otros sistemas de 'empresas heroicas'. Entonces intentaré mostrar que, al menos en el caso de los trobriandeses, *el kula, en cuanto actividad cultural, es en gran medida un sustitutivo y un sucedáneo de la caza de cabezas y la guerra*. [...] Por puritanismo metodológico me he abstenido de manifestar ninguno de estos puntos de vista en mi testimonio del trabajo de campo sobre este tema" (132-133; mi énfasis).

Malinowski sostiene, así, que la etnografía debe proveer, como sostiene Durham (1978), una teoría nativa más que europea de los fenómenos estudiados y, en este caso, una teoría Trobriandesa del Kula. Sin embargo, su tardía aclaración acerca de la funciones de este intercambio ritual nos permite una última reflexión.

Si los trobriandeses, según la perspectiva del autor, habían adoptado el Kula, símbolo de cooperación y fraternidad, como sustituto de prácticas bélicas, inhumanas y (según la mentalidad europea y blanca) incivilizadas, acaso no imaginaba Malinowski una solución similar para la conflagración en Europa?¹³. Detrás del lenguaje legitimador de 'La Ciencia' la noción malinowskiana del trabajo de campo es más bien la de un humanista, tanto por el tipo de tareas que ella requiere, como por su definición de la tarea etnográfica como parte

de "La Ciencia del Hombre", "una de las disciplinas de la investigación científica más profundamente filosóficas y esclarecedoras del espíritu" (505). La moraleja de *Los Argonautas* es ahora evidente. Como en un anillo del Kula, los conceptos y las prácticas han completado su ciclo, pero encuentran al lector sumido en la perplejidad: en su recorrido de más de 500 páginas el 'salvaje' se ha civilizado. Pero, y el civilizado: ¿qué se ha hecho de él?

LOS NUER, LA ANARQUIA IGUALITARIA Y LA GUERRA

Los Nuer ([1940] 1977) de E. E. Evans-Pritchard es la síntesis etnográfica de varias estadías entre 1930 y 1936 -de "aproximadamente un año" (1977:26)- en el Sudán Anglo-Egipcio, en el área que en este volumen recibe la denominación de "Nuerlandia".

El choque

En *Los Nuer* se describen "las formas en que un pueblo Nilótico (bajo la denominación extranjera de 'Nuer' o la nativa de 'Nath [plural] / Ran' [singular]) "obtiene sus instituciones" (1977:15). El tema principal son "las instituciones políticas" (p.16; las citas de páginas de aquí en adelante corresponden a la edición castellana de 1977) y el problema es cómo funciona y se reproduce una sociedad sin estado. Esta inquietud, planteada en el marco de la línea de pensamiento durkheimiana, es resuelta, como Malinowski, apelando al conocimiento de la lógica de los actores. Sin embargo, la organización textual difiere de la adoptada en *Los Argonautas*. La respuesta que Evans-Pritchard propone al problema se expresa en los términos y la estructura del volumen, pero se asienta, además, en su experiencia de campo.

Las peculiaridades del sistema político Nuer ocupan los últimos tres capítulos del volumen, pues "no se pueden entender sin tener en cuenta el medio ambiente y los modos de subsistencia" (16). A pesar de que los dos primeros capítulos se destinan a analizar precisamente los medios de subsistencia y las condiciones naturales del país Nuer, el autor no cae en un mero determinismo ambiental. *Los Nuer* no se inicia con un capítulo sobre los condicionamientos ecológicos, sino con el estudio del ganado. Este inicio obedece a su papel central (pero no exclusivo) en la supervivencia, pero también a que, como el Kula para los Trobriandeses, ocupa buena parte del interés, las aspiraciones y la imaginación de los nativos. Para cubrir sus necesidades vacas, bueyes y cabras deben complementarse con la horticultura de mijo y la pesca. Pero los Nuer son (se autoadscriben a) un "pueblo pastoril" en una relación "simbiótica: el ganado y los hombres se mantienen mediante los servicios recíprocos que se prestan" y "forman una comunidad particular" (51). La dependencia de, y el interés Nuer en el ganado cumplen allí un lugar explicativo de las instituciones políticas. De qué manera?

Las determinaciones ecológicas limitan las formas de subsistencia pero no serían relevantes de no estar mediadas por los sentidos de la organización social nativa. En su capítulo sobre el tiempo y el espacio (III), el autor explica cómo estas dos dimensiones fundantes de la experiencia humana operan sobre, por y a través de los pueblos. El tiempo y el espacio ecológicos y estructurales remiten a la conceptualización de la distancia temporal y espacial entre grupos sociales. Tiempo y espacio no son categorías innatas, sino productos de las relaciones sociales. El ciclo anual y las determinaciones ecológicas terminan siendo pautados en distritos territoriales y políticos cuya organización sigue el principio fundamental de segmentación, fisión y fusión que alía, segrega, enfrenta, y vuelve a reunir a las unidades entre sí, sea para migrar, para cooperar, para luchar, para vengar o reconciliar.

El principio de segmentación es, en la concepción de Evans-Pritchard, el motor y garante de la sociedad Nuer:

"los valores políticos son relativos ... el sistema político es un equilibrio entre tendencias opuestas hacia la escisión y la fusión, entre la tendencia de todos los grupos a segmentarse y su tendencia a combinarse con segmentos del mismo orden" (166).

Este principio de relatividad tiene su correlato en las continuidades e interrupciones naturales, en la concepción Nuer de sucesión de 'mai' y 'tot' (sequía y lluvias), de 'wec' y 'cieng' (campamento y aldea), en la supervivencia y la multiplicación, en el reparto y la reproducción del ganado. La "anarquía ordenada" (16), imagen con que el autor describe el sistema político Nuer, permanece unida en virtud de una especie de 'equilibrio ecológico' de la tensión segmentaria. Los conflictos se saldan por la guerra y la venganza (*feud* o *vendetta*), según sea el nivel de los segmentos donde ha tenido lugar la ofensa.

"Un segmento tribal es un grupo político en relación con otros segmentos del mismo tipo y juntos forman una tribu sólo en relación con otras tribus nuer y tribus extranjeras adyacentes que forman parte del mismo sistema político ..." (166).

El conflicto pasa a ser uno de los mecanismos del equilibrio segmentario:

"... la intensidad de una *vendetta* (*feud*) y la forma de llevarla adelante depende de la relación estructural de las personas abarcadas por el sistema político. Dentro de una aldea no se puede tolerar una *vendetta* (*feud*) [...] La función de la *vendetta* (*feud*) [...] es la de mantener el equilibrio estructural entre segmentos tribales opuestos y, sin embargo, unidos políticamente en relación con unidades mayores" (178).

En cambio:

"Entre tribus sólo puede existir la guerra, y mediante la guerra, el recuerdo de la guerra y la virtualidad de la guerra, se definen y expresan las relaciones entre las tribus" (179).

Guerra y venganza son la representación social de la fusión y fisión ecológica, pero también diagnostican el nivel de segmentación en que suceden. Tal es el eje de la autoridad política en la sociedad Nuer. La, según Evans-Pritchard, honorífica jefatura del "piel de leopardo", encargado de mediar en venganzas de sangre, empalidece ante el imperio histórico, mítico y actual del conflicto interno y externo.

A diferencia de los Trobriandeses de Malinowski, los Nuer son pastores y guerreros, y a diferencia de *Los Argonautas* no se trata aquí de un viaje placentero a las blancas playas del Pacífico, sino de una etnografía -textual y metodológicamente hablando- que resulta, a los ojos nativos, de una intrusión (investigativa) británica en campo enemigo y por lo tanto repleta de privaciones y amenazada por el conflicto. *Los Nuer* recrea, desde sus inicios, la metáfora del enfrentamiento, un estado de guerra latente. Este tono se mantiene a lo largo de toda la obra, reforzando retóricamente la respuesta de Evans-Pritchard al problema "¿cómo organizarse sin Estado?". El principio de fusión/fisión debe combinarse con el cometido de revelar -como Malinowski- la naturaleza humana en condiciones, esta vez, sumamente precarias, en pueblos organizados de maneras tan distintas a las de la sociedad del investigador.

Una etnografía (en su doble sentido) de los Nuer requiere internarse en la lógica de la fusión/fisión a través de la propia persona del investigador. Si este principio de segmentación es, como sugiere el etnógrafo, inherente a la sociedad Nuer, ¿acaso deberá evitarlo para cumplir con sus objetivos científicos, o caerá presa de él? Por lo que veremos, Evans-Pritchard adopta una respuesta doble, donde la propia persona del investigador es uno de los campos de experimentación (conocimiento) etnográfica, pero donde también su interpretación del sistema político indígena permea el texto, las descripciones, y las representaciones de sí mismo en el campo.

El enemigo

Uno de los aspectos más llamativos del estilo descriptivo en esta obra es su carácter negativo. No hay lugar aquí para una visita guiada por el paraíso terrenal, ni siquiera para la fantasía que imagina al nativo como llevando una existencia despreocupada en una generosa geografía. Los términos con que Evans-Pritchard describe a los Nuer y a su medio generalmente connotan escasez, pobreza y carencia: "Nuerlandia carece de las dos materias primas que han desempeñado un papel tan importante en la fabricación de herramientas primitivas: el hierro y la piedra" (101). "Los nuer desconocen la fundición". "Nunca vi una fragua" (101). "La insuficiencia de madera y de otras materias primas" (103). "podemos decir que los nuer no viven en una edad del hierro ni, siquiera, en una edad de la piedra" (103). La 'pobreza natural' se extiende a la social pues "los Nuer carecen de derecho" (180), de gobierno y de jefaturas (19) y los jefes carecen "de autoridad política" (19). Tampoco "tienen culto organizado al espíritu de los ancestros" (227). Este breve listado, fácilmente duplicable, no significa que *Los Nuer* no dé cuenta de la realidad nativa en su especificidad, ni que el autor no establezca (o esté dispuesto a establecer) puentes de simpatía con estos pastores. Significa, sí, que la forma de organizar los datos debe dejar traslucir que la privación es parte no tanto de un determinismo ambiental, sino del sentido indígena. Esto es, la vida en la adversidad se desenvuelve como parte de un ethos particular. Por ejemplo, ¿por qué, se pregunta Evans-Pritchard, este pueblo se enorgullece de un medio tan limitado?

"Desde un punto de vista europeo, Nuerlandia carece de características favorables, a no ser que contemos como tal su severidad [... pero] los Nuer están convencidos de que viven en la región más excelente de la tierra y hay que admitir que para los pastores su país presenta muchas particularidades admirables" (67).

La devoción indígena por su forma de vida y su "tierra" se explica en el ethos pastoril, ya que los Nuer tienen un "sentido profundo de dignidad personal y de los derechos" (189), entendiéndolo por 'derechos' en sentido Nuer, "una obligación moral de zanjar las disputas mediante métodos convencionales" (187). La única prueba de la dignidad de (y para) un Nuer es si "puede defenderse sólo" (201). "Los Nuer guardan sus posesiones y derechos con la mayor tenacidad. Cogen fácilmente, pero dan con dificultad" (203). Como todo en (esta etnografía sobre) los Nuer, cada afirmación es relativa. Individualismo e igualdad los unifica especialmente ante los extranjeros, aunque son también la clave de una relación positiva: "si se acerca uno a ellos sin insinuar superioridad, no rechazan la amistad" (201). Los Nuer son pastores de "instintos agresivos" (62), pero esencialmente democráticos. Estas características operan en el marco del principio de segmentación, asegurando así, la organización política y social.

El etnógrafo no demora en aprender en carne propia que el enfrentamiento -la venganza y la guerra- son definitorias de este principio. El encuentro primero entre el antropólogo y los nativos -y del lector con el área y este pueblo a través de la obra- se presenta como un choque entre dos culturas, dos sistemas políticos, y dos voluntades. Evans-Pritchard pone en claro desde el comienzo, que las páginas subsiguientes se asientan en un estado de conflicto abierto o latente, en el cual pretende reducir a la otra parte por el conocimiento, y transformarla en informante (sujetarla a estudio) mientras la parte contraria se resiste activamente, sometiendo a su enemigo a privaciones materiales, sociales y, sobre todo, informativas. Las privaciones resultan del medio, son parte del orgullo del ethos pastoril, y ahora también uno de los términos de la relación entre investigador y nativos.

"Los Nuer son expertos a la hora de sabotear una investigación y, hasta que no ha vivido uno con ellos durante varias semanas, frustran constantemente toda clase de esfuerzos para deducir los hechos más simples y para aclarar las prácticas más inocentes" (24).

La "nuerosis" (25), como llama el autor a su consiguiente sensación de frustración, sería superable, pretende, si el etnógrafo indagara en la modalidad nativa, en las formas adecuadas de aproximación (fusión) (ver *infra*). Pero, ¿habrá acaso mejor camino que padecer "Nuerosis" para conocer en verdad a los Nuer? La respuesta depende de cuál sea el marco explicativo de la guerra y la venganza, y del principio de fusión-fisión.

El arma metodológica como negociación

Evans-Pritchard da dos tipos de elementos para interpretar por qué su etnografía (texto y metodología) resulta de un contexto bélico y se expresa como tal: por un lado, el principio de segmentación por el cual, de paso, los mismos Nuer estarían regulando la presencia del investigador; por el otro, el contexto político específico de su investigación.

Durante su estadía, la fisión intertribal alcanza su más alta expresión y generalidad tras el sitio al campamento, y el secuestro de "los profetas" por parte de "fuerzas gubernamentales" (23-4). Esto es, la fusión en último grado, el segmento máximo, se ha reunido para hacer frente a otra nación. Los profetas, introducidos en Nuerlandia desde las naciones árabes, se describen brevemente en cinco de las 284 páginas del volumen (203-8). Su importancia como moderno dirigente capaz de reunir a los "segmentos y linajes" contra el extranjero (207), es relativizada tan sólo como "admirable" por implicar la "facilidad" con que se someten los Nuer a "personas que aseguran poseer determinados poderes sobrenaturales" (203).

Las notas históricas y de "política exterior" (13-4; 22-26; 142-6; 149) y el detalle del programa oficial de 'pacificación' regional no alcanzan para explicar ni lo sucedido, ni la relevancia del profeta. ¿Acaso Evans-Pritchard explica el contexto específico de su investigación (el sitio, la tensión) en el contexto general de la política colonial? Las condiciones internacionales y africanas que operan sobre estos nativos, empujándolos a su sitio actual, son recorridas sumariamente por este (a los ojos nativos) "agente del gobierno británico" cuyo interés estriba en conocer su organización política. Ello ocurre porque Evans-Pritchard ha elegido interpretar las venganzas de sangre y los enfrentamientos bélicos como expresión y asentamiento de la organización segmentaria sin estado Nuer. Esta perspectiva es, en términos del autor, más satisfactoria que explicar la vida indígena por las presiones

impuestas por el colonialismo sobre estas poblaciones. En todo caso, la perspectiva del actor, o lo que se cree de ella, se sigue aquí hasta sus últimas consecuencias, aunque dicha elección imponga una serie de limitaciones a la comprensión del sistema político Nuer, de su proceso de transformación, de algunos de sus personajes, y de su supuesto carácter. ¿Por qué, después de todo, sería tan asombroso que un pueblo pastoril cercado y vencido crea que la suya es la mejor tierra? O bien: ¿cuáles son los verdaderos alcances del tenaz igualitarismo de esta sociedad?¹⁴

El ethos igualitario pastoril y el principio segmentario, definen, conjuntamente, a la sociedad Nuer pero también, y en forma ineludible, al vínculo entre el investigador y los nativos. ¿Por qué 'ineludible'? Porque Evans-Pritchard, del 'linaje de los Pritchard' y de nación británica, concibe su relación con sus enemigos/nativos como si él estuviera ocupando el lugar que cabe a todo individuo en esta realidad fisiónada y fusionada de los Nuer. La contienda hace a los contendientes (siguiendo el principio de relatividad ya citado) y la táctica de uno define la que adoptará el otro. Individualismo, autodefensa, persistencia en el lugar, igualitarismo, movilidad territorial, son la medida de sus armas metodológicas a la vez que de las características etnográficas (enemigas) a revelar. Pues, a diferencia de *Los Argonautas* y de *Brujería, Oráculos y Magia entre los Azande* (1937) del mismo Evans-Pritchard, la metodología es presentada como la resultante de sucesivas negociaciones con sus adversarios. Los Nuer son quienes han delineado el perfil, la contundencia y los alcances de estas negociaciones, definiendo por ellas el lugar social y político del etnógrafo, la información accesible, y las técnicas de conocimiento del investigador.

Evans-Pritchard sabe que en el contexto de la aldea "Una vendetta (*feud*) tiene poca importancia, a no ser que existan relaciones sociales de algún tipo que se puedan romper y reanudar" (177). En su autopresentación al lector, el autor se deja entrever sucesivamente como una aldea 'individual', un campamento cercano, el representante de una tribu enemiga mayor (y por lo tanto pasible de guerra), y como miembro (siquiera temporario) de un *cieng*, como correspondería a un Nuer nativo o a un Dinka. Son estas oscilaciones, prueba del individualismo autodefensivo, y la elevada movilidad espacial del etnógrafo, las que le han permitido cumplir con su misión.

Como encarnación de un enemigo externo, los Nuer le dispensan el trato de un agente británico lo cual es evidente en las maniobras que Evans-Pritchard interpreta como tácticas para negar la información requerida. "Mi principal dificultad [...] era la imposibilidad de conversar por extenso con los Nuer" (23). "Bloqueaban las preguntas sobre sus costumbres con una técnica que puedo recomendar a los nativos que se sientan importunados por la curiosidad de los etnólogos" (25). Las preguntas son un arma tan amenazante como su permanencia en el lugar, porque confunden la proximidad territorial con una ocupación enemiga. ¿Cómo clasificar a Evans-Pritchard en términos nativos? Como un miembro del mismo linaje, de la misma aldea, del mismo grupo de edad? Dada la relatividad de las unidades Nuer según las circunstancias de la fisión/fusión, las zonas grises deben ser aclaradas. En caso contrario dan lugar a algunos malos entendidos, como en el siguiente (y famoso) diálogo:

Cuol- ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?

Yo- Sí.

Cuol- ¿Y Qué harás si te lo digo? (25).

o bien

"¿Te creíste lo que te dijimos ayer? Cuando les respondí que lo había creído, se echaron a reír estrepitosamente y llamaron a otros para que vinieran y compartieran la diversión" (201).

Ocultamiento de la localización de campamentos; expropiación de sus presas de caza; negación a transportar sus enseres. Vemos aquí el cambio de arma, de la entrevista profunda a la observación:

"lo que describo está basado casi enteramente en la observación directa y no está aumentado con copiosas notas tomadas a partir de informadores regulares, pues, verdaderamente, no dispuse de ninguno" (22).

"Desde la puerta de mi tienda" (27), la expresión de Evans-Pritchard que Renato Rosaldo (1986) toma para deplorar el silenciamiento de la brutalidad colonialista es, además, la técnica primordial para obtener información *a pesar de* los mismos Nuer, a la vez que constituye la explicitación de una articulación conflictiva explicable a la luz del cuerpo general de la obra. Pues, a pesar de esta situación y de no haber alcanzado el *rapport* necesario, el autor afirma haber alcanzado sus objetivos.

En este contexto, todo intento de presentar sistemáticamente los procedimientos de obtención y registro de datos *a la Malinowski*, sería vano e impracticable. La introducción de *Los Nuer* no puede ser otra cosa que una "confesión de fracasos", frustraciones y obstáculos que los pobladores han impuesto sobre este estudio, un recuento de combates ganados y perdidos, y la victoria relativa expuesta en forma de obra etnográfica. Ello no significa que Evans-Pritchard desprecie las premisas de su antecesor¹⁵. Sus alusiones a los inconvenientes y a los logros del trabajo en campo (enemigo), tanto como las excusas con que previene al lector acerca de la incompletion de su trabajo (el trofeo) aluden implícitamente a la cartilla malinowskiana. Sin gramática existente, el etnógrafo ha conseguido aprender la lengua. Ha permanecido en los campamentos y aldeas a pesar del persistente rechazo de sus pobladores (y de los riesgos de merodear por las líneas enemigas). Ha tomado genealogías, descripto tecnologías y observado prácticas, y ha intentado bucear en la mismísima "mentalidad indígena". Y, fundamentalmente, ha transformado su trabajo de campo en un proceso de conocimiento que, en este caso, podría expresarse en términos belicos: 'de la primera derrota a la entente' (¿o 'pax britannica'?). Para recorrer ese proceso, el etnógrafo ha penetrado su objeto de estudio transcurriendo él mismo por las mismas instancias que identifica empíricamente en la sociedad Nuer. Entre tanto, estos orgullosos, democráticos y segmentarios pastores se han negado sistemáticamente a oficiar de informantes o sujetos de estudio (como sí lo fueron los Azande). Generalmente se han comportado, segmentaria y relativamente hablando, como sus enemigos tribales:

"Vosotros [los británicos] nos habéis invadido; y sin embargo, decís que no podemos invadir a los dinka; vosotros nos vencisteis con vuestras armas de fuego y nosotros sólo teníamos lanzas. Si hubiéramos tenido armas de fuego, os habríamos expulsado" (24).

Si el etnógrafo pretendía haber seleccionado a 'su pueblo', en este caso los Nuer han adoptado (aunque a regañadientes) a 'su etnógrafo', a 'su europeo', a 'su enemigo', im-

niéndole sus armas y sus pautas de relación. Acosados por sucesivos gobiernos y penetraciones, acosan a sus vecinos Dinka. Hostigados por los interrogatorios de un blanco solitario, hostigan a su interrogador. Pero por el arte (y la etnografía) de la negociación, Evans-Pritchard ha aprendido, primero, que para residir entre los Nuer es necesario comportarse como ellos, incluso comprando ganado (27, 26), en un último intento por integrarse, siquiera temporariamente, a la aldea o al *cieng*; en una palabra, participando en una medida mayor que Malinowski entre los Trobriandeses, y que él mismo entre los Azande. En segundo lugar, ha aprendido que para entablar una relación amistosa con ellos hay que proceder en términos igualitarios.

"Los azande no me habrían permitido vivir como uno de ellos; los nuer no me habrían permitido que viviera de forma diferente. Entre los azande me vi obligado a vivir fuera de la comunidad; entre los nuer me vi obligado a ser un miembro de ella. Los azande me trataron como a un superior; los nuer, como a un igual" (27).

Henos aquí con el sentido profundo de la lección malinowskiana. La observación no es una opción a la participación, sino parte e instrumento de aquella, fundamento de la presencia *in situ*, y de una metodología atravesada por la coyuntura del campo y la especificidad de sus relaciones sociales. Su éxito no depende (o no depende fundamentalmente) de que el investigador establezca un máximo *rapport* con los sujetos de estudio, ni que adopte la actitud epistemológica de la invisibilidad, sino de reconocer en aquellas relaciones sociales, de las cuales el etnógrafo es parte ineludible, a su propio objeto de estudio¹⁶.

REFLEXIVIDAD, REALISMO Y TRABAJO DE CAMPO

Marcus y Cushman han definido como 'realismo etnográfico' a una forma de escritura que aspira a representar literariamente un mundo o forma de vida a través de una retórica vívida, concreta y globalizadora. La retórica realista se asienta, entre otros, en el detalle, la demostración redundante de una realidad como proveniente de la experiencia de campo y el conocimiento de primera mano del investigador. A ello se agregan, además, la generalización del individuo a un grupo social o a una sociedad y la unificación de los sujetos de estudio bajo un mismo rótulo, la representación del punto de vista nativo, la atención en la vida cotidiana, el uso de la jerga, la cita de términos nativos, y la presencia no intrusiva del etnógrafo en el texto (Marcus y Cushman 1982:1-6). Se podría decir que este listado no es sino otro recurso globalizador y clasificatorio que emplean Marcus, Cushman y varios otros, para establecer 'las esencias culturales' de la etnia de los 'etnógrafos realistas'. Pero lo que nos importa en este artículo es qué nos dice este listado de las dos etnografías que acabamos de analizar. Precisamente por las características del proceso de conocimiento, la Etnografía se distingue de otras ciencias sociales en que, según Pires do Ríó Caldeira (1988:134), el etnógrafo nunca desaparece totalmente del texto etnográfico. La misma persona planifica la investigación, va al campo, aprende la lengua, reside con ese pueblo, come lo que éste, negocia su ingreso y permanencia, padece sus afecciones, y las propias soledades; aprende, se despide y regresa a su mundo anterior donde analiza los datos, redacta, rememora, extraña, corrige y, finalmente, presenta la obra textual. El 'yo estuve allí', garantiza la palabra del investigador-autor, pero no es sólo un ardid persuasivo: su asiento es una experiencia real, tan real como cuando los Nuer le niegan comida a Evans-Pritchard, o cuando Malinowski cae víctima de la magia de las brujas y sufre, con sus

'informantes', el naufragio de una expedición Kula. La Etnografía tiene de realista lo que tiene de ciencia empírica, ocupada en conocer el mundo social y cultural. El realismo del trabajo de campo se expresa en el texto, despojado de ingenuidad empirista, si está mediado por la reflexividad.

Desde Harold Garfinkel hasta los antropólogos postmodernos, la reflexividad ha recibido diversas acepciones, algunas de las cuales podríamos revisar aquí para mostrar que no se contraponen al realismo y que tampoco se limita al texto. Los etno-metodólogos sostienen que el lenguaje no sólo es una descripción de lo real, sino un elemento mismo de lo descrito, de modo que un enunciado, al transmitir determinada información, crea el contexto dentro del cual esa información tiene sentido (Wolf 1982:132). Desde esta perspectiva constructivista, la reflexividad es un aspecto de todas las relaciones sociales, no sólo de algunas (Watson 1987). Así, en los trabajos de Malinowski y de Evans-Pritchard, el viaje y la guerra serían las dos ficciones que hacen el contexto por el cual el intercambio de valores, y el sistema segmentario se hacen comprensibles. Esas ficciones, sin embargo, son más que un recurso literario *per se*. Si, como sugiere Marilyn Strathern (1991), los antropólogos deben crear una ficción persuasiva para comunicar la existencia de un Otro profundamente distinto, esa ficción surge más allá del texto, pero ¿dónde?

Suele afirmarse que en la primera mitad de la historia de la Antropología, la distancia entre la formalización literaria y el trabajo de campo se recorría en el conocimiento casual y por tradiciones orales que circulaban en los pasillos de la academia. En todo caso, la Etnografía era un misterio que cada cual debía resolver con una buena dosis de imaginación y, por qué no, de coraje personal (también es necesario el coraje para sintetizar la infinidad informativa en la finitud textual). Pero esta 'ecuación personal' no debía (ni tenía por qué) afectar la objetividad del conocimiento alcanzado, porque según las premisas del naturalismo de fines del siglo XIX y principios del XX, los criterios metodológicos etnográficos debían plasmarse claramente en guías y en introducciones o prólogos. Las guías de encuesta, cuya primera versión fueron los *Notes and Queries* del Royal Anthropological Institute de Gran Bretaña (1874 y variantes posteriores hasta 1951) constaban de una serie de preguntas y temas que debían indagar los interesados en reconstruir culturas distantes y desconocidas (Urry 1984). Llegaron luego las introducciones y prefacios, dentro de la obra etnográfica bajo la modalidad expositiva inaugurada por Malinowski en *Los Argonautas ...* donde se referían la extensión de la estadía, la localización del grupo en estudio, el lugar y condiciones de residencia del investigador y, quizás, alguna anécdota¹⁷. Por esta vía, los antropólogos declaraban formalmente los procedimientos utilizados, aspirando a constituir una verdadera 'ciencia natural de la cultura y la sociedad'. Si se concebía a la obra etnográfica como el retrato vívido de la cultura de un pueblo, y si el trabajo de campo era sólo un medio o instrumento para obtener la información necesaria para confeccionar ese retrato, el análisis de la articulación entre metodología y producto era más que prescindible.

El análisis de los vínculos entre trabajo de campo, descripción, enfoque y texto siguió estando limitado a esos capítulos y, luego, a los manuales (Goldstein 1964; Epstein 1967; Peltó y Peltó 1970; Naroll y Cohen 1973) y al género auto-biográfico nacido masivamente en los '60 (Briggs 1970; Freilich 1970; Golde 1970; Mead 1970, 1981; R.Wax 1971). Que el diario de campo de Malinowski (1967) se publicara en este momento, no fue ciertamente por azar. Después de todo el *alma mater* de la etnografía debía también sancionar la aparición de la persona del antropólogo, sin por eso descartar el debate. Las reacciones polémicas que suscitó la publicación del diario deben entenderse como el reconocimiento académico de la complejidad subyacente a la metodología etnográfica y como un profundo

cuestionamiento a la neutralidad valorativa del investigador (Firth 1967; M. Wax 1972).

El llamado postmoderno a la reflexividad supuso que el etnógrafo debía someter a crítica su propia posición en el texto y en su 'narración' (*account*) del pueblo en estudio, y que lo que estamos capacitados para ver en los demás depende en buena medida de lo que está en nosotros mismos. Para James Clifford, entre otros revisionistas, la reflexividad es no sólo un instrumento de conocimiento, sino también de compensación de las asimetrías entre Occidente y el Otro, entre el investigador y sus investigados. Pero esta reflexividad ocurre, para este autor, al nivel de la práctica textual, pues discute problemas de representación escrita (eventualmente también visual). Si, como Clifford propone, el conocimiento debe plantearse 'dialógicamente', vale decir, en permanente negociación y pluralidad de voces, la 'cultura' habría dejado de ser un hecho dado y exterior, para reconocerse como la resultante de un proceso intersubjetivo convergente, divergente y paralelo. El que tanto sujetos como investigadores puedan ahora ser coautores (por ejemplo, Bahr *et.al.* 1974) tiene importantes consecuencias, porque al perder "el status de sujeto cognoscente privilegiado, el antropólogo es igualado al nativo y tiene que hablar sobre lo que los iguala: sus experiencias cotidianas" (Pires do Rio Caldeira 1988:142; mi traducción; ver también Pires 1989). En la mayoría de las investigaciones antropológicas, esas experiencias suceden en el campo. El etnógrafo sólo es dueño de sus propias vivencias e interpretaciones que ya no aspiran, supuestamente como antes, a representar totalizadora y congruentemente al Otro.

Ello explicaría por qué algunos revisionistas transcriben *in extenso* sus recuerdos y vivencias, sus diálogos y anécdotas. Pero, a diferencia de los '60, el énfasis se ha desplazado desde el campo empírico al análisis y ensayo textual (no necesariamente al teórico antropológico) y, paralelamente, a la utilización de la crítica literaria como vehículo privilegiado para analizar cuestiones que se vincularían más con el campo de la retórica que con el trabajo empírico¹⁸. La experiencia en terreno entra en el debate sobre la representación del trabajo de campo como un ardid persuasivo acerca de la autenticidad de la descripción etnográfica, y acerca de la autoridad del investigador sobre dicha descripción. Entre tanto, la discusión acerca de cómo el trabajo empírico incide, modela y condiciona la obra etnográfica ha sido nuevamente relegada y subordinada, esta vez a la presencia narrativa del autor. Las experiencias de campo continúan siendo textualmente segregadas a un volumen o sección de la obra etnográfica principal (por ejemplo, Rabinow 1975, 1977), en términos de confrontación dialógica entre el Yo (*Self*) y el Otro (*Other*) (Dwyer 1982)¹⁹, en clave hermenéutica (Rabinow 1977) donde se comprende al Yo por un *detour* por la comprensión del Otro²⁰, o en la heteroglosia propia de la plurivocalidad de los mundos sociales (Clifford 1991; Taussig 1987).

A pesar de requerir una supuesta autoridad compartida y al promover la *monografía dialógica*, afirmando la pluralidad de verdades (Tyler 1986), la crítica revisionista a la silenciada relación entre saber y poder termina encerrada en la autorreferencialidad de la representación. El investigador sigue siendo el narrador, sólo que ahora es, además, el objeto principal de su propia discusión (otro uso un tanto narcisista del término 'reflexividad'). La obra etnográfica es ahora una ficción, no una construcción históricamente determinada, pues "ningún objeto de tipo alguno precede y constriñe a la etnografía. Esta crea sus propios objetos en su desarrollo y el lector provee el resto" (Tyler 1986:138; mi traducción). El rechazo del empirismo ha devenido en crítica textual, y el rechazo de las pretensiones de la ciencia empírica, en una simplificación de la Etnografía como género literario, es decir como producto, subordinando a esta acepción las tres nociones restantes -la disciplina, el enfoque y la metodología-. De este modo, se despoja a la obra etnográfica

de su proceso específico (empírico y académico) de producción. La reacción textualista corta de cuajo toda conexión reflexivo-teorizada con el trabajo empírico porque, en el fondo, descreo de él. Pero realizar trabajo empírico o abogar por una ciencia empírica no es predicar el empirismo. Los hechos no hablan por sí mismos; es el investigador quien indaga y reconstruye su sentido. Pero afirmar que los datos se construyen, que el campo se define en el seno de la investigación, y que no está dado de antemano, implica acaso que los hechos (no los datos) son meras invenciones? (Polier y Roseberry 1987:12-13; Scholte 1987:41).

Afirmar que los etnógrafos 'realistas' han defendido su autoridad académica a través de la legitimidad que confiere haber realizado trabajo de campo (Marcus y Cushman 1982: 173) es quizás factible, pero no agrega más que el argumento de que los 'revisionistas' fundan su autoridad en los usos y abusos de la crítica literaria. Tampoco nos permite evaluar el valor y sentido de los datos a la luz de los objetivos del texto, ni nos permite analizar las eventuales vinculaciones entre el trabajo de campo (o lo que los 'realistas' dejan translucir de él) y su producto final. Cómo abogar por la reflexividad del trabajo de campo y el producto escrito, si sólo lo escrito es su referente?

Es cierto que las obras de Malinowski y de Evans-Pritchard difieren en muchos aspectos de intentos más recientes donde el Otro y el Self (Sí Mismo) se contrastan y dialogan a lo largo del texto²¹. Sin embargo, el análisis de dos de sus etnografías muestra que sus creaciones resultan de los contextos generales (políticos regionales y mundiales) y específicos (de campo) de su producción, que ellos conocieron y que incluyeron en su argumentación. Siguiendo a Strathern, Malinowski y Evans-Pritchard se ajustan a una reflexividad conceptual, esto es, a su capacidad de producir etnografías en torno a los conceptos que la gente tiene de sí misma (1987:18). Según esta perspectiva, la reflexividad no se limita a un relato autobiográfico de campo o de vida del investigador. Las ficciones de *Los Argonautas* y *Los Nuer* denotan un proceso reflexivo no sólo porque incluyen categorías nativas, sino porque hacen de ellas el *leit motif* de ficciones que los abarcan a ellos como investigadores occidentales, y a sus respectivas coyunturas políticas mundiales. La Primera Guerra Mundial habla por el Kula, y el Kula por la Gran Guerra.

Las etnografías clásicas, como las demás formas científicas y artísticas, nunca han sido verdaderamente impermeables a sus respectivos contextos, a pesar de que sus autores adoptaran el tono de la objetividad científica. Su autoridad de investigadores de campo estaba dirigida no tanto a 'persuadir' a discípulos e incautos, sino fundamentalmente a un auditorio compuesto, entre otros, por funcionarios coloniales desembozadamente racistas y frecuentemente etno y genocidas. Replicar sus miradas de extranjeros, pero traduciéndolas en perspectivas más sabias, ecuánimes y profundas, condujo a Malinowski a combinar la descripción de una práctica donde se desplazan personas y bienes, con la presentación de un investigador que se desplaza a su unidad de estudio, y la metáfora retórica del viaje llevando como en un *tour* al lector. La estrategia de Evans-Pritchard, al presentar su trofeo etnográfico puesto casi en pie de guerra, produjo un texto donde se refiere una sociedad que, según él, se organiza y reproduce por la guerra, y que lo ha tratado, a pesar suyo y de las máximas malinowskianas, como a un enemigo. Los Nuer acababan de ser bombardeados por gigantescos pajarracos de metal. ¿Cómo comprender la situación sin apelar a construcciones, para Evans-Pritchard previas, como la segmentación?

Decir qué es primero en la organización argumental, si las constricciones del texto, las hipótesis teóricas, las modas epistemológicas, las fuentes de financiación, o el contexto

económico y político global, sería cuando menos aventurado. Pero dada la magnitud de los trabajos de campo de Malinowski y Evans-Pritchard, y la intensidad de sus respectivas experiencias, podría decirse que el trabajo de campo (como relación, y no como 'campo' a secas) ostenta una presencia mucho mayor en la organización textual del material empírico que la que se ha sugerido hasta ahora, no sólo en el capítulo de la metodología, no sólo como sustrato lejano, no sólo transcrito literalmente en anécdotas y máximas. La etnografía realista no necesariamente oculta su contexto de producción, ni deja de ser profundamente reflexiva, porque la descripción conlleva teoría, trabajo de campo, perspectivas nativas y, por supuesto, artificio literario.

La costumbre de etiquetar nos ha alcanzado a los antropólogos, como al resto de la sociedad. Los rótulos de 'etnografía realista', 'empirista', o 'estructural-funcionalista', no nos han permitido penetrar en toda la complejidad de estos textos multifacéticos, formularles nuevas preguntas, y extraer de ellos nuevas lecciones. Ha corrido demasiada agua en Melanesia, y pólvora en el Sudán, como para homologar la producción antropológica de principios y de fines de siglo. El mundo ha cambiado vertiginosamente y, sin embargo, podemos entender a nuestros colegas-ancestros, como Malinowski se dedicó a comprender a los Trobriandeses. Los clásicos y no tan clásicos que fundaron la unidad trabajo empírico/obra etnográfica ostentan, ante nuestros escépticos ojos, falencias y desacuerdos de orden teórico, político, y hasta metodológico. Sin embargo, podemos aprender de nuestros adversarios, como Evans-Pritchard aprendió de los Nuer. Hoy como ayer, seguimos intentando restaurar la complejidad de las articulaciones fundantes de nuestra labor etnográfica, cuya tarea guía es, en palabras de James Clifford, "hacer comprensibles otras formas de vida" (1986:103).

Buenos Aires, agosto de 1993.

Agradezco la atenta lectura y los lúcidos comentarios de Sergio Visacovsky sobre versiones anteriores de este artículo.

NOTAS

- ¹ La presencia sociológica de la etnografía surge en Gran Bretaña con S. y B. Webb, a fines del siglo pasado, y en EE.UU. con W.E.B. Dubois y los estudios de la Escuela de Chicago antes de la Gran Depresión. Para una revisión histórica, ver Forni *et.al.* 1992.
- ² Me referiré aquí a quienes vienen proponiendo formas alternativas de presentación textual -Kevin Dwyer, Paul Rabinow, Vincent Crapanzano- y a algunos etnógrafos que se han autoadscripto a la antropología postmoderna, fundamentalmente, a Stephen Tyler, y en cierta medida, a George Marcus, James Clifford, Michael Fischer y Renato Rosaldo, por su coincidente propuesta en una revisión de la historia de la etnografía.
- ³ En la Argentina, el género etnográfico y, en buena medida, la metodología etnográfica, se habrían interrumpido desde mediados de los '70 sin volver a constituirse en la forma dominante de producción de conocimiento antropológico-social, ni en el tipo de material sobre el cual los antropólogos sociales basamos nuestras reflexiones y formación profesional (con 'antropólogos sociales' me refiero a los herederos de la tradición antropológico-social de los '60 y principios de los '70, y también a quienes se autoadscriben a un campo disciplinario distinto, y frecuentemente

opuesto, al de la 'etnología'). Aunque las razones para ello -que debieran ser objeto de investigaciones exhaustivas- no hayan sido expuestas de manera sistemática, podría argumentarse siquiera informalmente que los antropólogos sociales argentinos solemos considerar a la etnografía como una monografía descriptiva, no explicativa, a menudo asociada al empirismo, al funcionalismo, y al colonialismo (como sugiere, por ejemplo, el "MAC", Modelo Antropológico Clásico [Lischetti comp. 1985; Menéndez 1975]). Aunque esta visión resulta más propia del mundo de los '70, que del de fines de siglo, el marginamiento de la etnografía de los medios académicos argentinos presenta algunas similitudes, quizás no intencionales, con la prédica revisionista. Ambas acusan a los 'clásicos' de encubrir realidades de dominación, y de pretender una neutralidad y equidistancia narrativa, con la ilusión legitimadora del 'yo estuve allí'.

- ⁴ Interesantes alternativas a la perspectiva textualista se exponen en *Recapturing Anthropology* (Fox et al. 1991). Allí, los autores discuten acerca de la incidencia del contexto mundial-colonial (Trouillot), el medio académico actual (Rabinow) y de una generación anterior (Limón) en la configuración de la producción antropológica hoy.
- ⁵ En *Unnatural Emotions* (1988) Katherine Lutz realiza una verdadera etnografía reflexiva en esta línea, dando cuenta de cómo el permanente contraste entre el sentido de las emociones en Nueva Guinea y en los EE.UU. (su país de origen) se torna en la fuente principal de conocimiento. Algo similar lleva a cabo Paul Friedrich en *The Princes of Naranja* (1986) donde examina el proceso por el cual llega a conocer la estructura de poder caudillesca de un pueblo mexicano a través de las instancias de su trabajo de campo.
- ⁶ Los matices con que G.Marcus y D.Cushman incluyen a ambas en el bloque de las etnografías realistas, no las hace menos clásicas (1982).
- ⁷ Para un análisis de la trayectoria antropológica de Malinowski, a través de sus etnografías, ver el excelente estudio de Eunice Durham (1978). Para datos históricos de la incidencia de Malinowski en el medio académico antropológico, ver Stocking 1983b, 1984, y Kuper 1973, y para el contexto político e histórico colonial en que el etnógrafo desarrolló su labor, ver Stocking 1991b. Diversos aspectos de la incidencia de Malinowski en la antropología pueden consultarse en el conocido volumen-homenaje compilado por Raymond Firth: *Hombre y Cultura*, en especial el artículo de P.Kaberry acerca de sus aportes al trabajo de campo etnográfico.
- ⁸ Que el modelo fue recibido como uno de apertura es probable en *De cadenas y de hombres* de Robert Linhart (1979:9):

"-Muéstrale, Mouloud.

El hombre de guardapolvo blanco [...] me deja allí y desaparece, atareado, hacia su jaula de vidrio.

Miro al obrero que trabaja, miro el taller, miro la cadena. Nadie me dice nada".

y es evidente en *A Máquina e a Revolta* de Alba Zaluar (1985:9):

"Imagine-se estacionando seu carro particular na rua de um bairro de pobres cujo nome permanecia nas manchetas dos jornais como um dos focos da violência urbana, um antro de marginais e de bandidos. Você nao conhece ninguém que lhe possa indicar os caminhos e prestar-lhe as informacoes de que necessita para mover-se sem riscos desnecessários".

- ⁹ A diferencia de la historia hipotética de los evolucionistas y difusionistas, que daban por sentada la pertenencia a un horizonte o ciclo cultural, o a un estadio de la evolución según la posesión de ciertos bienes culturales.
- ¹⁰ La organización textual de *Los Argonautas* está lejos de replicar la partición en aspectos culturales que proponen Marcus y Cushman (1982) acerca del género realista: geografía, economía, política, sociedad, religión, en capítulos separados.

- ¹¹ La Primera Guerra Mundial se preanunciaba como otra guerra breve y contundente, como las ocurridas hasta entonces. La más cercana, la Franco-Prusiana, 1870-1, había cobrado 150,000 franceses y 45,000 prusianos. Para octubre-noviembre del 14 la paridad de fuerzas entre austro-húngaros-búlgaros-turcos-alemanes, y británicos-franceses (a los que se aliarían luego griegos, italianos, rumanos y estadounidenses) comenzaba a presagiar la prolongación. Recién en enero de 1919 se firmó la paz.
- ¹² Bellamy había logrado, tras sucesivos intentos, que los nativos plantaran 120.000 cocoteros imponiendo duras penas a quienes se resistieran a hacerlo. En Kiriwina había ya una cárcel, un hospital, doce residentes blancos y una flamante industria perlífera en la laguna (Stocking 1991b).
- ¹³ De que todo esto preocupaba a Malinowski hay diversos indicios. Tras redactar sus primeras etnografías, este autor se dirigió a Sudáfrica e inició una prédica antirracista (no anti-colonialista) en los mismos ámbitos donde sus alumnos realizaban sus investigaciones. Tiempo después dirigió el trabajo de doctorado de Nyomo Kenyatta (dirigente del movimiento de liberación Mau Mau y primer presidente de la República de Kenya), y prologó su publicación. Después del '30, su confianza en la ciencia se desvanece, y el pesimismo prevalece sobre la razón y el progreso. Duda del mundo que la ciencia ha contribuido a crear, y visualiza a la mecanización como una amenaza a los valores espirituales y artísticos (1930). A mediados del '30 (momento en que se publica *Jardines de Coral* y su apéndice "Confesiones de ignorancia y de fracaso"), el autor se refiere a la ultra-eficiente cultura moderna como a un Frankenstein incontrolable. Es necesario, sostiene, suspender o frenar ese tipo de progreso, en vez de jactarse de los beneficios de una civilización inhumana. "Debemos pensar cómo evitar la difusión de nuestras enfermedades culturales a pueblos aún no afectados por ellas" (Malinowski 1934, en Stocking 1991b:61).
- ¹⁴ Este punto ha sido por demás cuestionado en las numerosas re-visitas de que han sido objeto los Nuer (Beidelman, Gough, Howell) (Stocking 1984:75) y en el detallado análisis de *Los Nuer* que presenta David Jacobson en *Reading Ethnography* (1991:27-47).
- ¹⁵ Ver también Evans-Pritchard 1957.
- ¹⁶ Jacobson sostiene, atinadamente creo, que la mayor parte del material etnográfico proviene no de la observación participante, sino de la enunciación de normas y valores, y de eventos que él mismo no ha atestiguado (1991:35). En el análisis emprendido aquí, sin embargo, he aspirado a poner de manifiesto la concepción que presenta el autor de su objeto de estudio y su representación acerca del proceso de conocimiento, en sus propios términos.
- ¹⁷ No todas las etnografías están prologadas de este modo. P.e., *Custom and Conflict in Africa* de M.Gluckman (1956); *Political Leadership among Swat Pathans* de F.Barth (1959); *Sistemas políticos de la Alta Birmania* de E.Leach (1964/1976); *Primitive Polynesian Economy* de R.Firth (1965), carecen de toda mención a las circunstancias del trabajo empírico.
- ¹⁸ Ello es claro en los títulos de las obras fundantes de esta corriente: desde el seminal "Sobre la escritura de la etnografía" ("On the Writing of Ethnography") de V.Crapanzano (1977) hasta el *Escribiendo la cultura (Writing Culture)* (Clifford y Marcus 1986); "Sobre la autoridad etnográfica", de J. Clifford (1991); o *Comprendiendo los textos etnográficos (Understanding Ethnographic Texts)* de P. Atkinson (1992), entre muchos otros.
- ¹⁹ Dwyer (1982) señala que la interacción debe ser transcripta literalmente en la etnografía, para no distorsionar al 'Otro' a través de las composiciones realizadas por el Yo. Por eso recurre a la presentación textual de sus diálogos con el Fakir marroquí, mientras evita incluir fragmentos que su informante considera inconvenientes.
- ²⁰ Rabinow (1977) configura su realidad de campo en un mundo autocontenido y totalizador, encarnado en diversos personajes que, a lo largo del libro, reproducen el trayecto de la menor a la

mayor proximidad del investigador a la cultura local. Ese trayecto tiene por finalidad duplicar el hipotético camino que el investigador recorre desde la periferia al corazón de la cultura.

- ²¹ Graham Watson (1987) dice que el riesgo de estos trabajos donde la auto-conciencia del investigador es tan evidente, reside en 'poner tanto de todo' que el lector pierde el sentido del texto. Si uno lee para enterarse de lo que sucede en el mundo, y se encuentra con los vaivenes 'reflexivos' del autor, y con que 'lo que sucede en el mundo' está mediado por 'lo que le sucede al autor', es muy probable que el lector no considere a esto antropología, y ni siquiera avance en su lectura (35-6).

BIBLIOGRAFIA

- Atkinson, Paul
1992. *Understanding Ethnographic Texts*. Newbury Park, California, Sage Publications.
- Bahr, D.M.; Gregorio, J; López, D.I. y Alvarez, A.
1974. *Piman Shamanism and Staying Sickness*. Tucson, University of Arizona Press.
- Barth, Fredrik
[1959] 1965. *Political Leadership among Swat Pathans*. London, The Athlone Press.
- Briggs, Jean L.
1970. *Never in Anger*. Cambridge, Harvard University Press.
- Burgess, Robert G.
1984. *In the Field. An Introduction to Field Research*. London, Allen & Unwin.
- Butters, Steve
1976. The Logic of Enquiry of Participant Observation: A critical review. En *Resistance through Rituals - Youth subcultures in post war Britain*. Hall and Jefferson (eds.) pp. 253-273. London, Harper Collins Academic.
- Castles, Stephen; Bill Cope; Mary Kalantzis, and Michael Morrissey
1988. The Bicentenary and the failure of Australian nationalism. *Race & Class* XXIX (3): 53-68.
- Clifford, James
1991. Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Carlos Reynoso (comp.). México, Editorial Gedisa, pp.141-170.
1986. Partial Truths. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Clifford and Marcus (eds.) pp. 1-26. Berkeley, University of California Press.
- Clifford, James and George E. Marcus (eds.)
1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* University of California Press.
- Crapanzano, Vincent
1977. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2(4):69-72.
- Durham, Eunice
1978. *A Reconstituicao da Realidade*. Sao Paulo, Editora Atica.
- Dwyer, Kevin
1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in question*. Waveland Press.
- Ellen, R.F. (ed.)
1984. *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*. London, Academic Press.

- Epstein, A.L. (ed.)
1967. *The Craft of Social Anthropology*. London, Tavistock Publications.
- Evans-Pritchard, E.E.
[1937] 1976. *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*. Barcelona, Editorial Anagrama.
[1940] 1977. *Los Nuer*. Barcelona, Ediciones Anagrama.
1957. *Antropología Social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Firth, Raymond
1965. *Primitive Polynesian Economy*. New York, W.W.Norton & Company Inc.
1967. Prólogo. En *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Bronislaw Malinowski. New York, Harcourt, Brace & World Inc.
1974. El análisis etnográfico y el lenguaje en la obra de Malinowski. En *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Firth (comp.) pp. 111-140. Madrid, Siglo XXI editores.
- Firth, Raymond (comp.)
1974. *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Madrid, Siglo XXI editores.
- Forni, Floreal; Ma. Antonia Gallart, Irene Vasilachis de Gialdino
1992. *Métodos cualitativos II. La Práctica de la investigación*. Buenos Aires, CEAL.
- Fox, Richard G. (ed.)
1991. *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.
- Freilich, Morris (ed.)
1970. *Marginal Natives. Anthropologists at Work*. New York, Harper & Row Publishers.
- Friedrich, Paul
1986. *The Princes of Naranja*. Austin, University of Texas Press.
- Gluckman, Max.
[1956] 1982. *Custom and Conflict in Africa* Oxford, Basil Blackwell.
- Golde, Peggy (ed.)
1970. *Women in the Field*. Chicago, Aldine Publishers.
- Goldstein, Kenneth S.
1964. *A Guide for Field Workers in Folklore*. Hartboro, Folklore Associates Inc.
- Guber, Rosana
1991. *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires, Editorial Legasa.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.)
1976. *Resistance through Rituals - Youth subcultures in post war Britain*. London, Harper Collins Academic.
- Hammersley, Martyn
1983. Reflexividad y Naturalismo en la Etnografía. En *Dialogando RINCUIRE*, 44-54. Traducción de *The Ethnography of Schooling: Methodological Issues* Chester, The Bemrose Press.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson
1983. *Ethnography Principles in Practice* London, Tavistock Publications.
- Jacobson, David
1991. *Reading Ethnography*. Buffalo, SUNY Press.
- Kaberry, Phyllis
1974. La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura

- etnográfica. En Firth *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Firth (comp.) pp. 85-110. Madrid, Siglo XXI editores.
- Kapferer, Bruce
1988. *Legends of People, Myths of State*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- Kuper, Adam
1973. *Antropología y Antropólogos. La Escuela británica 1922-1972*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Leach, E. R.
[1964] 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona, Editorial Anagrama
- Linhart, Robert
1979. *De cadenas y de hombres*. México, Siglo XXI Editores.
- Lischetti, Mirta (comp.)
1985. *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Lutz, Catherine A.
1988. *Unnatural Emotions*. Chicago, University of Chicago Press.
- Llobera, Josep (comp.)
1975. *La Antropología como Ciencia*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Malinowski, Bronislaw
[1922] 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York, E.P.Dutton & Co., Inc.
1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini. 2 Vols.
1939. *Coral Gardens and their Magic*. London, George Allen and Unwin.
1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York, Harcourt, Brace & World Inc.
1975. Confesiones de ignorancia y de fracaso. En *La Antropología como Ciencia*. Llobera (comp.)
Barcelona, Ediciones Anagrama, pp. 129-140.
- Marcus, George E. and Dick Cushman
1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.
- Marcus, George E. and Michael M.J. Fischer
1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*.
University of Chicago Press.
- Mead, Margaret
1970. The Art and Technology of Field Work. En *Women in the Field*. Golde (ed.) 246-259.
Chicago, Aldine Publishers.
1981. *Cartas de una antropóloga*. Buenos Aires, Emecé editores.
- Menéndez, Eduardo L.
1975. El modelo antropológico clásico. Estructura y Función. Buenos Aires. Ed. mimeo.
- Mosse, George L.
1990. *Fallen Soldiers- Reshaping the Memory of the World Wars* Oxford, Oxford University Press.
- Naroll, Raoul and Ronald Cohen (eds.)
1973. *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York, Columbia University Press.
- Pelto, Pertti J. and Gretel H. Pelto
1970. *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. Cambridge University Press.
- Pires do Rio Caldeira, Teresa
1988. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP* 21:133-157. Instituto Brasileiro de Análise e Planejamento.

1989. Antropología e Poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. *Bib* 27, 3-50. Río de Janeiro.
- Polier, Nicole and William Roseberry
1987. *Tristes Tropes*. New School for Social Research (ed.mimeo).
- Rabinow, Paul
1975. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago, University of Chicago Press.
1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press.
- Reynoso, Carlos (comp.)
1991. *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. México, Gedisa.
- Rosaldo, Renato
1986. From the Door of his Tent. En *Writing Culture*. Clifford and Marcus (eds.) Berkeley, University of California Press.
- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland
1984. *Notes and Queries on Anthropology*. Sixth Edition, London, Routledge and Kegan Paul.
- Sangren, P. Steven
1988. Rhetoric and the Authority of Ethnography. *Current Anthropology* 29(3):405-35.
- Scholte, Bob
1987. The literary turn in Contemporary Anthropology. *Critique of Anthropology* 7(1):33-47.
- Schutz, Alfred
1974. *Ensayos de Teoría Social* Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Stocking, George W., Jr. (ed.)
1983a. *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, The University of Wisconsin Press.
1983b. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology From Tylor to Malinowski. En *Observers Observed-Essays on Ethnographic Fieldwork*. Stocking (ed.) pp. 70-120. Madison, The University of Wisconsin Press.
1984. *Functionalism Historicized*. Madison, The University of Wisconsin Press.
1991a. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. Jr.
1991b. "Maclay, Kubary, Malinowski" en Stocking (ed.) *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. pp. 9-74. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Strathern, Marilyn
1987. "The limits of Auto-Anthropology" in Jackson, A (ed.) *Anthropology at Home*. pp. 16-37. London, Tavistock Publications.
1991. "Fuera de Contexto" En *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Reynoso (comp.). Barcelona, Editorial Gedisa.
- Taussig, Michael
1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Tyler, Stephen A.
1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. En *Writing Culture*. Clifford and Marcus (eds.) pp. 122-140. Berkeley, University of California Press.

- Tyler, Stephen A.
1987. Still Rayting. *Critique of Anthropology* 7(1):49-51.
- Urry, James
1984. A History of Field Methods. En *Ethnographic Research*. Ellen (ed.). London, Academic Press, pp.35-62
- Vasilachis de Gialdino, Irene
1992. *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico epistemológicos*. Buenos Aires, CEAL.
- Vincent, Joan
1991. Engaging historicism. En *Recapturing Anthropology*. Fox (ed.) pp. 45-58. Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.
- Watson, Graham
1987. Make me reflexive, but not yet. *Journal of Anthropological Research*. 43 (1):29-41
- Wax, Murray L.
1972. Tenting with Malinowski. *American Sociological Review* 37 (1):1-13.
- Wax, Rosalie H.
1971. *Doing Fieldwork. Warnings and Advice*. The University of Chicago Press.
- Wolf, Mauro.
1982. *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Zaluar, Alba
1985. *A Máquina e a Revolta As Organizacoes Populares e o significado da pobreza*. Sao Paulo, Editora Brasiliense.