

LAS MÁSCARAS DE MALINOWSKI



A 100 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE
Los argonautas del Pacífico occidental

Witold Jacorzynski • Leif Korsbaek • Eduardo Ponce Alonso

(compiladores)



Las máscaras de Malinowski

A 100 años de la publicación
de *Los argonautas del Pacífico occidental*

Catalogación en la publicación UNAM.

Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Jacorzynski, Witold, editor. | Korsbaek, Leif, editor. | Ponce Alonso, Eduardo, editor.

Las máscaras de Malinowski: a 100 años de la publicación de Los argonautas del Pacífico occidental / Witold Jacorzynski, Leif Korsbaek, Eduardo Ponce Alonso (compiladores).

Primera edición. | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur | Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social | El Colegio de Michoacán, 2025.

LIBRUNAM 2237719 | ISBN (UNAM) 978-607-587-321-3 |
ISBN (CIESAS) 978-607-486-752-7
ISBN (COLMICH) 978-607-544-274-7

Temas: Malinowski, Bronisław, 1884-1942. | Antropólogos -- Polonia -- Biografía. | Islas Trobriand (Papúa Nueva Guinea). | Malinowski, Bronisław, 1884-1942. Argonauts of the Western Pacific.

LCC GN21.M25.M37 2025 | DDC 301.092—dc23

Primera edición 2025

D.R. © 2025, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel. 967 678 2997
cimsur.unam.mx

D.R. © 2025, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Tlalpan Centro
alcaldía Tlalpan, Ciudad de México
C. P. 14000
Tel. 55 5747 5082 ext. 1334
ciesas.edu.mx

D. R. © 2025 El Colegio de Michoacán
Martínez de Navarrete núm. 505
Col. Las Fuentes
C. P. 59699, Zamora Michoacán, México
Tel. 52 + 351 5157100 ext. 1710
www.colmich.edu.mx

ISBN UNAM 978-607-587-321-3
ISBN CIESAS 978-607-486-752-7
ISBN COLMICH 978-607-544-274-7

Esta obra fue dictaminada positivamente por pares ciegos externos, a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México / *Made in Mexico*

Witold Jacorzynski
Leif Korsbaek
Eduardo Ponce Alonso
(compiladores)

Las máscaras de Malinowski

A 100 años de la publicación
de *Los argonautas del Pacífico occidental*



Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
El Colegio de Michoacán, A. C.
MÉXICO, 2025

A Leif Korsbaek, nuestro inolvidable amigo,
antropólogo del mundo, para quien
la antropología era su vida misma. En su ausencia,
siempre estará presente.

Índice general

Introducción

Witold Jacorzynski • Leif Korsbaek • Eduardo Ponce Alonso 11

Capítulo 1. La cultura como una experiencia personal: Bronisław Malinowski y la cultura montañesa

Grażyna Kubica 51

Sinopsis del libro *ABC de la cultura. Compendio de la antropología y sociología comparativa*, 54; Los montañeses en los «Diarios», 59; La cultura montañesa y el campesinado de Europa Oriental en *Sexo y represión en la sociedad primitiva* y otros textos, 61; Consideraciones, 67

Capítulo 2. Malinowski: un héroe que quería ser *sir* en Antropología

Marcin Jacek Kozłowski • Justyna Pietrasik 71

Introducción, 71; El viaje de un héroe, 75; «Diario de Canarias»: la llamada de la aventura, 79; «Cuadernos de Leipzig»: la negativa al llamado, 83; «Apuntes ingleses»: el cruce del primer umbral, 86; «Diarios de Zakopane»: la ayuda sobrenatural, 89; «Diario preexpedicionario»: el vientre de la ballena, 93; Al viaje del héroe de nuevo: conclusiones, 96

Capítulo 3. Bronisław Kasper Malinowski y Stanisław Ignacy Witkiewicz: la amistad turbulenta de dos soñadores distintos

Marcin Jacek Kozłowski • Rafał B. Reichert 99

A modo de introducción, 99; Zakopane: un escenario del refugio de la bohemia polaca, 102; Bungo contra el duque Nevermore, 109; El fatal viaje ultramarino, 117; La soledad en los trópicos, la soledad en Polonia, 120; La teoría de la cultura en la picota, 124; A manera de conclusión, 131

Capítulo 4. Bronisław Malinowski: un sobrevuelo

Adam Kuper 135

I, 135; II, 137; III, 140; IV, 143; V, 146; VI, 150; VII, 155; VIII, 158; IX, 161; X, 163

Capítulo 5. Malinowski y la ilusión totémica

Leif Korsbaek 165

Introducción, 165; Era del totemismo, 167; Del totemismo al trabajo de campo, 172; La «ilusión totémica», 178; Malinowski y el totemismo, 182; Conclusiones, 186

Capítulo 6. Desde Tarzán hasta el funcionalismo científico de Bronisław Malinowski

Witold Jacorzynski • Jonatan Kurzweyly 187

Un antes y un después, 190; El hombre carencial de Malinowski, 196; Malinowski en África, 203; Reflexiones finales, 210

Capítulo 7. Aportes etnográficos de Malinowski para el estudio de los mercados en México

Selene Cruz Pastrana • Eduardo Ponce Alonso 215

Introducción, 215; Malinowski en México, 216; El contexto teórico-metodológico, 223; El mercado como sistema total: del método malinowskiano a un fenómeno de mercado contemporáneo, 232; El sistema de mercado en San Antonio Limón (Totalco), 235; Análisis a la luz de las propuestas de Malinowski y De la Fuente, 247; Consideraciones finales, 250

Capítulo 8. Aportaciones de Bronisław Malinowski a la antropología jurídica

Magdalena Kryszyska-Kaluzna 253

Introducción, 253; Bronisław Malinowski y la teoría del derecho, 254; Una mirada malinowskiana al estado del arte, 257; *Do ut des* y la ley como sanción o «costumbre efectiva», 261; Cuatro encarnaciones de la ley, 265; Pensamientos inacabados, 269; Resumen, 272

Capítulo 9. El imperativo fabulador. Metafísica, mito y perspectiva en Nietzsche y Malinowski

Edgar Morales Flores 275

Introducción, 275; Los estudios sobre Nietzsche, 278; El ensayo de Malinowski sobre «El nacimiento de la tragedia», 280; Mito y metafísica, 282; Ciencia y crítica, 285; Verdad y perspectiva, 288; Conclusiones, 290

Capítulo 10. Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski	
<i>James Clifford</i>	293
Prefacio (2019),	293
Capítulo 11. Freud y Malinowski: más allá del complejo de Edipo	
<i>Betsy Aricel Rivera Arguello</i>	321
Introducción, 321; Freud y el complejo de Edipo, 322; Complejo nuclear familiar y complejo de Edipo: acuerdos y discrepancias, 334; Lacan: más allá del complejo de Edipo, 339; Conclusiones, 344	
Capítulo 12. Cuando no vemos a las brujas voladoras. Reflexiones sobre el uso de la observación participante como método de investigación en contextos de antagonismo social	
<i>Jonatan Rodas</i>	347
Introducción, 347; De nuestras curiosidades a sus interrogantes, 348; El surgimiento del héroe y sus proezas, 352; La <i>observación participante</i> , una proeza más, 356; De la <i>playa desierta</i> a la <i>defensa del territorio</i> , 359; Reflexión final, 363	
Capítulo 13. ¿Observación participante? Diálogos y reflexiones sobre el registro etnográfico en el Kumbala Bar	
<i>Blanca Mónica Marín Valadez</i>	365
Introducción, 365; Primeros acercamientos a la propuesta de Malinowski, 366; Una nueva experiencia: la intervención personal, 373; Desde la observación participante hasta la etnografía del discurso, 380; Consideraciones finales, 385	
Anexo de imágenes	389
Bibliografía	413
Sobre los autores y las autoras	447

Introducción

Witold Jacorzynski

Leif Korsbaek

Eduardo Ponce Alonso

Este libro trata sobre la vida y la obra de Bronisław¹ Kasper Malinowski, el antropólogo que, por fortuna o por desgracia, cambió el rumbo de la antropología social. Por algo es llamado, con razón o no, el padre de la antropología moderna, pues con él iniciaron en todo el mundo los cursos de teoría social en los seminarios de antropología social. Malinowski impuso un nuevo paradigma en esta disciplina o, en palabras de Geertz, fue un autor y no un mero escritor: él *creó* los «teatros del lenguaje», donde los otros figurarían tan solo como actores (Geertz 1989:31).

Cuatro son los temas que justifican el importante papel que ha desempeñado Malinowski y el motivo para seguirlo ponderando: la vida entrelazada con la obra, la teoría funcionalista y sus aplicaciones, su figura a contraluz de otros pensadores y el método etnográfico basado en la observación participante.

El primer tema es el eterno maridaje entre la vida y la obra malinowskiana. Si sentimos, de acuerdo con el *dictum* popperiano, que las teorías deben juzgarse a partir de sus razones y no de los motivos de sus creadores —lo que Popper considera una regla en un debate académico—, Malinowski es una excepción. Es más, no solo nos inclinamos a pensar que su obra no puede comprenderse ni valorarse debidamente sin tomar en cuenta su biografía, sino que además sentimos que su biografía tampoco se entiende sin considerar su obra.

¹ Al ser una obra en homenaje a este antropólogo polaco, los coordinadores consideramos pertinente mantener en todo el documento la grafía original de su nombre: Bronisław Malinowski.

¿Por qué la observación de Popper es correcta en muchos casos, pero no en el de Malinowski? Una respuesta a esta pregunta la ofrece Henrik von Wright:

Las famosas palabras de Fichte: *‘Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist’* (el tipo de filosofía que elije una persona depende de la clase de persona que es) no pueden aplicarse de manera interesante a un filósofo promedio, a un académico mediocre; más bien pienso que son profundamente acertadas en el caso de un gran filósofo. Su filosofía refleja su personalidad, y viceversa (Von Wright 1993:90, traducción propia).

Si sustituimos la palabra filosofía por antropología, Malinowski debe ser considerado como un gran antropólogo, y no como uno mediocre. En este autor, la obra antropológica, tanto en su dimensión etnográfica como teórica, refleja fuertemente su personalidad y viceversa.

Los tres primeros trabajos² incluidos en este libro cumplen con el papel de introducirnos en la vida de Bronisław Kasper Malinowski. El ensayo de apertura, «La cultura como una experiencia personal: Bronisław Malinowski y la cultura montañesa», se debe a la pluma de Grażyna Kubica, la biógrafa y estudiosa polaca que ha dedicado décadas a rescatar, traducir y editar la obra de este personaje. Dicha autora se empeñó en analizar la vida del antropólogo desde la perspectiva de sus romances, amistades, pasatiempos, intereses filosóficos, idiosincrasia política y artística; en una palabra: desde todos los colores con los cuales puede retratarse la vida de un autor. El estudio ofrece al lector hispanohablante un tema hasta ahora más que enigmático: el primer periplo del viajero a Zakopane, un pueblo situado en los montes Tatras (en polaco *Tatry*) ubicados en la frontera entre Polonia y Eslovaquia. Los Tatras son una alta cordillera perteneciente a la formación de los montes Cárpatos, la segunda más extensa en Europa después de la escandinava; se ubica en ocho países: Austria, República Checa, Eslovaquia, Polonia, Ucrania, Rumanía, Bulgaria, Serbia y el norte de Hungría. Entre los valores de los Tatras destaca su paisaje alpino, con lagos heredados de la época glacial, picos afilados —el más alto, el Gerlachov, mide 2 655 metros— y rocas colgantes cubiertas la mayor parte del año por una

² En los primeros tres artículos se conservan las grafías de los nombres de personas y de lugares en polaco.

gruesa capa de nieve. En la época de Malinowski, esta región pertenecía al Imperio austrohúngaro y no a Polonia, país que entre 1795 y 1918 fue borrado del mapa de Europa.

La historia que cuenta Kubica se remonta a las visitas de infancia y de juventud que Bronio, como llamaban de cariño a Malinowski, hizo a varios pueblos montañoses como Ponice, Olcza, Bystre o Zakopane. La autora muestra en forma convincente, a partir de documentos desconocidos en castellano, que Malinowski no solo estaba encantado por el aspecto alpino de dichos pueblos, sino también por la riqueza cultural de los habitantes de aquella región en la que tuvo ocasión de convivir con górales, una población polaca que hasta nuestros días preserva su cultura y su lengua.

En este ensayo biográfico se sostiene que una de las pasiones de Malinowski, desde joven, era la etnografía, en una etapa de su vida en que se relacionaba con los lugareños y además los observaba. De su infancia en una villa serrana de los Cárpatos, aislada del mundo y habitada por campesinos, Bronisław recordaba historias que le habían contado sus coetáneos sobre una iglesia de piedra, sobre una torre; mitos sobre calles empedradas, carretas, casas de piedra, señores, tiendas, venta de carnes, en fin, un mundo más allá de ese en el que moraba y que conocía bien.

Con respecto a la etapa madura y profesional de Malinowski, Kubica cita, entre otros fragmentos del diario del antropólogo, una referencia a aquella edad temprana transcurrida en un valle de arcadia aislado del mundo. Eran recuerdos nebulosos que Bronisław pudo ordenar gracias al apoyo de su madre y a las visitas recurrentes a ese lugar. La experiencia temprana en Ponice (cerca de Rabka, en los montes llamados Gorce, parte de la cordillera Beskidy) y Zakopane (en Tatrás) dejaría una huella de luz y sombra en su existencia futura y marcaría el rasgo más decisivo de su personalidad madura (y también la marca de Caín de cualquier etnógrafo de vocación): «la dualidad, una multiplicidad de mundos culturales». Pero, como acertadamente comenta su biógrafa, Malinowski, por más que lo llamara «un valle de arcadia», estaba lejos de idealizar el mundo de los campesinos. La arcadia de Ponice y Zakopane estaba marcada por un aire de vulgaridad, tosquedad y primitivismo. Es allí donde Malinowski sucumbe a un estilo subversivo e irónico, destacándose como un observador perspicaz y naturalista al estilo de Zola, con escenas de cierto campesino que llegaba borracho a su casa y golpeaba a sus hijos por puro antojo o que los sacaba de la cama para expulsarlos de la choza a merced del frío de la noche.

La biografía vincula los recuerdos de los viajes a los montes Tatras con las referencias a los campesinos de Europa Oriental que Malinowski menciona en los textos que publicó posteriormente, a saber, en el ensayo *Culture* o en el libro *Sex and Repression*. La escritora polaca recurre a documentos que permanecieron inéditos hasta inicios del siglo XXI, cuando ella y Michel Young, biógrafo de Malinowski, los dieron a conocer: una sinopsis del libro que nunca se escribió, un currículum y los diarios tempranos de Zakopane. Describe hechos que responden a diferentes dudas sobre la vida privada del antropólogo: las relaciones con su padre, el interés por la vida sexual y el patriarcado, y problemas de personalidad incitados por la experiencia de vida en múltiples culturas. De esta manera, empleando los métodos biográfico y archivista, se proyecta la imagen de Malinowski bajo una nueva perspectiva, como un hombre que no llegó a la antropología británica procedente de la luna, sino del sur de Polonia, que no saltó a la escena de la academia como un homúnculo en corbata, sino que primero pasó por su bosque de 100 acres en su arcadia cárpata, aislado del mundo. Kubica hace especial referencia a un texto que Young comentara con ella, en el que se menciona que el mismo Malinowski revelaba las circunstancias que contribuyeron a su devenir como antropólogo.

Al lector que accede al rico material presentado por estos biógrafos le resultará inquietante el significado de esa expresión: según «el mismo Malinowski». ¿Cómo entender estas palabras a la luz del método biográfico? Por más que se crea haber descubierto una relación importante entre los hechos en la vida del personaje, fue realmente el personaje quien hizo que el biógrafo la hallara. Mientras el biógrafo piensa que juega con su personaje, es el personaje el que juega con el biógrafo. Al lector no se le puede escapar el hecho de que la infancia de Bronio en la arcadia cárpata predispuso la construcción de las memorias del Malinowski maduro. Pero si su infancia es la proyección del Malinowski maduro, ¿cuál es el secreto de esta proyección?

A esta irreverente pregunta intentan contestar Kozłowski y Pietrasik, los autores del siguiente ensayo titulado de manera igualmente irreverente: «Malinowski: un héroe que quería ser *sir* en antropología». A primera vista, la nueva manzana no cae lejos del árbol. Como sugiere el título, deben existir pruebas biográficas de que Malinowski realmente aspiraba a eso que se afirma en el texto, y en ese afán no solo construyó su infancia, sino todo su pasado, según la regla: quien controla el pasado controla el futuro. De esta manera Malinowski parecería un doble mitómano: no solo fabricó el

mito acerca de su pasado, sino que además lo proyectó hacia el futuro para alcanzar la inmortalidad como un sir en la antropología británica. Si esta interpretación fuera cierta, caeríamos en un juego tanto conocido como presuntuoso: Malinowski Dr. Jekyll de *Los argonautas del Pacífico occidental* se convierte en Malinowski Mr. Hyde del *Diario de Melanesia*.

Afortunadamente, ese no es el rumbo que toman los autores. La relación entre el mito y el personaje real resulta mucho más sutil. A Kozłowski y a Pietrasik no les interesa tanto saber qué es lo que realmente pensaba Malinowski, sino cómo se puede interpretar y lo que *no* pensaba a la luz del modelo interpretativo del viaje del héroe propuesto por Joseph Campbell. No se apegan entonces al método biográfico, sino más bien al hermenéutico. O, mejor dicho, establecen analogías entre la vida de Malinowski y el viaje del héroe. El concepto de analogía, con tanto empeño popularizado en México por Mauricio Beauchot, se vuelve una clave que permite descifrar el secreto del éxito de Malinowski: algunos datos registrados en sus diarios tempranos se relacionan de tal manera con el resto de su historia como la primera fase del viaje mítico del héroe; se trata de ciertas semejanzas entre algunos pasajes de la biografía de Malinowski y la aventura del héroe en el sentido de Campbell que permiten a los autores prescindir del análisis en términos psicológicos.

El viaje del héroe en Campbell pasa por tres grandes etapas: la separación, la iniciación y el retorno. Los autores limitan su examen a la primera, la de la separación, que contiene las siguientes subfases: la llamada de la aventura, la negativa al llamado, la ayuda sobrenatural, el cruce del primer umbral y el vientre de la ballena. Trazan entonces las analogías con base en los diarios tempranos de Malinowski, escritos entre 1908 y 1914, editados y publicados por Kubica en 2002: «Diario de Canarias», «Cuadernos de Leipzig», «Apuntes ingleses», «Diarios de Zakopane» y «Cuaderno pre-expedicionario». Los textos traducidos al inglés y publicados en 1967 bajo el título *A Diary in the Strict Sense of the Term*, y que fueron traducidos al español en 1989 como *Diario de Melanesia*, también se incluyeron en el libro de Kubica, en una versión más amplia, pero no figuran en el análisis de Kozłowski y Pietrasik por dos razones: primero, porque corresponden a la fase del viaje del héroe que Campbell llamaba «iniciación» y, segundo, porque otros autores ya los analizaron y comentaron ampliamente.

El estudio analógico empieza de la siguiente manera: la llamada de la aventura ocurre con la lectura de *La rama dorada* de James G. Frazer. Malinowski termina

la etapa de estudios en Polonia. Obtiene el título de doctor. Se va de vacaciones con su madre para descansar, repensar los logros pasados y planificar el futuro. Su resistencia al llamado corresponde a preocupaciones por enfermedades, obligaciones familiares y múltiples romances de Bronisław. Los dos primeros viajes a las islas británicas, además de la despedida de Zakopane, caben dentro de tales renglones campbellianos como el cruce del umbral, la ayuda sobrenatural y el vientre de la ballena. Finalmente, como argumentan los autores, esta historia-mito fue introducida en una versión del currículo de Malinowski, para anclarse posteriormente en la historia de la disciplina como una etapa dominante de la biografía del antropólogo. Que los autores no sigan el orden campbelliano al pie de la letra no debe preocuparnos (la ayuda sobrenatural aparece después y no antes del cruce del primer umbral), pues no es esto lo importante: lo que sí cobra relevancia es apuntar las ventajas y desventajas del análisis analógico.

La ventaja más atractiva radica en que cada fase de la «separación» del antropólogo de su vida anterior está profusamente documentada: las cartas y los diarios tempranos de Malinowski llenan el texto con una rica salsa biográfica, a tal grado que quien lo lee puede apenarse ante las confesiones del autor en los diarios, indiscretamente publicados por quienes escribieron su biografía.

La vida pasional de Malinowski, las relaciones con su madre y con otras mujeres, su turbulenta amistad con Staś, alias Witkacy, las estrategias de la vida, los sueños y los planes que confiesa en sus diarios y cartas forman un rico cuadro al estilo expresionista.

La desventaja estriba en que el esquema de Campbell implica una doble violación a este cuadro: en primer lugar, le hace cambiar de estilo: le quita su aire expresionista y lo vuelve más construccionista; en segundo lugar, fuerza el cuadro de la vida para encajarlo en un marco, por lo que se recortan partes del cuadro que no caben en el marco. Nos viene a la memoria el poema *Escribiendo el currículum*, de Wiesława Szymborska:

¿Qué hay que hacer? / Presentar una instancia / y adjuntar el currículum. // Sea cual fuere el tiempo de una vida / el currículum debe ser breve. // Se ruega ser conciso y seleccionar los datos, / convertir paisajes en direcciones / y recuerdos confusos en fechas concretas (Szymborska 2014:22).

Los autores hacen con la vida y obra de Malinowski precisamente eso que advierte la poeta: son concisos, seleccionan los datos, convierten recuerdos e impresiones de los diarios en fechas concretas. Lo único que actúa a favor de tal proyecto de historia de vida es que los autores están conscientes de las limitaciones de su método: desde su perspectiva, la historia de Malinowski joven y tardío supera su dimensión mítica. Más allá de convertirlo en un superhéroe, esa dimensión le devuelve al héroe «su cara irremediablemente humana». Desafortunadamente, no les alcanza el tiempo para echar una mirada a esa cara «irremediablemente humana» del héroe.

A esta tarea se dan los siguientes dos autores, Kozłowski y Reichert, en el texto titulado «Bronisław Kasper Malinowski y Stanisław Ignacy Witkiewicz: la amistad turbulenta de dos soñadores distintos». Entre los supuestos metodológicos está la declaración del filósofo español José Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo». Malinowski es el *yo* rodeado de múltiples *stantia* que los autores mencionan, y por ello analizan Zakopane, el pueblo mencionado en los dos ensayos anteriores, llamado en este contexto el «Atenas» de la bohemia polaca. Describen los tipos de educación que recibió, sus múltiples romances, en especial sus amistades, y entre estas la peculiar, profunda y dolorosa amistad que unía a Malinowski con Witkiewicz, alias Witkacy o Staś. Desde otro supuesto, puede explicarse por qué la relación con Staś contribuye a la mejor comprensión no solo de la vida de Malinowski, sino también de su obra. Los autores la caracterizan como un eterno diálogo de perspectivas diferentes, aunque no complementarias, sino basada en la dialéctica de visiones opuestas.

Estos supuestos permiten a Kozłowski y Reichert reflexionar sobre tres diferentes etapas de la amistad: la anterior a 1914, la escandalosa separación durante el viaje a Australia en 1914 y, finalmente, la lenta agonía de su amistad después de esa fecha. En la primera etapa prevalece un recurrente contrapunto: la actitud vital y emocional de Staś frente al juego de máscaras de Bronio; el mundo artístico del primero construido a golpe de experiencias personales, contra la apuesta por la inmaculada objetividad de la ciencia; la creencia witkaciana en la decadencia brutal de la humanidad, frente al cosmopolitismo optimista del profesor británico. Mientras Witkacy alardeaba de su particular punto de vista posicionándose frente al otro, Malinowski quería observarlo sin ser observado. Estas diferencias reflejadas en un juego de espejos se fundan, no obstante, en bisagras comunes: el aprecio por la vida, la pasión filosófica por encontrar

respuestas a las preguntas metafísicas y el talento analítico que a ambos les permitía distinguir entre el mundo de las ilusiones y lo ruin oculto detrás de estas.

Los autores colocan en el centro de la historia de esta amistad el viaje de ambos a los trópicos en 1914, en el que Witkacy, con la conciencia ofuscada por el suicidio de su amante, acompañó a Malinowski a un congreso en Australia y luego a un recorrido por las antípodas. Las riñas por sus diferentes posiciones en cuanto a las obligaciones frente a la patria y la participación en la Primera Guerra Mundial, así como sus distintos planes profesionales y sueños de futuro, profundizaron las grietas que desde hacía años yacían bajo la convivencia de ambos personajes. Mientras Witkacy partía hacia Europa para combatir en la guerra, Malinowski se quedaba en Melanesia para empezar su investigación etnográfica basada en el trabajo de campo. Cada uno se sentía defraudado por el otro.

La tercera etapa de esta amistad se limita a las soledades que los dos vivieron: la de uno en Polonia, y la del otro en los trópicos. Kozłowski y Reichert, en una atractiva clave dialógica, documentan los estados de ánimo de ambos. Decía Witkacy todavía en Australia: «Este viaje es absurdo. Bronio es cada vez más extraño para mí. Inspeccionar las plantitas australianas cuando [en Europa] suceden cosas tan terribles no tiene ningún sentido». Y en otra carta de 1916 agregaba: «Estoy escribiendo a tu viejo espíritu. Malinowski ya no existe para mí por completo y debo admitir que no lo he echado de menos. Estando contigo extrañaba a Bronio». Por su parte, Malinowski comentaba, rumiando la separación a su manera: «Sus quejas no tienen justificación, y la forma como lo expresa cierra cualquier posibilidad de reconciliación. *Finis amicitiae*, ¡Zakopane sin Staś! Nietzsche rompiendo con Wagner».

Aunque no sepamos con certeza quién en esta confesión de Bronio era Nietzsche y quién Wagner, intuimos que el rompimiento nunca fue definitivo, pues la amistad que se teje durante toda la vida no muere como una mariposa, de la noche a la mañana. A pesar de ello, lo cierto es que una parte de la relación dejó de existir para siempre. En su descripción de la última etapa, Kozłowski y Reichert no se limitan a registrar las ofensas epistolares, sino que sacan a relucir también las discrepancias en los puntos de vista de ambos. En el rico material que revisan, destacan los extensos fragmentos de la novela tardía de Witkacy en los que el artista, de manera genial, echa por tierra la teoría funcionalista de Malinowski basada en el concepto instrumental de la cultura como aparato para satisfacer las necesidades básicas: «El carácter pseudocientífico de

esta teoría, la pretensión de no describir nada más que los estados existentes a ciencia cierta (hambre, deseo sexual, miedo, etc.) falsea fundamentalmente toda la situación al no permitir penetrar hasta el núcleo de las cosas» (Witkiewicz 1993:138). Malinowski no le va a la zaga al proferir palabras enjuiciadoras sobre la obra artística de Witkacy y al calificar uno de sus dramas teatrales como «una irremediable chabacanería al estilo de las poesías de Ezra Pound, vorticismismo o futurismo» (Wayne 2012:286-287).

El esfuerzo de los autores valió la pena. Gracias a su texto, el lector puede entender mejor las circunstancias de la vida y obra de Malinowski. Las dos mónadas —Witkacy y Malinowski— (para usar la jerigonza metafísica de Witkacy que recuerdan los autores) dejaron de reflejar el mundo de manera semejante para empezar su viaje en dos direcciones culturalmente opuestas: la polaca nacionalista-local y la británica universal-cosmopolita. Las circunstancias orteganas forman un universo contumaz y poroso: ¿dónde termina una mónada y dónde empieza la otra?, ¿dónde se sitúa el yo y dónde su circunstancia?, ¿es necesario salvar todas las circunstancias para salvar al yo o basta con algunas? La dificultad para contestar estas preguntas es la prueba viva de que el concepto de circunstancia no es suficiente para hacer más inteligible la obra de Malinowski.

El segundo tema de gran envergadura son los aportes teóricos del antropólogo polaco. El funcionalismo ha sido una escuela de pensamiento en sociología y antropología social que ha dado al mundo pensadores de la talla de Durkheim, Parsons o Evans-Pritchard. Malinowski no fue ni el primero ni el último funcionalista en el universo de las ciencias sociales. En palabras de Merton fue, sin embargo, un funcionalista que compartía con aquellos ciertos presupuestos teóricos generales, como el postulado de la unidad funcional de la sociedad, el de la funcionalidad universal y el de la indispensabilidad (Merton 1968:80-91). Según el primero, la cultura es un todo funcional; en el segundo, cada elemento de la cultura, llamada por Malinowski «institución», es también funcional y, de acuerdo con el tercero, cada elemento es indispensable, en el sentido en que su eliminación causa la perturbación en el todo más grande: la cultura, como remover un naípe del castillo causa la destrucción del todo. En este esquema se ubican dos corrientes funcionalistas opuestas: el funcionalismo biologista machiano de Malinowski, según el cual se definía la función como la satisfacción de las necesidades biológicas, y el funcionalismo durkheimiano de Reginald Radcliffe-Brown, que la ataba a la promoción de la estructura social.

El primer texto de esta serie es el primer capítulo de la cuarta edición del libro que conocemos en español bajo el título de *Antropología y antropólogos. La escuela británica (1922-1972)*, de Adam Kuper (1974), cuya versión original apareció en Londres en 1973. El libro se ha vuelto un clásico y se han hecho ya cuatro ediciones (la última de 2015, de la cual aprovechamos su primer capítulo, adjuntando algunas citas necesarias con el permiso del autor), texto que merece unas palabras antes de adentrarnos en él.

Aunque el libro causó escándalo en el gremio de la antropología cuando fue publicado, en la actualidad es considerado un clásico y estamos acostumbrados a que los clásicos sean escritos por especialistas. Nos imaginamos a su autor como un señor maduro, serio y con barba. Grande es la sorpresa al ver que Adam Kuper cuando publicó su primer libro era un joven estudiante de 32 años. Él le contó a Leif Korsbaek que Isaac Schapera lo había invitado a escribir un texto acerca de la antropología social británica para lo cual se puso a leer y escribir, y terminó el libro en relativamente poco tiempo.

Pero lo más asombroso, difícil de imaginar, es que cuando escribió su libro acerca de los antropólogos británicos, Adam Kuper estaba en la misma situación que Malinowski: un joven extranjero que tuvo que «aprender» sobre su nueva sociedad. Es cierto que, a diferencia de Malinowski, no tuvo que estudiar la lengua, pero, al fin y al cabo, Sudáfrica no es Inglaterra. Cuando Kuper conoció a Malinowski este era el director de la orquesta de la antropología británica, tal como Kuper lo es en la actualidad. Tal vez no es tan original como Malinowski, pero nos ha dejado con la idea de que el dominio mundial de la antropología británica duró solo 50 años, de 1922 a 1972, aproximadamente.

Pero vayamos al texto mismo. El primero de los 10 apartados es una relación detallada de la transición de una antropología evolucionista especulativa a una antropología «moderna», es decir, una antropología científica que se basa en el trabajo de campo intensivo.

El segundo segmento habla del proceso de transición del evolucionismo decimonónico a la nueva antropología científica: «al principio del siglo xx, la nueva disciplina se había asegurado un nicho en Oxford y Cambridge y en la London School of Economics. Las discusiones eclécticas de los victorianos empezaron a tomar una forma más coherente». Existían dos líneas de investigación en competencia: la antropología social, que estudiaba el desarrollo de las instituciones sociales y de los sistemas

de creencias en todo el mundo, y la etnología, que clasificaba las poblaciones y los rasgos culturales a través de reconstrucciones históricas; esta distinción se había formalizado desde 1909. Una nueva orientación difusionista que nació tanto en Estados Unidos como en Inglaterra logró imponerse en la Universidad de Londres, encabezada por W. H. R. Rivers. Este era el contexto hasta que aparecieron Bronisław Malinowski y Radcliffe-Brown en la década de 1920.

A continuación, Kuper cuenta el proceso de institucionalización y profesionalización de la antropología, en particular el desarrollo de una nueva norma del trabajo de campo. Rivers introdujo el sondeo y el trabajo de campo regional y, paradójicamente, A. M. Hocart, que llevaba ocho años en el campo, insistió en la posibilidad de hacer trabajo exprés, tal como se hacía antes de Malinowski: la norma era permanecer unos 15 días en la práctica. Con base en el ejercicio de Malinowski en las islas Trobriand, se requería mínimo un año en el campo para cubrir todo un ciclo agrícola. Rivers había insistido en la necesidad de contar con especialistas para que el trabajo produjera información etnográfica. En este sentido, tal vez la contribución más importante de Malinowski fue haber sistematizado la formación de trabajadores de campo.

Kuper sigue describiendo la semblanza de Bronio, que ya conocemos de los ensayos anteriores: los estudios en Cracovia, después en Leipzig, donde cayó bajo la influencia de Wilhelm Wundt, y la recepción en la London School of Economics por el sociólogo finlandés Edward Westermarck y por Charles Seligman, siendo este último quien le consiguió la beca para ir a Melanesia; finalmente, el antropólogo R. R. Marett, de Oxford, lo invitó a acompañarlo como secretario. Allí empezó la aventura tropical de Malinowski. Durante su travesía a Australia comenzó la Primera Guerra Mundial. Aunque Malinowski era técnicamente ciudadano de un país enemigo, gracias a la generosidad del gobierno de Australia (y a algunos contactos de la que sería su esposa) evitó ser detenido. Es más, en vez de deportarlo, el gobierno australiano financió su proyecto en Nueva Guinea y en las islas vecinas, las Trobriand.

Como recuerda Kuper, a la edad de 30 años Malinowski inició su primer trabajo de campo en la isla de Mailu, en el sur de la Nueva Guinea. Fue un experimento bastante tradicional, pues no conocía bien la lengua y utilizaba el *Notes and Queries on Anthropology* del Royal Anthropological Institute. Kuper sigue con una relación minuciosa del desarrollo de su nuevo método de investigación, que implicaba que el investigador tenía que vivir entre los nativos, sin contacto con otras personas blancas,

además de que debía dominar la lengua nativa y participar en la vida cotidiana, incluso en los chismes y conflictos. Es la génesis del método de observación participante.

En Mailu cobró conciencia Malinowski de las limitaciones del manual *Notes and Queries*: si bien facilitaba la comparación con otras sociedades —el futuro método de Radcliffe-Brown—, impedía llegar a conocer a fondo las instituciones de la sociedad en cuestión y entender sus interrelaciones. Había que poner en movimiento la magia del etnógrafo y captar lo que Malinowski llamaba, en alemán, *stimmung*, es decir, la atmósfera o el ambiente. Kuper relata a continuación la carrera meteórica de Malinowski. Tras rechazar la cátedra de etnología en Cracovia, aceptó en 1924 el nombramiento como adjunto en la London School of Economics, y tres años más tarde fue designado primer profesor de antropología social en la Universidad de Londres, donde su protector, Charles Seligman, ocupaba una cátedra de etnología. Malinowski permaneció en la London School of Economics hasta 1938, cuando solicitó un año sabático en la Universidad de Yale, una de las más distinguidas universidades de Estados Unidos. El grupo de alumnos que reunió en la London School tenía fama de ser la congregación más variada del mundo en color, en lengua, en todo. En la Universidad de Londres trabajaba estrechamente con Charles Seligman. Al principio todos los estudiantes querían trabajar en África con Seligman, que hacía etnografía en Sudán, pero luego Malinowski exigía que todos participaran en su seminario. Era un brillante conferencista, pero su arrogancia le acarreó muchas enemistades. Durante su estancia en Yale, donde falleció en 1942 a la edad de 58 años, quedó una vez más varado, esta vez por la Segunda Guerra Mundial, pero alcanzó a hacer su última investigación sobre mercados campesinos en Oaxaca, México.

Kuper prosigue con una afirmación: «Malinowski nunca produjo una visión general de la sociedad trobriandesa», pues cada una de sus monografías trataba de un tema particular. Se habla acerca de cómo en *Los argonautas del Pacífico occidental*, su primera monografía, explica la obsesión por el intercambio *kula* de los trobriandeses, y cómo presenta el *kula* como un descubrimiento suyo, lo que no es del todo cierto, pues los sistemas de intercambio ya habían sido descritos por Franz Boas, Richard Thurnwald y Karl Bücher. De modo que, siendo innegable que en *Los argonautas del Pacífico occidental* se exponen de un modo totalmente nuevo los datos etnográficos, habría que explicar en qué consiste la innovación y en qué radica el valor de esta obra de Malinowski.

Junto con las demás monografías, que versan sobre el derecho, la familia, la magia y la jardinería, realmente es posible armar una descripción de las islas. Pero a lo largo del texto circula un tema general: el conflicto entre las costumbres y las ambiciones individuales (y colectivas) de los isleños. La conclusión de Adam Kuper es que «si las reglas obligan a las personas a hacer cosas contra su voluntad, serán esquivadas».

En los dos últimos apartados Kuper hace una reflexión crítica sobre el antropólogo polaco. Antes que nada, señala que evitó cualquier alusión al colonialismo, pues no menciona que los diferentes territorios del imperio —las islas Trobriand y Papúa— estaban gobernados por procónsules de una mentalidad autocrática que impusieron sus propios reglamentos. Tanto los misioneros como los gobernadores —reales y formales— sabotearon el poder de los jefes locales, lo que evidentemente socavó su autoridad y cambió por completo el equilibrio de poder. Todo eso lo omite en sus descripciones del funcionamiento de la cultura como sistema.

El último apartado puede considerarse como una especie de conclusión. Malinowski describía las instituciones de una sociedad y comprobaba que constituían un sistema coherente, pero antes que nada subrayaba que los salvajes no eran tan diferentes de «nosotros» como habían pensado los evolucionistas. Llegó hasta a sugerir que un salvaje podría ir a Londres y hacer estudios etnográficos de los londinenses. A diferencia de otro tiempo en que los antropólogos solían subrayar las diferencias entre los salvajes y «nosotros», Malinowski partió más bien de la idea de que todos somos en algún grado similares.

En esta semblanza hace falta mencionar que Malinowski estaba rodeado de muchos otros antropólogos británicos, entre ellos tres relativamente jóvenes —Haddon, Rivers y Seligman— y algunos incluso menores como Radcliffe-Brown (que no contribuyó gran cosa a la etnografía, pero sí a la teoría antropológica), A. M. Hocart, Gerald Camden Wheeler, Diamond Jenness y Gunnar Landtman, y finalmente John Willoughby Layard. Estos colegas, si bien no le restan a Malinowski nada de su genialidad y originalidad, sí lo hacen menos solitario.

En el siguiente artículo de esta línea, «Malinowski y la ilusión totémica», se estudia el aporte del joven Malinowski al desciframiento del enigma del totemismo. Su autor, el antropólogo danés Leif Korsbaek, con su amplio conocimiento de los contextos de producción del saber antropológico en México y América Latina, presenta a Malinowski antes de que emprendiera su viaje a las Trobriand y las reflexiones que

desarrollaba y que estaban de «moda» en ese momento. El objetivo de este ensayo es explorar las ideas que expresó Malinowski sobre uno de los grandes temas de la antropología: el totemismo, a partir de dos textos juveniles incluidos en la antología de Thornton y Skalnik, a saber: «Totemism and Exogamy» y «The Relationship of Primitive Beliefs to Social Organization». El primero fue originalmente publicado en tres partes en la revista polaca *Lud* (Pueblo) entre 1911-1913. En este trabajo, Malinowski, armado de la antropología filosófica nietzscheana, el positivismo machiano y la psicología wundtiana, pone en tela de juicio las ideas expresadas en *Totemism and Exogamy* de Frazer. En el segundo, que también apareció en polaco, en 1913, en Cracovia, Malinowski continuó con el mismo tema.

El ensayo de Korsbaek consta de seis partes en las que desarrolla el argumento al respecto de lo que denomina «la ilusión totémica». Va presentando sus nociones en cada uno de los apartados con una narración en primera persona que permite seguir y reconstruir el contexto en el cual surgen las ideas del totemismo. El texto permite ver detalles que quizás en otro momento podrían pasar inadvertidos, como «los elementos mercantilistas» en los títulos del antropólogo polaco, a los que Korsbaek atribuye parte de su éxito.

El autor marca el inicio de la discusión del totemismo con McLennan y todos los antropólogos que, desde el «escritorio» o en su recolección de datos en campo, contribuyeron a dar forma a la disciplina. Pero, así como inició, el autor se encarga de develar las circunstancias y la reflexión antropológica que llevaron a poner fin a la etapa de «la ilusión totémica». Korsbaek parte de un argumento interesante: en lugar de preguntar por el contenido de las creencias totémicas (pues esta fue la tarea de Frazer y de Malinowski), pregunta por las creencias etnográficas acerca de las creencias totémicas. Lo que descubre es que en sus inicios el totemismo era tratado como sinónimo de «pueblos primitivos». Se refiere a la especulación evolucionista de gabinete como antecedente de la observación etnográfica desarrollada por Malinowski en su libro *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*.

Korsbaek explica que la era del totemismo se construyó sobre una reflexión abstracta y teórica a partir de datos recuperados en campo por diferentes sujetos, pero en pocos casos el mismo sujeto reconciliaba las dos características de teoría y trabajo de campo. ¿En qué consiste la aportación más grande de Malinowski a los estudios sobre el totemismo? Korsbaek no contesta claramente esta pregunta, pero pueden intuirse

algunas respuestas a partir de su ensayo. En primer lugar, aparece el argumento de la idiosincrasia. Aprendemos cómo se hace antropología si sabemos cómo *no se debe* hacer. El ejemplo de cómo no se debe hacer lo muestra Korsbaek a partir de la figura de Lévi-Strauss. Al respecto afirma que aunque no es posible publicar un texto dedicado al totemismo sin tomar en cuenta las opiniones de Lévi-Strauss, habiendo sido el primero que identificó el fenómeno llamado «ilusión totémica», algo hay que hacer para revertir esta fama. A pesar de su notoriedad, a los ojos de Korsbaek, Lévi-Strauss no merece ninguna piedad pues, en su opinión, no solo era reaccionario: no es antropólogo, sino un «filósofo con viáticos», que brilla como pensador, pero no como trabajador de campo; que representa un «estilo francés menos inocente» que el británico, que su trabajo de campo en la selva amazónica fue muy limitado y que más bien habría que considerarlo como un destacado miembro del «gremio de antropólogos de gabinete».

Este soterrado truco para destronar al estructuralista francés no es, sin embargo, una invectiva fortuita. Sirve como un medio heurístico para entender más a fondo a Malinowski y la antropología o, mejor dicho, la etnografía acerca del totemismo. En las tres secciones que siguen, Korsbaek trata de explicar el hecho de que la fiebre del totemismo se calmó exactamente en el momento en que el trabajo de campo iba avanzando. Lo que Lévi-Strauss catalogó como «ilusión totémica» en 1962 fue descubierto antes de 1920, pues Malinowski ya había publicado sobre ese tema en su texto de 1913. Las investigaciones de Radcliffe-Brown, Gerald Camden Wheeler, Gunnar Landtman, John W. Layard, A. M. Hocart, Diamond Jenness y Malinowski «hicieron valiosas contribuciones al estudio del totemismo, todos del lado de la etnografía», lo que «no le quita nada de genio creativo a Malinowski». Contribuyeron, en última instancia, no tanto a solucionar el problema del totemismo, que de por sí es demasiado heterogéneo, sino más bien a una creciente autoconsciencia etnográfica. El estudio del totemismo antes de Lévi-Strauss y después de él (pero no con él) fue una especie de «misión imposible» pues, como menciona Korsbaek, «no se puede construir una antropología (u otra ciencia) con base en una idea negativa. Se necesita una definición positiva del objeto de estudio», aunque este autor no la proporciona. Las mejores definiciones positivas son como los mejores libros, y estos todavía no se han escrito.

En el siguiente artículo, «Desde Tarzán hasta el funcionalismo científico de Bronisław Malinowski», Witold Jacorzynski y Jonatan Kurzwey no son tan empáticos

con Malinowski ni con el inocente estilo británico. Los autores realizan un recorrido por la obra tardía de Malinowski para explorar las expresiones filosóficas que se ocultan tras las bambalinas de su quehacer científico, y de manera precisa se preguntan por las orientaciones filosóficas que respaldan las propuestas funcionalistas del antropólogo polaco.

Al igual que en los otros artículos de este libro, en el ensayo de Jacorzynski y Kurzwelly se presenta la variedad de fuentes que están presentes en la obra de Malinowski, tanto filosóficas como antropológicas y artísticas, que son parte fundamental para comprender la propuesta funcionalista del antropólogo. Con base en lo anterior, los autores ciñen su propuesta interpretativa a una sola faceta de la obra malinowskiana: el contenido filosófico de la teoría funcionalista de las necesidades. El *locus classicus* de esta teoría la encuentran en el famoso artículo de Malinowski titulado «La cultura»:

Si el hombre tuviera que confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico, pronto sería destruido o perecería de hambre o a la intemperie. La defensa, la alimentación, el desplazamiento en el espacio, todas las necesidades fisiológicas y espirituales se satisfacen indirectamente por medio de artefactos, incluso en las formas más primitivas de vida humana. El hombre de la naturaleza, el *Natürmensch*, no existe (Malinowski 1975).

En este momento el lector espera que los autores prosigan de manera «obvia» resumiendo la teoría de las necesidades, pero se sorprende al ser advertido de que Malinowski asume algo que se expresa no como parte de la teoría científica, sino como un presupuesto filosófico. ¿Cuál es la doctrina filosófica que está detrás de la teoría científica propuesta por Malinowski? Ver a Malinowski desde la antropología filosófica no es algo sencillo. Para lograrlo, los autores sitúan al antropólogo polaco en una fila larga de autores que comienza en Homero y Platón, y desemboca en la obra de un autor contemporáneo a él, Arnold Gehlen. De esta manera, encontramos un hilo que vincula un «antes» con un «después»: la idea del ser humano como un ser incompleto, inacabado y carente.

Los autores también invitan a explorar las carencias que, como ente biológico, vulneran al humano y lo colocan en desventaja, lo hacen un ser carente y expuesto a los peligros del exterior; estas carencias lo obligan a desarrollar tecnologías que le

permitan sobrevivir en el mundo exterior. Malinowski, al igual que Platón y Gehlen, estaba convencido de que el hombre en estado de naturaleza no existe. Los autores, quizás en clave provocadora y un tanto ingenua, sugieren que la existencia de un personaje como Tarzán no queda, en teoría, excluida ni por la lógica ni por la ciencia: «La manera de refutar o verificar una hipótesis como esa por medio de un experimento consistiría en abandonar a un grupo de bebés humanos a merced de una manada de orangutanes en Borneo o de gorilas en el *bush* africano, lo que probablemente no sería bien visto por las madres de los bebés».

Otro de los argumentos en contra de Malinowski se refiere a que él, por alguna razón, deja en el aire las adaptaciones biológicas del ser humano al ambiente, como la pigmentación de la piel o la existencia de brida mongólica en los esquimales, para centrarse en la creación de la cultura como condición de la supervivencia humana.

De esta manera, los autores ubican a Malinowski en la misma línea de reflexión que después de su muerte tejería Desmond Morris, para quien el ser humano era «un mono desnudo» que debía aprender a cuidarse, o José Lorite Mena, para quien el humano es un ser que debe desarrollar «prótesis culturales», o Roger Bartra, quien asume la cultura como el «exocerebro» del humano. Jacorzynski y Kurzweily dan por hecho que para Malinowski la invención de la cultura luce como el mayor éxito de la raza humana. La cultura es la tecnología social más significativa, que se encarga de cubrir las carencias y las necesidades del humano incompleto; como dicen los autores: «La cultura es la muleta del humano carencial».

El argumento de Jacorzynski y Kurzweily apunta a una propuesta de Malinowski en el sentido de que lo biológico determina en última instancia lo social y lo cultural. Sin embargo, valdría la pena matizar ese enunciado; si bien es cierto que la carencia de bondades biológicas llevó a desarrollar los elementos culturales, no se debe pensar la cultura con un factor determinante y aprisionador, sino más bien como un elemento condicionante que le da un sentido diferente a la idea. No se trata entonces de que lo biológico determine lo social y lo cultural; sería más útil pensar en que lo biológico, al igual que lo ambiental y lo geográfico, puede condicionar el desarrollo de lo cultural. «La muleta cultural» no es la misma para todas las personas, sino que se construye a la medida de las condiciones biológicas, geográficas y ambientales. En este sentido, no se trata de ver cuál es la mejor manera de resolver el problema de las carencias humanas, sino de mostrar la variedad de formas que existen para solucionarlas.

Bajo tales presupuestos, Jacorzynski y Kurzwelly proponen pensar las ideas de «institución, función y cultura», dejando en claro la visión «instrumental y holística» de la cultura. La explicación funcionalista de la cultura estriba en que las instituciones satisfacen las necesidades biológicas, sociales y psicológicas del «hombre carencial» o, en palabras de Malinowski, presupone la satisfacción de «imperativos instrumentales» en el nivel de la organización social (prácticas económicas, educativas y políticas), además de los «integrativos culturales» (magia, religión, arte, ciencia).

En el siguiente apartado los autores parecen cambiar de tema. Pasan a mencionar el trabajo que Malinowski realizó en África y exploran brevemente el tema del «cambio cultural», elemento del cual poco habla el antropólogo polaco en su obra.

A decir de Jacorzynski y Kurzwelly, lo interesante del trabajo realizado en África fue pensar el cambio como «un intercambio entre instituciones» y las implicaciones políticas que la teoría funcionalista tiene en el marco de lo aplicado. Mostrando argumentos, los autores ponen en evidencia la manera en que se legitiman acciones políticas en las colonias africanas. A su juicio, Malinowski no luce como un investigador simpático, pues utiliza palabras como *niggers*, defiende el *apartheid* y el sistema segregacionista educativo, y no se interesa por sus colaboradores nativos, no los escucha, ni siquiera lee a autores nativos como Solomon Tshekisho Plaatje, quien había escrito el libro *Native Life in South Africa* basado en trabajo de campo y en una convivencia comprometida con los nativos seis años antes de la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental*.

Nada se escapa a la voz justiciera de Jacorzynski y Kurzwelly: «Por estas razones, el antropólogo polaco no es el mejor candidato para ser un icono de la disciplina ni un ejemplo glorioso de trabajador de campo comprometido, ni siquiera un ser humano preocupado por los nativos». Por si esto fuera poco, en el último apartado, llamado eufemísticamente «Reflexiones finales», lanzan contra Malinowski cuatro misiles de alto calibre para sacar a relucir sus «defectos más escandalosos». El primero es la ambigüedad del concepto de *función*; el segundo, la falacia lógica de *petitio principii*; el tercero, el optimismo metodológico al estilo doctor Pangloss de Voltaire, para quien todo era para el bien en el «mejor de los mundos posibles»; finalmente, el cuarto defecto se vincula con la defensa de Malinowski del *apartheid* y del segregacionismo en las políticas educativas; para los autores del artículo, el funcionalismo implica relativismo pues, si todo en la cultura es funcional, no hay

razones para cambiar la cultura. Al escuchar estos argumentos la persona que lo lee puede sorprenderse acerca de por qué aún no se ha prohibido estudiar a Malinowski en las aulas de las universidades.

El siguiente ensayo contesta esta pregunta con un aire mucho más amigable, al examinar la aportación de Malinowski a la antropología económica con base en su investigación tardía de los mercados en Oaxaca. «Aportes etnográficos de Malinowski para el estudio de los mercados en México», de Selene Cruz Pastrana y Eduardo Ponce Alonso, es un largo y minucioso análisis de la última investigación de Malinowski, centrada en los mercados campesinos en Oaxaca, tal como anuncia el subtítulo del libro en el que se expone: «Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano» (Malinowski y De la Fuente 2011).

El procedimiento que siguen los autores es que «para tener un conocimiento claro de un autor hay que situarlo en su propia posición y contexto. En nuestro caso requiere seguir el contexto teórico a partir del cual Malinowski llega a México». Bajo esta premisa, el ensayo sitúa el contexto biográfico de Malinowski y el contexto teórico-metodológico que moldea su práctica y su pensamiento antropológico. Al trazar los contextos —biográfico y teórico-metodológico—, plantean como objetivo argumentar la doble legitimación, por un lado, del método funcionalista en la antropología aplicada en México y, por el otro, de la política indigenista mexicana en los principios funcionalistas, con lo cual pretenden subrayar la vigencia en la antropología contemporánea de algunos de los planteamientos de Malinowski.

El punto de partida, al seguir los contextos, es presentar algunos detalles de la vida de Malinowski. Empiezan con el tiempo biográfico, con la siguiente escueta declaración: «el 16 de mayo de 1942, a la edad de 58 años, en plena preparación de su tercer trabajo de campo en México, murió de un ataque al corazón el padre de la antropología moderna, en New Haven, Connecticut». Era su quinta visita a América, pues en 1926 había sido invitado por la Fundación Rockefeller, y luego viajó en 1929 a La Habana, donde conoció a Fernando Ortiz, con quien mantendría una gran amistad e intercambio intelectual. Después dio un curso en Berkeley, California. En 1936 visitó la Universidad de Harvard, y en su tercer viaje a América, en 1938, fue profesor invitado de la Universidad de Arizona, donde hizo algo de trabajo de campo entre los hopi y otros grupos étnicos y visitó el norte de México. Debido al inicio de la Segunda Guerra Mundial le fue imposible regresar a su puesto en la London School

of Economics. Luego, en septiembre de 1939, volvió a Estados Unidos como profesor invitado a la Universidad de Yale. Posteriormente, la Fundación Carnegie le ofreció financiamiento para llevar a cabo una investigación en México, y en 1940 llegó en barco a Veracruz, desde donde se trasladó a la capital para dar conferencias con sus patrocinadores mexicanos.

Malinowski era ya un antropólogo famoso y «vino a México a enseñar y no a ser instruido»; llegó como invitado de las instituciones que promovían el indigenismo establecido. Sus patrocinadores eran Manuel Gamio, Alfonso Caso, Moisés Sáenz y Luis Chávez Orozco. Para facilitarle el trabajo se le asignó como asistente al joven antropólogo mexicano Julio de la Fuente, de 35 años de edad. Se llevó a cabo la investigación en México y Malinowski volvió a Yale, donde acababa de ser nombrado profesor (un puesto que nunca llegó a ocupar), y para morir.

Al evaluar la visita de Malinowski a México, los autores indican que «la relación entre el funcionalismo malinowskiano y el indigenismo mexicano fue tal, que Malinowski encontró en el contexto mexicano la oportunidad de aplicar y legitimar su método científico, en tanto que el indigenismo mexicano se nutrió de la teoría funcionalista de vanguardia para llevar a cabo el cambio cultural».

Se tiene que recordar que la investigación de Malinowski coincidió con el nacimiento del indigenismo americano y con la creación del Instituto Indigenista Interamericano en México en 1940, y faltaban ocho años para el nacimiento del Instituto Nacional Indigenista (INI) en este país, así que vale la pena buscar la inspiración de los indigenistas mexicanos en el funcionalismo de Malinowski

Según Edmund Leach, lo notable en el trabajo de Malinowski fue que inventó un nuevo método, aunque no era tan nuevo, pues retomó elementos de los métodos de sus profesores: Haddon y Rivers de Cambridge, Westermarck y Seligman de la London School of Economics y Marett de Oxford, bajo cuya dirección un grupo de jóvenes antropólogos que trabajaban en Melanesia —Radcliffe-Brown, A. M. Hocart, Gerald C. Wheeler, Diamond Jenness, Gunnar Landtman y John W. Layard, que nunca se mencionan— estaban avanzando en la misma dirección. En otro contexto se ha afirmado que el estudio de la lengua no existía en la antropología británica, y el abandono del intérprete y del obligado uso de la lengua de los informantes sería la más notable innovación en su método de observación participante.

La parte empírica del artículo es un ingenioso uso de datos de posteriores investigaciones, principalmente de la tesis doctoral de uno de los autores, para someter los postulados de Malinowski a la prueba del ácido. Este ejercicio no se trata, advierten, de colocar en una camisa de fuerza la etnografía contemporánea, sino de mostrar el hilo negro y de reconocer los aportes, alcances y limitaciones de Malinowski.

Con base en tres extensos ejemplos etnográficos sobre el mercado de azahares en San Antonio Limón Totalco, los autores hacen una relectura de la propuesta de Malinowski y De la Fuente. En el ejemplo etnográfico 1 resalta la producción, mientras que los ejemplos etnográficos 2 y 3 se refieren a su correlato, la distribución y el consumo, todos elementos presentes en la propuesta del «sistema de mercado».

En las consideraciones finales del artículo los autores continúan su relectura del mercado como un sistema de intercambio. Comparan la práctica del regateo, expuesta escuetamente en *La economía de un sistema de mercados en México*, con la tipología que presenta Malinowski en sus estudios del *kula*, e indican que «no contamos con una tipología tan elaborada como en el *kula* debido al mismo carácter inacabado del documento». Sostienen, sin embargo, que las tipologías elaboradas por Malinowski, de las transacciones y de las relaciones, y de tres de sus principios (documentación por medio de pruebas concretas, definición del concepto de lo económico y desbordamiento hacia otras instituciones), lo sitúan como «precursor de muchos enfoques y líneas de investigación contemporáneas sobre el mercado en sociedades complejas». Y concluyen que, si bien la economía del sistema de mercados de Malinowski y De la Fuente tiene un origen indigenista, su vigencia radica en «el escrutinio de aquellos elementos que nos proveen de una lectura más holística de la realidad social», y puntualizan que «la tarea consiste en pasar del ‘qué observar’ de Malinowski, al ‘cómo observar’», a la luz de los nuevos enfoques de la teoría antropológica.

En el siguiente ensayo, «Aportaciones de Bronisław Malinowski a la antropología jurídica», Magdalena Krysinska-Kaluzna describe el tema predilecto de un grupo de antropólogos identificados como «jurídicos». La autora presenta las aportaciones de Malinowski a este tema como algo novedoso y al mismo tiempo parcial, pues su planteamiento se basa en tres textos malinowskianos: uno bien conocido, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*³ de 1926, y dos introducciones a libros

³ El público lector podrá encontrar a lo largo de este libro abreviaturas de los títulos de obras, por ejemplo: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* como *Crimen y costumbre...* o *Diario de campo en Melanesia* como *Diario...*

sobre derecho de otros autores: *Law and Order in Polynesia* de H. I. Hogbin y *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence* de Llewellyn y Hoebel. El primero de estos libros fue publicado en 1934 y el segundo en 1941, un año antes de la muerte de Malinowski. Ambas fechas son importantes pues muestran que el antropólogo pensaba en este tema prácticamente a partir de sus investigaciones en Melanesia. ¿Qué aportó Malinowski a la antropología jurídica?

La intuición de la autora se cierra entre la primera frase: «Bronisław Malinowski fue uno de los primeros antropólogos de su época que abrió la puerta de su despacho para salir de manera decisiva al campo», y la última: «Mientras los antropólogos, lejos del campo, estaban todavía sentados en sillones mirando fotos de los ‘salvajes’ en álbumes de fotografías, él estaba haciendo camino». Claro está que esta intuición no solo versa sobre el trabajo de campo y la observación participante a largo plazo, el método que rompió de una vez por todas con los esquemas evolucionistas. Trata también sobre la perspectiva teórica irremediabilmente relacionada con el método presencial. Sin observar cómo funciona la ley en la vida diaria, no es posible comprender correctamente *qué* es la ley. En este momento aparece una aporía que Krysinska-Kaluzna menciona más de una vez en su ensayo:

A pesar de la insistencia en presentar una ‘definición estricta’, él mismo no presentó ninguna definición de ‘ley’. Sus declaraciones sobre este tema traen a la mente una especie de juego de sombras: la ley aparece en muchos mecanismos e instituciones de la cultura con los cuales está asociada, pero no puede ser captada en sí misma.

Lo que puede parecer desde esta perspectiva una falta de coherencia, no lo es si recordamos la lección antiesencialista que nos dio Wittgenstein en el párrafo 89 de *Investigaciones filosóficas* citando a san Agustín: «*quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*» (¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé). El dicho se ajusta al funcionalismo de manera perfecta: solo observando a las personas en la vida real comprenderemos cómo funciona la ley. Si las declaraciones de Malinowski «traen a la mente una especie de juego de sombras» es porque somos como los prisioneros en la caverna de Platón: lo que podemos observar es únicamente el juego de sombras, en especial en las sociedades ágrafas que no disponen de leyes codificadas.

Como dice Krysinska-Kaluzna en coincidencia con Malinowski: «Por lo tanto, el investigador debe centrarse en la función, no en la forma de la ley. Esta fue la directiva que los antropólogos jurídicos adoptarían más tarde».

A partir de esta aclaración entendemos mejor la postura de Malinowski aludida por Krysinska-Kaluzna. Se puede interpretar con mayor claridad cuál era esa postura frente a la ley si conocemos las de sus adversarios. La autora recurre a otro método que podríamos llamar comparativo. En estilo vivaz y elocuente, presenta a Malinowski en compañía de quienes realmente no eran su compañía preferida; así, en vista de la ausencia de las fuentes, rechaza las especulaciones evolucionistas sobre las leyes de un pasado muy lejano. Es Malinowski quien niega a la par el mito del salvaje que vive en un estado de plena libertad anárquica y otro mito opuesto según el cual el salvaje siempre obedece la ley. Es también quien argumenta en contra de Radcliffe-Brown cuando este afirma que algunas sociedades simples carecen de derecho porque hacen un uso sistemático de la fuerza. Es él quien disiente de Llewellyn y Hoebel, los autores de *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, por poner demasiado énfasis en el derecho penal y no en el derecho civil. Y, finalmente, también es Malinowski quien aterriza en una generalización observacional realista: «Si un nativo puede evadirse de sus obligaciones sin pérdida de prestigio o sin posible riesgo de sus ganancias, lo hace exactamente como lo haría cualquier hombre de negocios civilizado». Pero a Malinowski no se le olvida (como tampoco se le olvida a la autora que a él no se le había olvidado) que tanto el nativo como el hombre de negocios civilizado (hoy diríamos que este lenguaje suena obsoleto porque hay personas nativas que a la vez se dedican a los negocios) sufren de sanciones al verse sorprendidos en flagrancia. En este punto, como bien señala Krysinska-Kaluzna, la función de la ley se dibuja de manera clara y precisa: la ley constituye, como dice Malinowski en la reseña a *The Cheyennes Way...*, «un elemento de orden y el componente de acción armoniosa»; además está determinada por la cultura y sus instituciones. Y finalmente, *last but not least*, el derecho se distingue de otros sistemas normativos por el tipo de sanciones que esperan a los delincuentes: «las sanciones distinguen la ley de otras reglas».

Desafortunadamente ni Malinowski ni Krysinska-Kaluzna se dan a la tarea de especificar bien qué tipo de sanciones pueden llamarse por sí mismas legales. En otras palabras, como ya recordaron Jacorzynski y Kurzwelly en uno de los ensayos anteriores, la ley ocupa un lugar determinado en la teoría funcionalista de las necesidades:

se encuentra entre los imperativos instrumentales junto con las actividades económicas, las educativas y las políticas. La ley tiene la función de proteger el orden social y a continuación de preservar la supervivencia biológica de los seres humanos. ¿Es la concepción de la ley en Malinowski fidedigna o no lo es?

Si se evalúa a Malinowski a partir de sus equívocos y no de sus aciertos, la respuesta debería ser salomónica. Malinowski encontró un buen método para construir el camino hacia el estudio de la ley primitiva, lo hizo al andar, pero se paró en medio. Esto es lo que sugiere la autora del capítulo en «Pensamientos inacabados», su penúltimo apartado: «Sin embargo, la puerta que Malinowski pretendía abrir para poder ver la ley como un proceso permaneció solo entreabierta. Lo que obstaculizaba la apertura era la idea de que todos los fenómenos sociales resultaban consecuencia del principio de reciprocidad». El hecho de que en el ensayo de Krysinska-Kaluzna los postulados de Malinowski se entretejan con comentarios críticos no debe sorprender al lector. Se trata de una postura bastante racional. Solo las grandes personas cometen errores grandes. En este caso, Malinowski se entusiasmó por sus propios descubrimientos y los proyectó a todas las sociedades posibles. Pero el principio de reciprocidad, por más atractivo que sea, como bien dice Krysinska-Kaluzna, no le permitió abrir la puerta, pues le impuso la manera de observar a los «salvajes» y a los civilizados quienes, según Malinowski, no difieren de los primeros en los aspectos esenciales, pues ambos deben seguir lo que llamamos la «ley», al ser la ley la que nos permite sobrevivir.

Al leer los textos sobre derecho de Malinowski se abre un abanico de dudas: ¿es la ley siempre funcional o puede ser disfuncional?, ¿cómo deben interpretarse desde el funcionalismo los conflictos entre los derechos y las obligaciones que forman el contenido de la ley?, ¿qué función desempeñan dichos conflictos?, ¿cómo tratar desde la perspectiva funcionalista las leyes que son perjudiciales no solo para la sociedad, sino para los individuos que la componen? A fin de intentar contestar estas preguntas el lector o lectora puede regresar a los primeros ensayos de este libro, donde se muestra lo que mejor sabía el joven Malinowski, que la sociedad está dividida en clases, en grupos de interés, en fratrías antagónicas. No es lo mismo experimentar la vida ni satisfacer las necesidades desde la choza de un natural de los montes Tatras a finales del siglo xx, que desde el palacio de un aristócrata o desde la mansión de un aburguesado miembro de la intelectualidad. Si el joven Malinowski era consciente de ello, el

Malinowski maduro no supo diferenciar las ovejas de las cabras y a todas las puso en el mismo establo llamado *cultura*.

El contenido de los tres siguientes ensayos roza un tercer tema de gran envergadura, la relación de Malinowski con otros personajes que de una u otra manera influyeron en su pensamiento. En los primeros ensayos de este libro se mencionó al gran amigo del joven Malinowski, el artista Witkacy, quien, sin embargo, no era el único interlocutor del antropólogo, pues es vasta la lista de quienes dejaron una inexorable impronta en la obra del antropólogo polaco, no tanto en clave de rivalidad, como en el caso de Staś, sino más bien desde un espíritu de admiración, respeto y diálogo intelectual. Con algunos de estos personajes Malinowski se topó personalmente, con otros no. A los últimos pertenecía, entre otros, el legendario filósofo alemán Friedrich Nietzsche, y a los primeros Józef Korzeniowski, más conocido como Joseph Conrad, otro polaco errante, y Sigmund Freud, el padre del psicoanálisis.

A la influencia de Nietzsche en Malinowski se dedica el ensayo titulado «El imperativo fabulador. Metafísica, mito y perspectiva en Nietzsche y Malinowski», de Edgar Morales Flores. El autor nos introduce abruptamente en el nudo de una narrativa cuasidetektivesca. En primer lugar, Malinowski muestra una relación cercana con el planteamiento de Nietzsche, a quien había leído en su juventud, y, en segundo lugar, a pesar de ello Malinowski no apela a Nietzsche salvo en un ensayo temprano, y tan solo una vez en el diario. A partir de estas preguntas el lector, apoyado en las fascinantes analogías de Morales Flores, puede buscar al delincuente. ¿Cuál es la causa de este silencio? ¿Es culpable Nietzsche o Malinowski? ¿Hay otros sospechosos? Veamos.

El primer punto es una importante pauta biográfica. Morales Flores refiere un ensayo corto del joven Malinowski incluido en sus escritos juveniles de 1904 y 1914, editados por Robert J. Thornton y Peter Skalnik. Se trata de un estudio en polaco, «Uwagi o Geburt d[er] Tragödie Fr, Nietzschego», traducido por sus editores como «Observations on Friedrich Nietzsche's the Birth of Tragedy». El estudio versa sobre el libro de Nietzsche *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*), que fue publicado en 1873 y reeditado en 1886 bajo el título *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus* (*El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*) (Malinowski 1993c).

Como observa Morales Flores: «El objetivo que nos proponemos alcanzar es determinar si hay razones suficientes, a partir del análisis de dicho estudio, para hablar

de una influencia nietzscheana en Malinowski, y si la hay, en qué sentido, forma y contenido». El autor muestra de un modo convincente que sí hay razones suficientes para hablar de una influencia nietzscheana en Malinowski. Del rico análisis que nos presenta, destacan, como hilos conductores, tres conceptos que aparecen en el título del ensayo: la metafísica, el mito y la perspectiva.

Malinowski parte de una dupla de los mitos interpuestos en Nietzsche, el apolíneo y el dionisiaco, que en el pensamiento nietzscheano temprano eran dos perspectivas no solo míticas, sino también estéticas. Estas dos actitudes se proyectaban, en clave kantiana y schopenhaueriana, hacia la desnuda e insólita realidad. Mientras que el espíritu apolíneo se expresaba en artes plásticas y poesía épica, el dionisiaco desembocaba en la música. En cuanto lo apolíneo se nutría en la contemplación, lo dionisiaco explotaba en la experiencia del dolor y la intoxicación. Por más que el arte apolíneo acudiera a la redención a través de la ilusión, el arte dionisiaco prefería el *éxtasis* y la fusión «primordial» del humano con la naturaleza. Malinowski observa que la expresión más perfecta del maridaje entre ambos mitos/artes es la tragedia ática.

La *mitopoiesis* y la metafísica son dos hermanas gemelas. Como apuntó Malinowski en su estudio: el mito debe ser visto como un «orden análogo al de la metafísica». El mito y la metafísica son distintas respuestas a las mismas preguntas de la humanidad, y las razones de la coexistencia entre ambas estriban en que tanto la primera como la segunda permiten la «sublimación del sufrimiento humano», apaciguan el «horror metafísico de la existencia», «el horror de la vida y el terror del universo», y constituyen «herramientas más efectivas en la lucha contra la muerte». Morales Flores cita estas frases de Malinowski para resaltar un hecho curioso: que fue a través de su temprana lectura de un texto temprano de Nietzsche como Malinowski llegó a formular las primeras ideas «protofuncionalistas». En este sentido, el mito lo funda en el pensamiento que responde a la extensión de su noción de «metafísica» como una necesidad humana de carácter vital, más que racional. El autor del ensayo cita nuevamente a Malinowski: «la metafísica es algo más que una disciplina filosófica, es un síntoma básico de ciertas características en la estructura del alma humana».

Mientras que el mito y la metafísica son hermanos gemelos, la perspectiva es prima de ambos. El origen del perspectivismo se remonta al evolucionismo biológico, cuyo punto medular expuso Nietzsche en un texto de 1873 titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el que se lee que: «El intelecto (es) como medio de

conservación del individuo». Como observa Morales Flores, aunque Malinowski no cita este trabajo en su texto, pudo haber escuchado hablar sobre él a su mentor, el cura Stefan Pawlicki, buen conocedor de la filosofía alemana. En su exposición sobre el perspectivismo Nietzsche admite que cada animal posee un «mundo» diferenciado que le es propio; es decir, las nociones metafísicas de «realidad» y de «verdad» deben ser tamizadas por la noción de perspectiva humana, en contraposición a otras perspectivas no humanas, por ejemplo, la de un insecto o la de un pájaro. De esta manera cualquier ser viviente se comporta como si ejerciera estrategias de supervivencia y de fortalecimiento vital, y en este sentido el ser humano produce «verdades» en la medida en que las requiere el mundo que genera. O, como dice Nietzsche citado por Morales Flores, «el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres». Lo mismo sucede con innumerables nociones metafísicas, como «Dios», «mónada» o «voluntad», las cuales también Malinowski retomará como ejemplos del constante ejercicio antropomorfizante en el desarrollo de toda metafísica. El humano está condenado a comprender solo el mundo antropomorfizado, o, como dirá Malinowski maduro, el mundo mediado por la cultura.

Lo que sugiere Morales Flores, sin decirlo *expressis verbis*, reside en que Malinowski aprendió de Nietzsche mucho más de lo que comúnmente se piensa. Coincide en esta opinión con Thornton y Skalnik: «La incursión en el pensamiento de Nietzsche apunta a que este, y no Frazer (como han supuesto varios estudiosos), fue el 'punto de inflexión' en la decisión de Malinowski de dirigir su carrera hacia las ciencias sociales». Pero no fue únicamente la predilección por las ciencias sociales lo que Malinowski aprendió de Nietzsche, fueron también ciertas ideas nietzscheanas que el joven Bronio hizo suyas. Los mitos y la metafísica, e incluso la ciencia, resultan en última instancia artefactos cuya función es la supervivencia biológica del animal humano. Lo que Nietzsche llama «perspectiva» humana tomará en el maduro Malinowski la forma de cultura y sus instituciones. La función de la perspectiva y de la cultura se parece y equivale a una estrategia de supervivencia. Si los préstamos se extienden hasta tal grado ¿por qué nunca aparece mencionado Nietzsche en los textos oficiales de Malinowski?, ¿cuál será la solución del acertijo detectivesco?

Morales Flores explica esta conspiración de silencio sobre Nietzsche aludiendo a dos razones. La primera, que Nietzsche brilló por su ausencia en el mundo anglosajón hasta 1950, fecha de la publicación del libro de Walter Kaufmann (1950)

titulado *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Malinowski, en cambio, brilló en el mundo anglosajón por su presencia 10 años antes de esa fecha y no quería correr el riesgo de citar a un nihilista, anticristiano y, según la interpretación de la época, el padre de nacionalsocialismo: «Resulta sensato suponer que un pensador tan violentamente anticristiano, y en apariencia tan lejano del positivismo, haya sido un referente tan peligroso como para ser abiertamente reconocido». La segunda razón alude al amor propio de Malinowski: «la ausencia de referencias académicas a la obra nietzscheana podría tener su lógica en el afán del pensador polaco de dar a sus puntos de vista una originalidad inédita». Ni la primera razón ni la segunda le devuelven la gloria a Malinowski, sino que cuestionan su integridad intelectual.

El ensayo titulado originalmente «On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski» y que fue traducido al español como «Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski», es la reedición de un clásico de la antropología moderna, pero enriquecida con una nueva introducción que el autor, James Clifford, escribió expreso para este libro. El texto realmente es una obra fundacional de la antropología moderna conocida como el «posmodernismo», que para algunos es una moda pasajera y para otros un notable avance en la antropología y la etnografía. No es nuestra intención aquí definir lo que es el posmodernismo, solamente intentaremos destacar algunos de sus indiscutibles progresos.

Una de los hechos que causó el posmodernismo fue derribar los muros que separaban las disciplinas, y el texto de Clifford es una clara invitación a hacer investigación interdisciplinaria, pues incursiona en la antropología, la etnografía (si estas dos disciplinas se pueden separar) y la teoría literaria: Malinowski es, a todas luces, un antropólogo, y Joseph Conrad, con quien es comparado, es un novelista. En este punto, la antropología nunca volverá a ser como antes del posmodernismo, movimiento que, en efecto, no nació de la antropología, sino de la arquitectura y de la teoría literaria.

La ocasión de escribir una nueva introducción a su texto le permitió a Clifford hacer una pequeña magistral disertación acerca de lo que ha sucedido entre 1984 y la actualidad. El autor llama la atención sobre su propia contribución a una crítica de la antropología científica tradicional: el descubrimiento de que las lenguas y las culturas «naturales» fueron construcciones contingentes, y no entes dados y «naturales» forjados y transformados en el proceso histórico de la globalización. Al calor del proceso de descolonización, Occidente perdió su centralidad, y ahora el mundo expansionista y «unipolar» pertenece a la historia.

Siempre ha existido una tensión entre la etnografía, que es relacional, contingente y subjetiva, y la antropología, que tiene una impronta científica y universalizante. Clifford pone en tela de juicio la relación funcional entre ambas planteando dudas acerca de la validez del método científico, y en este sentido afirma que hay que reconciliar las ciencias sociales duras con disciplinas humanísticas como la literatura y la poética, pues el «observador posicionado» ha perdido su lugar seguro y ha sido descentrado. En resumen, se ha cumplido la profecía del surgimiento de una antropología reflexiva (en palabras de James Clifford: «autorreferencial»).

Es curioso lo que puede concebir un talentoso autor cuando tiene que escribir una nueva introducción a su obra original, pues esta llega por lo menos al mismo nivel que el texto mismo. En realidad, la introducción es todo un diagnóstico del ya multicitado posmodernismo y contiene precisiones sobre el lugar de la lengua en la invención de una nueva praxis etnográfica. Es casi imposible resistir la tentación de declarar que esta nueva introducción es más importante que el artículo mismo, pero los dos textos se tienen que leer juntos. En el cierre de la introducción Clifford menciona: «nuestro proyecto, un realismo con y no sobre los otros», tema que se retomará en el trabajo de Jonatan Rodas.

El texto de Clifford inicia con una breve discusión sobre el nacimiento del sujeto en la nueva etnografía y la lucha contra la seguridad de los evolucionistas, e invoca a Nietzsche con su definición contingente de la verdad a la vez que hace referencia al historiador Stephen Greenblatt (de quien ha tomado prestado el título), que hacía etnografía en el tiempo y no en el espacio para captar en los autores del siglo xvi la creación del sujeto, un sujeto que era más individual que antes, pero no tan autónomo como él pensaba. En eso incluye la filosofía (o bien la filología) y la historia en su discusión de la etnografía, subrayando que la etnografía es un conjunto de diversos discursos que no se deja encapsular en una sola disciplina. Hablando de los últimos años del siglo xx, declara:

Creo que estamos viendo signos de que el privilegio otorgado a los lenguajes naturales y, por decirlo así, a las culturas naturales, se está disolviendo. Estos objetos y espacios epistemológicos están apareciendo ahora como construcciones, ficciones logradas, que contienen y domesticar heteroglosias. En un mundo con demasiadas voces que hablan todas a un tiempo, un mundo donde el sincretismo y la invención paródica se están volviendo la regla, y no la excepción, un mundo urbano, multinacional, de fugacidad

institucional, donde las ropas norteamericanas hechas en Corea son usadas por jóvenes en Rusia, donde las «raíces» de cada uno están cortadas en cierto grado, se vuelve cada vez más difícil atribuir identidad humana y significado a una «cultura» o a un «lenguaje» coherente.

Hablando de voces, aquí se escuchan muchas a un tiempo: las de Marx y Behrman, con lo sólido desvaneciéndose en el aire; se escucha la voz de Saussure, con la arbitrariedad del signo, y sobre todo la voz de Malinowski, como padre de esta nueva etnografía. Más adelante comparan nuestros dos héroes: «deseo explorar dos poderosas articulaciones de esta subjetividad en las obras de Conrad y Malinowski, dos personas desplazadas que lucharon a principios del siglo xx con el cosmopolitismo y compusieron sus propias versiones ‘Sobre la verdad y la mentira en un sentido cultural’».

Es notable hasta qué grado la lengua domina el proceso de desarrollo de ambos escritores. Clifford habla de la sobredeterminación de la lengua porque, si bien normalmente Malinowski es tratado como perteneciente a la antropología social británica —o más bien como su fundador—, en eso se distingue de los demás integrantes de la temprana antropología social británica: él era virtualmente el único que tenía una teoría lingüística, lo que no ocurría en la antropología cultural norteamericana, donde la lengua y la lingüística eran inseparables de la actividad etnográfica.

Aunque en su introducción dice Clifford que no posee el Búho de Minerva para conocer el futuro, sin embargo, su breve conclusión termina con un intento por predecirlo, tal como se imaginaba en 1984, con base en las observaciones que realizó entonces. En su esbozo del imaginado viaje de 1984 hace a un lado a Clifford Geertz e invoca solamente a tres viajeros que en aquel momento lo acompañaban: Paul Rabinow, Kevin Dwyer y Vincent Crapanzano. La verdad fundamental de esta nueva etnografía (iniciada por Malinowski acompañando a Joseph Conrad) es que es una mezcla de datos duros e inventos, o bien de recreaciones: «Las mejores ficciones etnográficas son, como la de Malinowski, intrincadamente veraces, pero los hechos, como todos los hechos en las ciencias sociales, son clasificados, contextualizados, narrados e intensificados».

Mientras Clifford niega que entre los textos de ficción de Conrad y los etnográficos exista una frontera fija, el siguiente ensayo se centra en el deseo de Malinowski de

ser sir de la antropología en compañía de otro supuesto científico, Sigmund Freud. Ambos pensaban que lo que hacían no solo era ciencia, sino *la* ciencia. Betsy Aricel Rivera Arguello, en su texto «Freud y Malinowski: más allá del complejo de Edipo», nos introduce en el fascinante mundo de las relaciones entre ambos investigadores, quienes se arrogaban el crédito de haber revolucionado sus respectivas disciplinas. La relación que sostuvieron era, más que amistosa, ambigua. Mientras que el joven Malinowski (como apunta Kubica en este libro) estaba bajo la influencia del psicoanálisis, puede verse al Malinowski maduro como su más ferviente crítico. A pesar de esta crítica, Rivera Arguello, siguiendo a Stocking, menciona un hecho biográfico importante: Malinowski sí buscaba ocasiones de tener contacto personal con Freud. En cuanto este llegó a Londres en 1938 escapando de los nazis, Malinowski fue uno de los primeros intelectuales en comunicarse con él. En la carta a Anna Freud se presentó como un «ferviente admirador de tu padre y su trabajo», además de un «entusiasta del psicoanálisis». Freud le contestó que estaba gratamente sorprendido de que Malinowski fuera un «entusiasta del psicoanálisis», pues estaba al tanto de las incongruencias entre los puntos de vista de ambos.

Aunque estas incongruencias no son el objeto del ensayo de Rivera Arguello, no se le olvida a la autora mencionar dos fuentes de la fascinación de Malinowski por el psicoanálisis: una personal (su relación con la madre y otras mujeres en su vida) y otra académica. Rivera Arguello hace bien dejando la primera fuente a los curiosos, pero ingratos, biógrafos que husmearon en los diarios privados y en las cartas personales del antropólogo tras su muerte. Se concentra en un tema de gran importancia para la historia tanto de la antropología social como del psicoanálisis: el complejo de Edipo como punto medular de la teoría explicativa de la cultura humana. Rivera Arguello nos recuerda la historia contada por Freud en «Tótem y tabú»: el padre de la horda primordial, déspota irrestricto, había acaparado a todas las mujeres y asesinado o expulsado a los hijos vistos como rivales. Estos se reunieron, asesinaron al padre y se lo comieron entre todos, pues lo consideraban su enemigo pero también su ideal. Después del asesinato, los hijos, para evitar disputas por las mujeres, se ligaron en un clan de hermanos. Desde aquel entonces, para no repetir el asesinato debían buscar mujeres extranjeras según la regla de exogamia.

Esta historia explica, según Freud, dos tabús vigentes en el totemismo: 1) no matar al tótem y 2) no usar sexualmente a ninguna mujer del mismo clan totémico

(reglas de exogamia); además explicaría la formación de las religiones. Dado que para Freud las prohibiciones tienen el atractivo de que pueden ser violadas, estos tabús ocultan los siguientes deseos que forman el complejo de Edipo: 1) eliminar al padre y 2) tomar por mujer a la madre. El complejo es universal y persiste en todas las razas y culturas humanas como un hecho biológico que produce consecuencias culturales de gran alcance.

Malinowski dedica todo su talento crítico en contra de esta teoría, pues la halla plagada de confusiones, falacias lógicas y metodológicas, además de errores empíricos. El lector encontrará esta fascinante discusión en el libro *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Rivera Arguello, desafortunadamente, no intenta resumir todos los argumentos malinowskianos contra Freud. Recordemos aquí dos de ellos. En primer lugar, Freud no proporciona ninguna evidencia histórica (o prehistórica) acerca del supuesto parricidio, de tal modo que no sabemos ni dónde ni cuándo los hijos mataron al padre, ni cuántos fueron los asesinos, ni quién los lideraba, etc. Como sugiere Malinowski, Freud cuenta una historia o bien ficticia o bien indocumentada, y en segundo lugar cae en una falacia lógica llamada *petitio principii*, pues según el psicoanalista fue la culpabilidad de los varones la que puso la primera piedra de la cultura humana. Esta idea de Freud luce endeble, pues el padre del psicoanálisis explica la génesis de la cultura aludiendo a un hecho cultural, pero si el sentimiento de culpa sirve para explicar el surgimiento de la cultura, ¿a partir de qué se explicará el sentimiento de culpa?

El primer argumento de Malinowski es muy débil: después de todo Freud no *reconstruye* una historia, sino que, como bien notó Gellner, *construye* un *modelo* de contrato social que difiere de los anteriores en que estos se basaban en las razones, mientras que el propuesto por Freud es producto de sentimientos. El segundo argumento es aplastante: la explicación freudiana está viciada de una falacia lógica, aunque Rivera Arguello no se toma la molestia de discutir esta falacia. Le ocupa otra cosa más interesante desde la perspectiva antropológica: la universalidad del complejo.

Para probar que el complejo de Edipo *no es* universal Malinowski lanza un misil más pesado: la sólida evidencia etnográfica. Resulta que en la sociedad trobriandesa, que Malinowski conocía más que nadie, el complejo de Edipo tal como lo describió Freud no existía, pues la figura del padre es diferente en el linaje matrilineal de Melanesia a la de la sociedad europea, basada en el régimen patrilineal. La figura del

padre en dicho modelo familiar la ocupa el hermano de la madre, no el padre biológico, motivo por el que, en lugar del complejo edípico, Malinowski habla del «complejo nuclear familiar», que equivale a relaciones familiares definidas culturalmente. La diferencia entre el complejo edípico y el complejo nuclear familiar es sutil, pero importante. Mientras el primero posee estatus de valor, el segundo es como una variable. El valor de esta variable en las islas Trobriand no es como en la sociedad moderna; en otras palabras, aunque el complejo de Edipo sea una forma del complejo nuclear familiar, no todo el complejo familiar equivale al complejo de Edipo. Como admite Rivera Arguello: «En un contexto matrilineal el odio del niño se traslada del padre al tío materno, y cualquier tipo de tentación incestuosa se dirige hacia la hermana y no hacia la madre». De esta manera, el complejo de Edipo es un mecanismo cultural, no biológico.

¿Quién tiene razón, Freud o Malinowski? La autora, valiéndose de la experiencia en campo de la práctica psicoanalítica, no esconde el hecho de que los ataques del joven Malinowski que apuntan a que Freud hacía caso omiso de lo social a favor de lo biológico no llegan al blanco. El Malinowski maduro, como observa Rivera Arguello, acepta la conclusión que el Malinowski joven no admitía: la «tentación» incestuosa es real y pone en riesgo la supervivencia y la cooperación familiar, y por ese motivo los tabús relacionados con esta tentación poseen una función importante. Quizás esta conclusión bastaría para hacer las paces entre Freud y Malinowski, pero la autora hace otra pirueta, innecesariamente peligrosa, y para defender el psicoanálisis como una disciplina autónoma y no menos empírica que la antropología social alude a una diferencia de paradigmas entre ambas: «Existen típicas diferencias entre los métodos con los que los antropólogos y los psicoanalistas abordan los problemas de la sociedad primitiva. Esto es más que evidente, puesto que los objetivos de ambas disciplinas son totalmente distintos»: mientras la primera utiliza el método etnográfico, la segunda se basa en datos extraídos de las sesiones en el «diván». Mientras la primera busca generalizaciones, la segunda opera con fines clínicos. Esta manera de defender a Freud es, no obstante, endeble, pues el psicoanalista no postula la universalidad del complejo de Edipo tan solo con fines «clínicos» para diagnosticar casos como los del pequeño Hans o el niño Arpád, sino, más que nada, para explicar tales costumbres como totemismo y exogamia: no solo quiere explicar las fobias de sus pacientes, sino también sacar a relucir el origen de las culturas humanas.

La autora, cuyo corazón no deja de latir al lado del psicoanálisis, busca algún mecanismo que pudiera mediar entre la doctrina de Freud y la etnografía de Malinowski. El trabajo de campo en las islas Trobriand mostró que el complejo de Edipo no era universal, sino que dependía de la estructura familiar matrilineal o patrilineal. Rivera Arguello decide, al fin y al cabo, darle a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Pero para hacer una síntesis entre las dos figuras busca a un tercer hombre. Al alzarse el telón descubrimos algunos cambios en el escenario: en la última sección de su ensayo el padre del psicoanálisis quedó sustituido por su hijo más apto, cuyo nombre es Jacques Lacan. Lo que para el padre del movimiento psicoanalítico era un hecho biológico, para el hijo más apto se vuelve una construcción simbólica. Como explica la autora sobre el nuevo espíritu lacaniano en una nota a pie de página: «Recordemos que el falo no es el pene, no es ningún órgano, sino un significante. Existe la primacía del falo como un ordenador simbólico, lo que quiere decir que el significante marca el cuerpo, sin que el cuerpo sea el organismo». Rivera Arguello explica que Lacan no niega el complejo de Edipo, sino (y en esto concuerda con Malinowski) su universalidad y su naturaleza netamente biológica.

Mientras que Malinowski como teórico y autor puede ser comparado *con* y explicado *a partir* de otras voces en la escena intelectual de su época, visto como metodólogo y como inventor del trabajo de campo basado en la observación participante se muestra como un pionero que hacía camino al andar. Claro que había misioneros y etnógrafos antes que él que permanecían entre los nativos por periodos mucho más prolongados, aprendían muy bien sus lenguas y se ponían en las botas de sus informantes con más empatía y cariño que el antropólogo polaco. El crédito en este campo se debe a personalidades como Franz Boas o Frank Hamilton Cushing, por mencionar solo algunos de primera fila. Era, sin embargo, Malinowski quien, a partir de su *praxis* en Kiriwina, no solo *usaba* el método, sino que también reflexionaba sobre *cómo usarlo* para, finalmente, acabar imponiéndose en la disciplina como la única vía de acercarse a la cultura nativa. Entre sus postulados más importantes estaban los siguientes: vivir un tiempo relativamente largo entre los miembros de la comunidad que se estudia, enfocar la investigación sobre unos pocos temas específicos, estudiar la forma de vida nativa presente y no la pasada, aprender la lengua vernácula, incrementar el número de observaciones sobre la vida cotidiana y las instituciones nativas, y presentar las observaciones combinando datos del trabajo de campo, información sobre el proceso de investigación y teorías (Álvarez Roldán y Vermeulen 1995:143-158).

Con el nuevo método encantó a muchos, entre otros al viejo rey del bosquecillo de la antropología, sir James Frazer, quien identificaba a los hombres retratados por Malinowski más como protagonistas vivos de Shakespeare o Cervantes que como los «maniquís» de Molière. La antropología moderna se basa en la observación participante y no puede ser de otra manera.

Los autores de los últimos dos ensayos reflexionan críticamente sobre el método de la observación participante para tratar de mostrar que *sí puede ser* de otra manera. El texto de Jonatan Rodas, titulado «Cuando no vemos a las brujas voladoras. Reflexiones sobre el uso de la observación participante como método de investigación en contextos de antagonismo social», reflexiona sobre uno de los mayores aportes que se le han atribuido al antropólogo polaco: la «observación participante». No hay antropólogo que no mencione en su investigación haber realizado de alguna manera «observación participante», muchas veces sin decir de qué se trata o cómo se entiende este aspecto metodológico. Rodas recupera esta discusión y se propone explorar la vigencia de esta técnica de campo en contextos de extractivismo, específicamente en el marco del movimiento Resistencia Pacífica de la Puya, en Guatemala. ¿Qué entendemos por observación participante? ¿Será que la idea de «observación participante» construida por Malinowski puede aplicarse de la misma forma en los contextos contemporáneos? ¿Cómo se debe pensar la «observación participante» en los nuevos escenarios que enfrentan los antropólogos? ¿Cuáles son las condiciones que exigen los nuevos contextos para la realización de la «observación participante»?

Desde su experiencia en campo, Rodas interroga la pertinencia y el alcance de la observación participante en el siglo XXI. Es evidente que las condiciones en las que Malinowski concibió la técnica no se parecen en nada a las actuales, si bien los contextos cambian, la herramienta sigue siendo de utilidad para los antropólogos; el detalle está en aplicarla en su justa dimensión. Uno de los primeros puntos que el texto de Rodas deja ver es pensar la observación participante ya no como una técnica de recolección de información, sino como una «herramienta metodológica», es decir, con elementos propios de un «método» y no solo de una «técnica», como en principio la concibió Malinowski para observar los «imponderables de la vida real».

El argumento de Rodas nos sitúa en el debate ético del quehacer antropológico que, como han demostrado Jacorzynski y Kurzwelly a partir la experiencia de Malinowski en África, poco le importaba al antropólogo polaco, lo cual tiene que ver con la manera

de concebir a los sujetos con quienes se realiza la investigación antropológica. Rodas argumenta que no hay «sujetos de investigación», como se podría pensar a partir de los textos malinowskianos, sino «temas de investigación», los cuales se exploran en grupos sociales que tienen voz y opinión sobre los aspectos por los que el antropólogo se interesa. Ya Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* argumentó que el antropólogo no estudia *las aldeas*, sino realiza estudios *en* las aldeas, pero también a la dimensión espacial es necesario agregar la personal, porque se trata de hacer investigación *con ellos* y no de investigarlos *a ellos*, como sugiere Clifford en su texto.

Más allá de los elementos que pueden calificar y definir la «observación participante» como método o técnica, Rodas propone otras dimensiones de análisis, como el posicionamiento político del investigador. El encuentro de Rodas con sus interlocutores en campo lo lleva a cuestionarse lo que implica y significa hacer «observación participante» en estos tiempos y en contextos tan particulares como son los del extractivismo. Sus debates internos y charlas lo llevan a proponer una reconsideración de los métodos con preguntas sobre el «cómo» y el «para qué» de la investigación.

Para Rodas la «observación participante» no se define como «incorporarse en la vida de la gente» con el objetivo de observar, intervenir y registrar «los imponderables de la vida real», lo cual implica la presencia incómoda del antropólogo en campo. A decir del autor, aunque teóricamente se considera que la «observación participante» permite ver en su totalidad esos «imponderables», es necesario decir que para todo hay un límite, porque siempre habrá espacios a los que el antropólogo no pueda acceder, aunque haya realizado el registro y la observación correspondientes.

Los distintos escenarios en los que se desarrolla hoy la antropología exigen a sus practicantes una adecuación de las metodologías y las técnicas, pues su interacción ya no es solo con «informantes», sino con sujetos que producen conocimientos de su realidad y de sí mismos. Lo importante ya no es la incorporación a la vida social, sino «las circunstancias en las que se da esa incorporación». La investigación no se realiza en aislamiento, tal como nos hizo creer Malinowski, sino acompañada de sujetos que comparten sus vivencias y que corrigen el rumbo del trabajo académico. Así, las reflexiones y críticas sobre el método no parten de la academia, sino de los sujetos con quienes dialogamos.

El gran vacío en la obra de Malinowski estriba en que este no explica su condición de observador. Rodas narra cómo nuestro héroe antropológico se levantaba todos los

días y al salir de su carpa e ir a dar sus paseos, como por arte de magia, ya está observando la vida de los nativos. Al respecto, y con un ejemplo etnográfico, nos propone no confundir en la investigación un estado de «exclusión social» con un «lugar privilegiado de observación».

Para Rodas la observación participante no es un resumen de la inserción en la vida social, sino que se trata de «mostrar un papel más activo y comprometido con la lucha social que se desarrolla», por lo que es imprescindible mostrar cómo ocurrió la inserción en los contextos sociales y tener presentes los límites de observación correspondientes, pues por más confianza que se logre establecer con los interlocutores siempre habrá márgenes para el ejercicio de la «observación participante».

El último ensayo de este libro, «¿Observación participante? Diálogos y reflexiones sobre el registro etnográfico en el Kumbala Bar», sale de la pluma de Blanca Mónica Marín Valadez, una etnógrafa que había investigado el culto de san Simón en Kumbala Bar, un prostíbulo perdido en la franja fronteriza del sur de México cuyo anonimato se guardaba bajo un misterioso nombre: «Macondo». Los 100 años de soledad se convierten para Marín en tres meses de convivencia con prostitutas centroamericanas (y no «trabajadoras sexuales», pues la autora combate la corrección política y se sitúa en el lenguaje de las mujeres, que así se autodefinen), padrotes y clientes. Marín emprende su investigación intensiva en condiciones de alto riesgo y vulnerabilidad, entre actos de violencia, explotación, secuestros, acosos de los clientes, y, como lo muestra dura y directamente, una resistencia de la dignidad por parte de las mujeres. ¿Qué relación guarda esta situación con la observación participante?

Marín confiesa que, desde los tiempos de Malinowski, el método de observación participante se ha vuelto un canon no reflexionado de la disciplina: «el método etnográfico por antonomasia siendo adaptado y emulado por otras ciencias sociales». A continuación, argumenta que el método etnográfico por antonomasia no es el único en cuanto a criterios de viabilidad.

Su argumentación pasa por tres fases. En primer lugar, la autora analiza la observación participante a partir de la perspectiva de Malinowski imbuida en *Los argonautas del Pacífico occidental*; en segundo lugar, pinta un somero cuadro de sus experiencias en el Kumbala Bar en forma de tres episodios que contravienen los

supuestos malinowkianos, y en tercer lugar presenta un método alternativo, a saber, la etnografía del discurso difundida en clave bajtiniana por el antropólogo guatemalteco José Alejos. El nuevo método, opina la autora, muestra «superioridad» frente a la observación participante, por lo menos en el trabajo de campo realizado en condiciones de riesgo y vulnerabilidad.

En cuanto al primer paso, la autora reconstruye hábilmente el método de observación participante como un procedimiento tripartito. El etnógrafo, según Malinowski, debe ser capaz de emplear los métodos científicos, de hacer conjeturas y de verificarlas o refutarlas. Debe saber almacenar la información en forma de cuadros, tablas, diagramas, etc., lo que le servirá para presentar dichos datos como una narrativa etnográfica, un registro fiel de la vida nativa. Hay que «estar allí» con los otros *para*, científicamente, «registrar» la «vida nativa».

El lector puede sospechar que lo más problemático en este *dictum* es el uso de la palabra *para*. Marín comparte la duda con el lector acerca de la postura cientificista de Malinowski: el «registro» no es el único objetivo del etnógrafo, especialmente en condiciones de riesgo. Ofrece tres episodios que documentan esta intuición. La etnógrafa no debe *observar* (participando) si el chofer de un pesero en Macondo la intenta secuestrar (episodio 1); no debe *participar* (observando) activamente en el proceso de prostitución (episodio 2); y tampoco debe *participar* ni quizás tampoco *observar* un «juego de panochas», es decir, un concurso organizado por las prostitutas que consiste en mostrar y calificar sus vaginas. En cuanto a los dos últimos episodios, que la autora saca fácilmente de la manga de sus experiencias vividas en el Kumbala Bar, el lector o lectora (que además debe ser mayor de 18 años) se siente realmente humano, según la famosa definición de Mark Twain: el ser humano es el único que «se sonroja y que tiene una razón para sonrojarse». Si el etnógrafo o la etnógrafa es capaz de sonrojarse, no debe recurrir a la participación como un método etnográfico. Estos ejemplos muestran que la observación participante es, en el mejor de los escenarios, un método que se aplica a casos triviales en los que la higiene psíquica y la integridad moral de la etnógrafa no se expongan a la perdición, y no a aquellos conflictivos en los cuales tal perdición es inminente. Lo que diferencia este enfoque de la etnografía malinowskiana es, sin duda, el contenido de la palabra «debe», pues en Malinowski se aboca a un significado instrumental-metodológico.

En el caso de la antropóloga, se expresa también el compromiso moral y la voluntad de defender sus propios valores en el encuentro con el/la Otro/a.

Tras este veredicto, la autora tiene dos opciones: o bien puede perfeccionar el método de observación participante salvando el enfoque de Malinowski, o bien echarlo al basurero y buscar uno alternativo. La primera opción no es imposible. El episodio 1, desde el ángulo de la mirada malinowskiana, es parte del contexto de la investigación y, sin embargo, no su contenido (el contenido es la descripción del culto de san Simón en el Kumbala Bar y no los secuestros en Macondo). En cuanto a los episodios 2 y 3, que ponen en entredicho la *participación*, un malinowskiano podría recurrir al siguiente argumento: existe una diferencia esencial entre *participar en* y *participar de* una actividad. Puedo participar *de* las actividades de un drogadicto sin participar *en* lo que él hace, pues esto me convertiría en un drogadicto. La etnógrafa puede participar *de* las actividades de las prostitutas sin participar *en* ellas, pues esto la convertiría en prostituta. Según esta distinción Malinowski participaba *de* las actividades de los trobriandeses, pero no necesitaba participar *en* ellas, pues eso lo habría convertido en un «salvaje». Ahora bien, lo único que necesita el defensor de la observación participante es mostrar que para una etnógrafa que quiere saber cómo es estar en los zapatos de una prostituta, es suficiente participar *de* y no *en*.

Marín rechaza este camino. Busca un nuevo método y lo encuentra en la postura etnográfica de José Alejos conocida como la «etnografía del discurso». Según este método, «el etnógrafo es alguien más que el observador participante»: de acuerdo con la ley de la «extraposición», se sumerge empáticamente en la vida del otro sin renunciar a su exterioridad: «Tales conceptos de corte bajtiniano, como el viaje exotópico, la comprensión creativa, el dialogismo, la alteridad, la intersubjetividad, la polifonía, la responsabilidad ética, el carnaval, la cronotopía y muchos otros, enriquecen la reflexión metodológica además de que le ofrecen al método de la etnografía del discurso su sólido marco teórico». Puede ser que ese método ofrezca un sólido marco teórico para quien realiza trabajo de campo en condiciones de alto riesgo y vulnerabilidad; lo que despierta más dudas es la pregunta de si la antropología dialógica puede encontrar cabida entre mudos o entre quienes carecen de la cultura del diálogo.

Capítulo 1. La cultura como una experiencia personal:

Bronisław Malinowski y la cultura montañesa¹

Grażyna Kubica²

Bronisław Malinowski (1884-1942), uno de los fundadores de la antropología moderna, nació en Cracovia, hijo de Lucjan Malinowski, profesor de la Universidad Jaguelónica, y de Józefa Łącka, de Varsovia. Bronisław era un niño enfermizo y su madre lo llevaba a las montañas, lejos de aquella contaminada ciudad de Cracovia, para que aprovechara el aire fresco y creciera en un clima más saludable. Así se toparon en el camino con un pueblito llamado Ponice, cerca de Rabka, en las montañas Beskidy, y luego con Zakopane, en la falda de los montes Tatras, una pintoresca cadena de montañas al estilo alpino. En aquel tiempo el pequeño Bronio, como lo llamaban en su familia, estableció contacto con la cultura de los habitantes de esas montañas.

A principios de la década de 1930 Malinowski retomó estas tempranas experiencias de vida como tema de reflexión en un compendio de antropología solicitado por una editorial estadounidense, aunque lamentablemente nunca llegó a concluir este proyecto. Años después, Michael Young, su biógrafo, encontró entre los papeles del antropólogo una sinopsis de ese volumen. Young consultó conmigo este descubrimiento, pues no podía entender unas notas lacónicas en polaco que estaban mezcladas con otros apuntes. Este texto fue muy importante para él porque constituía una de las

¹ Traducido del polaco por Witold Jacorzynski.

² Profesora-investigadora de Instituto de Sociología, Universidad Jaguelónica, Cracovia, Polonia; grazyna.kubica-heller@uj.edu.pl

pocas fuentes de información sobre la infancia del personaje, además de que revelaba las circunstancias que, según el mismo Malinowski, contribuyeron para que llegara a hacerse antropólogo. Aparte de este documento, en diferentes obras de Malinowski publicadas hay referencias a la «cultura de los campesinos de Europa Oriental», por lo que se puede asumir que su fuente principal era esa temprana experiencia etnográfica en aquel pueblo cerca de Rabka y en Zakopane, lugares que conocía bien.

Malinowski nunca escribió algo referido específicamente a Ponice, sitio que él llamaba «valle de la arcadia cárpata», ni algún texto etnográfico de tipo folclórico como los que producían varios investigadores de la época (por ejemplo, Ulanowska 1888). Esto se puede explicar si se apela a los intereses científicos de Malinowski, a quien nunca le fascinaron el folclore de su propia región, las colecciones del arte popular o la investigación de la cultura de los montañeses. A pesar de que era hijo de un lingüista, fundador de la dialectología polaca que hacía trabajo de campo, Malinowski en su juventud temprana se afanaba dentro de lo posible por distinguirse de su padre. Tampoco apreciaba las investigaciones de los etnógrafos locales por considerar, como confesó desdeñosamente a su futuro colaborador, Feliks Gross, que a estos no les interesaban más que los bordados en las bragas (Gross 1986).

Malinowski llegó a la antropología al terminar sus estudios en la Universidad Jaguelónica en el campo de ciencias exactas y filosofía. Todavía en Cracovia leyó con fascinación *La rama dorada* de James George Frazer (en la edición original de múltiples tomos); posteriormente, en Leipzig, le impresionó la llamada *Völkerspsychologie* o psicología de los pueblos, cuyos fundamentos habían sido elaborados por Wilhelm Wundt. Realizó estudios sistemáticos en el ámbito de la antropología en la meca de esta disciplina, la London School of Economics, en 1910, donde años más tarde se haría profesor. En su investigación, Malinowski definió los fundamentos de la antropología como una ciencia empírica e impuso su intensivo trabajo de campo como modelo del quehacer antropológico para las generaciones venideras. Realizó sus estudios más conocidos en las islas Trobriand, en las costas de Nueva Guinea, entre 1915 y 1918, y posteriormente pasó algunas temporadas en África y el sur de México.

Al correr del tiempo vio también la necesidad de realizar estudios antropológicos sobre las culturas europeas, y para ello envió a sus discípulos a distintas ciudades de Europa. Józef Obrębski hizo trabajo de campo en Macedonia y después en una región de Polonia, Polesia, lo que dio como fruto una teoría importante sobre los grupos

étnicos (Obrębski 2005, 2007). Feliks Gross, en cambio, comenzó sus estudios acerca de Kazimierz, una colonia judía de su Cracovia natal, aunque no los pudo terminar a causa de la Segunda Guerra Mundial (Kubica 2014).

Malinowski inspiró también a Lucie Varga, una historiadora judeo-austriaca que realizó investigaciones sobre los cambios sociales y culturales en un valle alpino. Su estudio tenía como propósito analizar los comienzos del nacionalsocialismo y la racionalización del fanatismo (Stade 2000). Malinowski fue también promotor de la tesis de doctorado de Andrzej Waligórski titulada *The Language of Suggestion, Magic and Propaganda*, que se basaba en la teoría malinowskiana del lenguaje mágico y en el modelo de trabajo de campo intensivo que Waligórski adaptó al estudio del lenguaje de la propaganda hitleriana, a los comerciales británicos y a las religiones prácticas (Waligórski 1938). Vale también la pena anotar que Malinowski se implicó en un proyecto llamado *Mass Observation*, desarrollado por una organización de investigación británica fundada en 1937 que tenía como propósito documentar la vida cotidiana de los británicos (MacClancy 1995).

Los estudios de Józef Obrębski, Feliks Gross, Lucie Varga y Andrzej Waligórski muestran cómo Malinowski sugería a algunos de sus estudiantes que realizaran investigaciones cerca de sus casas, en Europa, hecho por el cual puede ser considerado como un precursor de *anthropology at home*. La sinopsis de su libro acerca de los polacos montañeses que nunca se publicó fue una señal de que la cultura de esa población estaba en la órbita de sus intereses aun después de su experiencia de trabajo de campo en Nueva Guinea. Se puede decir que el ducto por el cual caminó la reflexión antropológica de Malinowski transcurría desde las islas Trobriand hasta Ponice. También pudo haber deseado que alguien investigara la villa serrana de los montañeses de manera más sistemática, por lo que no se puede descartar la hipótesis de que, de no haber estallado la guerra, habría mandado a uno o una de sus estudiantes a trabajar en Ponice.

Es difícil saber cuánto tiempo de su infancia pasó Malinowski en Ponice y en Zakopane. Él mismo mencionó que entre los cuatro y los ocho años vivió en esas localidades de manera permanente, y desde ahí se desplazaba a las montañas por temporadas. La única fuente que puede otorgar alguna información acerca de esas visitas son las cartas que envió su padre, Lucjan, a su amigo checo Jaroslav Goll. En ellas Lucjan no solo mencionaba los problemas lingüísticos y académicos que les

apasionaban a ambos, sino además contaba asuntos personales y familiares. Con base en estas cartas se puede determinar con una cierta aproximación dónde vivía el pequeño Bronio cuando se ausentaba de Cracovia y por cuánto tiempo (Sochacka 1975:77-117). En Ponice pasó los meses de verano de los años 1886, 1888 y 1893, mientras que en Zakopane fue el verano de 1885; luego, desde septiembre de 1888 hasta la primavera de 1890 (casi dos años), los veranos de 1891 y 1892, la primavera de 1893 y los veranos de 1897 y 1900. Pasaba allí entonces temporadas largas acompañado de su madre; su padre los visitaba de vez en cuando. En Ponice vivían con las familias de los montañeses, y en Zakopane se alojaban sobre todo en pensiones, lo que limitaba sus contactos con la población local. Queda fuera de duda, sin embargo, que durante su infancia pasó la mayor parte del tiempo en las montañas.

Procederé a revelar algunos pasajes procedentes de diferentes textos de Malinowski en los cuales él tiene algo que decir sobre la cultura de los montañeses, además de reflexionar sobre la importancia teórica de estas observaciones.

Sinopsis del libro *ABC de la cultura*.

***Compendio de la antropología y sociología comparativa*³**

Esta amplia sinopsis abarca la introducción y tres partes del primer capítulo. Es un borrador de ocho cuartillas escritas por Malinowski en inglés, en papel de oficina; el texto principal está con tinta y aparecen sobreescritas algunas notas con lápices de colores, como era su costumbre. No se conoce el contenido de los capítulos siguientes.

Se trata de un material extremadamente interesante porque no solo incluye información de la infancia del antropólogo, sino también muestra su enfoque de investigación consistente en el análisis de importantes problemas teóricos a través del prisma de la experiencia vital. Se puede ver en esto el inicio de un relevante enfoque metodológico conocido hoy como autoetnografía (Ellis 2004).

El desciframiento de este material ha sido una tarea bastante ardua porque el autor es lacónico y utiliza abreviaturas, pues lo escribió para su uso personal. Los

³ La segunda versión de este título fue: «¿Qué es la cultura? Introducción a la investigación de las ciencias sociales desde la perspectiva de la antropología». Este documento se encuentra en el archivo de la London School of Economics, MPLSE Culture 1/139.

fragmentos redactados por Michael Young me han sido útiles en este trabajo.⁴ Intenté comparar la información del texto de referencia con lo que sabemos a partir de otras fuentes, además de que puse estos datos a la luz de la interpretación.

La parte del capítulo titulado «Cultura como experiencia personal», tocante a la cultura de los montañeses, iba acompañada por un comentario sobre lo que Malinowski llamaba *Ponice idyll*. No pretendía presentar la vida de los serranos como relajada y romántica, más bien sucumbía al estilo subversivo e irónico, aunque no desprovisto de cierto aire nostálgico por un mundo que ya no existía cuando él escribía esas palabras.

Esta parte comienza con una introducción autoetnográfica en la que muestra su experiencia de vida en dos culturas:

Cuan niño viví en una villa serrana de los Cárpatos aislada del mundo y habitada por campesinos. Recuerdo «fábulas» que me contaban mis coetáneos sobre una iglesia de piedra, sobre una torre. Los mitos sobre calles empedradas, carretas, casas de piedra, señores, tiendas, venta de carnes, sobre este mundo más allá de ese en que yo vivía y que conocía bien, aunque en aquel tiempo permanecía en [...] (una flecha que muestra Ponice). Fue entonces cuando (por primera vez) experimenté la dualidad, una multiplicidad de mundos culturales. Este era un valle de arcadia aislado del mundo (Ponice). Mis recuerdos son nebulosos, y quien me ayudó a ordenarlos fue mi madre en mis siguientes visitas a este lugar.

A continuación, Malinowski pasa a asuntos más importantes. En su cuadro de la cultura montañesa, intentaba describir el ambiente natural, la base material y a los habitantes. En la sinopsis no puso, sin embargo, datos más precisos sobre el medio ambiente salvo una frase acerca del lugar que describió como «valle de arcadia aislado del mundo». Hay más información sobre la base material. El pueblo estaba conformado por algunas decenas de casas, una iglesia y una taberna. Las viviendas eran de madera y no tenían chimenea, pero los grandes hornos podían servir incluso para dormir sobre ellos. Se consumía comida sencilla (*bryja*,⁵ queso de oveja y papas). La economía se limitaba al cultivo de centeno y papas, además del pastoreo de ovejas.

⁴ En la biografía de Michael Young se citan fragmentos de este documento, pero con modificaciones de redacción (Young 2004). Utilizo este material para fines comparativos.

⁵ Sopa de diferentes tipos de cereales hervidos (por ejemplo, cebada, avena, trigo, centeno o mijo).

No se usaba dinero. Desde la mitad del siglo XIX existía en Ponice una escuela parroquial que se convirtió después en la escuela pública (Skawski s.f.), pero Malinowski no menciona nada de ella y se refiere a los habitantes como «campesinos ágrafos».

La vida familiar —sencilla, honesta y rústica— se caracterizaba por la cohesión y la obediencia al padre. Estaba marcada por sencillas normas que regulaban la vida cotidiana, basadas en una estructura patriarcal controlada por los ancianos, quienes solucionaban los conflictos y problemas. Los habitantes se sometían a un sistema cultural que se expresaba en costumbres, reglas sobre cómo comportarse a la mesa, principios de alimentación e higiene, y también ideas, creencias y prácticas religiosas, además de principios referentes a la vida moral y sexual, y a las diversiones y los juegos.

Los habitantes de Ponice hablaban un dialecto incomprensible para las personas foráneas. Solo los hombres que habían realizado el servicio militar sabían hablar polaco estandarizado. El dialecto era un instrumento para expresar la sencillez de la vida, era un habla fuerte y directa que se basaba en una gramática simplificada que carecía de conceptos abstractos y no servía para comunicar argumentaciones sutiles. Aparte de la lengua, Malinowski intentó describir también la indumentaria de los habitantes de Ponice, pues acaso quería mostrar los rasgos distintivos de ambos elementos.

El otro aspecto importante de la vida en Ponice era la religión del «rebaño» local que guiaba el cura católico. Un elemento significativo de esta vida era el culto al santo patrono. La magia existía como parte del catolicismo popular, pero también como un elemento independiente. Malinowski hace mención en su sinopsis de una iglesia de madera. En realidad, en Ponice existía en aquel tiempo tal iglesia, localizada en la periferia de la aldea Sołtysówka, pero no era de madera, sino que estaba construida con piedras de río. Fue levantada de un pequeño santuario (peto de ánimas) desmontado y encerraba una imagen de la Virgen de Częstochowa, que era considerada milagrosa por la población local (Skawski s.f.). Malinowski pudo haber sido testigo de las ceremonias realizadas alrededor de esta imagen y, sin duda, también de los rituales de brujería y las prácticas de los curanderos.

La aldea tenía carácter homogéneo y estaba formada por algunas familias montañosas. El único miembro de la sociedad local que se distinguía de los demás era un judío, el dueño de la taberna; solamente él mantenía contacto con el mundo externo. De ese mundo venían también los gendarmes, cuya presencia nunca era buen augurio a los ojos de los habitantes locales.

El segundo mundo en que vivía Malinowski, y que sería objeto de la descripción del libro planeado, era el universo de los nobles y de la intelectualidad, el mundo de las ciudades y las fincas; empobrecido pero orgulloso, culturalmente rico, lleno de dignidad y heroísmo. Este heroísmo se puede entender como una actitud centrada en no aceptar la pérdida de su posición dominante en la vida política y económica. Malinowski no se distancia de este medio y tampoco tiene intención de someterlo a crítica. Tal vez lo habría hecho en el libro, pero en la sinopsis no aparece ningún juicio de valor sobre el tema.

Además, solamente traza los elementos primordiales de la estructura social; menciona a los campesinos como la parte más baja y los denomina «casta subordinada» (en referencia a *Los campesinos*, una novela de cuatro tomos de Władysław Reymont, autor galardonado con el premio Nobel, la cual estaba traducida en aquel entonces al inglés), distinguiéndolos de los «montañeses propios». Al mismo tiempo describe el estilo de las personas de esta última casta como con una «actitud alemana», pero es difícil adivinar a qué se refería con esta expresión.⁶

Malinowski asigna a cada elemento de la estructura social el término de «casta», con lo que quiere recalcar las profundas e impermeables diferencias que dividían estos grupos. Menciona también a otros grupos étnicos como judíos y miembros de naciones imperiales que habían participado de las particiones de Polonia, como los rusos austriacos y los alemanes. Sobre estos últimos no escribe mucho, solo comenta que a los montañeses les caían mal los oficiales austriacos por ser altivos y que por la misma razón odiaban a los rusos y a los alemanes. Al único grupo al que dedica más tiempo es a los judíos. A estos los distingue de los demás por su religión, sus profesiones (practicaban oficios propios), su aspecto (en la partición austriaca los judíos usaban mechales de lado y vestían *chalat* o caftán negro), su olor a comida (olían a ajo, cebolla, carne de ganso y cabra), sus enfermedades (micosis y otras patologías causadas por hongos, llamadas en polaco *parchy*, palabra que se utilizaba para hablar de los judíos de manera despectiva). Malinowski también aludía a ellos como «castas» y los comparaba con los «parias» en India, o sea, un grupo inferior incluso a los intocables, lo que

⁶ Algunos investigadores polacos admitían que los primeros habitantes de los montes Tatras fueron los germanos. Los investigadores alemanes en sus trabajos retomaron gustosamente esta referencia. Después estas teorías sirvieron para crear durante la Segunda Guerra Mundial la ideología de *Goralenvolk*, es decir, la nación de los górales (Maj 2015).

era prueba de que estaban excluidos del sistema de castas. Como los parias, los judíos se situaban fuera de la estructura propia de la sociedad polaca.

El tercer universo cultural al que hacía referencia Malinowski era el mundo de la cultura francesa «adoptada», es decir, «el falso galicismo». Francia era la tierra prometida a la cual se unían místicamente las clases altas para conversar, leer libros, contar historias, cantar canciones y adivinar acertijos en francés.

Malinowski, en el capítulo «La cultura como la experiencia personal» de este libro que nunca escribiría, intentaba mostrar que durante su infancia se movía entre dos o tres realidades diferentes: en una aldea montañesa de casas de madera aislada del mundo, y en un ámbito de asfalto urbano habitado por representantes de la nobleza y la cultura (y tal vez en un mundo imaginado de cultura afrancesada). Lo formuló de esta manera: «Antes de cumplir ocho años vivía en dos mundos culturalmente distintos: dos lenguas, sistemas de costumbres, principios de conducta en la mesa, requerimientos de alimentación y golosinas; convicciones religiosas, prácticas, creencias; tipos de diversiones». Lo que es importante y teóricamente decisivo es el hecho de que atribuye a la vida montañesa el estatuto de cultura independiente, y no solo el de una «cultura popular» subordinada, como lo hacían otros etnógrafos.

Resulta interesante esta versión de su experiencia en dos culturas al mismo tiempo, y también en otras situaciones estructuralmente parecidas. En este sentido, menciona algunos ejemplos análogos: el de un hijo de migrantes en Estados Unidos que crece en una cultura familiar en la casa y en otra en la escuela; el de los hindús ingleses; el de los blancos que viven inmersos en la cultura negra en África, en Melanesia o en el sur de Estados Unidos; el de los judíos de los *shtetl* de Europa del Este que se sometieron al proceso de asimilación a la cultura dominante (ofrece también otro ejemplo de los judíos migrantes que habitaban en las colonias Whitechapel y Bowery en Londres). Según Malinowski, esta posibilidad de vivir al mismo tiempo en dos culturas, esta «tensión entre ellas», permite al sujeto involucrado cerciorarse de las diferencias, y tiene la oportunidad excepcional de comprender ciertos mecanismos de la cultura que no es posible entender cuando se vive en un solo ambiente. Considera que esta experiencia del desdoblamiento de la vida constituye la perspectiva antropológica. Por lo visto, lo que quería mostrar en su libro futuro era que vivía en esa situación durante su infancia. Esta vivencia desencadenó los recuerdos de sus compañeros de Ponice, que le contaban las leyendas de la ciudad de piedra, la

cual para él no era un mito, sino una realidad vivida. Entonces, en aquel tiempo se percibía como alguien que existía en el límite de dos mundos.

Además, aprovechando la experiencia de los muchos viajes que emprendió en su juventud, subrayó la importancia de la lengua de la población investigada. Esta era, según él, una habilidad fundamental sin la cual no era posible penetrar en la otra cultura («sin la lengua no hay penetración»). En este contexto se refería a su experiencia en las islas Canarias (ahí pasó casi dos años al terminar sus estudios de doctorado en la Universidad Jaguelónica), donde se adaptó al estilo de vida de la arcadia que reinaba allí gracias al conocimiento de la lengua.⁷

Malinowski elaboró además otro currículo corto en el cual aparecieron datos semejantes:

Educado en la fe romana-católica, debido a una enfermedad temprana, entre los cuatro y los diez años pasó temporadas en los montes Tatras. Desde la infancia hablaba polaco, francés y algunos dialectos. Una doble vida [...] Estuvo entre los montañeses, hablaba su dialecto, cuidaba de sus ovejas y vacas, se perdía por días, escuchaba los cuentos y leyendas sobre los buenos tiempos de los bandoleros montañeses (Young 2004:14, traducción propia).

Los montañeses en los «Diarios»

Otro documento personal en el que aparecen las huellas de los contactos de Malinowski con la cultura montañesa es su *Diario en el sentido estricto de la palabra*, y más precisamente la parte titulada «El diario de Zakopane», que escribió en el otoño de 1911 y en la segunda mitad de 1912. Después de sus estudios en la London School of Economics trabajó de manera independiente dividiendo su tiempo entre el British Museum y Zakopane. La mayor parte de este periodo la pasó en Olcza (actualmente parte de Zakopane), viviendo con los pastores, y al final de esta etapa se mudó a la casa de su amigo conocido como Staś Witkiewicz en Bystre (actualmente también parte del pueblo Zakopane). A pesar de que sus apuntes abarcan más de 130 páginas, no hay muchas menciones de contactos con los habitantes locales.

⁷ El diario que Malinowski empezó a escribir es, entonces, la prueba de que trataba en especial de trabajar y profundizar en el conocimiento de sí mismo (Malinowski 2002).

Aparecieron algunas referencias de tratos con «nativos» de septiembre de 1911 como la siguiente: «Camino por arriba, me intimidan los niños montañeses que se ríen porque no tengo sombrero» (Malinowski 2002:150). El joven investigador seguía la moda de entonces, no llevaba sombrero, y eso causaba la burla de los niños. Otro ejemplo de su estilo:

Caminamos por arriba (con Tadeusz Nalepiński); una conversación con el viejo *gazda*.⁸ Hablamos únicamente sobre el paisaje local. Yo encantado de la vida, él dice que está agobiado. La visita a Olcza, las casitas entre los árboles amarillentos están colocadas como sobre la palma de la mano, formando bonitas y ordenadas filas. Las montañas envueltas en delicadas nubes que se vuelven densas en cuanto suben a las cimas, y desaparecen como cubiertas por una vela (Malinowski 2002:152).

Siguen algunas referencias sobre conversaciones con pastoras y pastores, pero sin detalles. Tras regresar de una caminata a la laguna Morskie Oko en compañía de su madre apuntó: «Nubecitas de color púrpura pintan las rocas con violeta. El cielo verdece-ladón, filoso y frío. De nuevo la nostalgia por la vida en las montañas. Conversaciones sobre los planes y la necesidad de hacer estudios folclóricos en Polonia» (Malinowski 2002:157-158). Estos apuntes fueron probablemente ecos de sus charlas con Bronisław Pilsudski, un etnógrafo que había estado exiliado en Siberia y en aquel entonces vivía en Zakopane, con quien Malinowski se veía a menudo (2002:150, 152-158).

Durante su siguiente estancia lo absorbió un romance difícil con Eugenia Zielińska, una pintora principiante casada, además de la vida social en Zakopane. De aquel tiempo contamos con algunas notas lacónicas referentes a sus contactos con los montañeses: «Me levanté a las 10:30 y charlé con las montañesas» (Malinowski 2002:164); «estamos mirando a los montañeses (debajo de la iglesia)» (2002:167); «Locamente irritado, maldigo a la granjera» (2002:199); «comienza la trifulca; la riña fabulosa, al principio me fascina; tomo el lado de Juanito» (2002:202); «sobre la cima un conflicto sobre el tema de caminar por los prados; en la mañana me molesta un episodio con un árbol y los granjeros» (2002:217).

⁸ Dueño de una granja o terreno en el sur de Polonia. La palabra *gazda* es de origen húngaro, lengua en la que tiene el mismo significado.

Malinowski visitó Zakopane antes de su salida a Australia, en mayo de 1914; entró en la cabaña en Olcza donde antes se había quedado: «Estoy sentado en la habitación [...] me echo en la cama, miro por la ventana, me fijo en el paisaje conocido que me vio trabajar, que me acompañó tantas veces cuando me hundía en la añoranza» (Malinowski 2002:199, 202, 204, 217, 241, 247, 316).

Estas citas muestran que las personas originarias de Zakopane no eran una referencia importante para Malinowski: no los observaba cuidadosamente como lo haría posteriormente entre los indígenas de las islas de Mailu y Trobriand; tampoco eran parte del ambiente social como sus amigos, los galanes de Zakopane. Los montañeses eran más bien el telón de fondo de este paisaje y molestaban tanto como el mal tiempo, lo que Malinowski expresó en un poema para Nalepiński: «La lluvia solo nos molesta, y los granjeros» (Malinowski 2002:702). No les prestaba atención de manera sistemática, pero conversaba con ellos a menudo, sin que esas charlas fueran totalmente triviales. Desafortunadamente, no aprovechó su contenido.

La cultura montañesa y el campesinado de Europa Oriental en *Sexo y represión en la sociedad primitiva* y otros textos

Las referencias a experiencias y conocimientos acerca del «campo de Europa del Este» que aparecen en diferentes publicaciones de Malinowski se pueden tratar como el desarrollo de las notas lacónicas de la sinopsis del libro (mencionado más arriba). Por el hecho de que había conocido más a fondo la cultura de los montañeses cabe colegir que la mayoría de lo que Malinowski escribía sobre los campesinos tenía su origen en su observación de los granjeros en Ponice y Zakopane.

De todos los aspectos de la vida cotidiana de los campesinos mencionados en la sinopsis únicamente analizó a profundidad los temas de sexualidad y relaciones interfamiliares debido a su interés por poner en la picota la teoría de Freud en el libro *Sex and Repression in Savage Society* de 1927,⁹ traducido al español en 1974 como *Sexo y represión en la sociedad primitiva* (Malinowski 1974).

⁹ Lo que es interesante es que los autores que tocan el problema de la relación entre la antropología de Malinowski y el psicoanálisis de Freud al referirse a este libro hacen caso omiso de la importancia teórica del tema de los campesinos de Europa del Este (Stocking 1986; Magnone 2016).

En este momento Malinowski intentaba refutar la tesis de Freud acerca de la universalidad del complejo de Edipo. El antropólogo quería mostrar que las tesis psicoanalíticas no tenían carácter universal, sino que solo eran representativas para las clases más altas de la sociedad de Europa Occidental, de donde procedían los pacientes de Freud. Y eran ellos quienes le proporcionaban datos para su investigación. Malinowski se enfocó en dos casos, a saber, los campesinos del este y los trobriandeses. En su análisis se concentró en poner de manifiesto que los fenómenos descritos por Freud están determinados por la cultura y no por los factores universales de carácter psicológico. Presentó su postura de la siguiente manera:

Ahora, a fin de defender la verdad de la doctrina psicoanalítica, sería importante considerar los estratos más bajos e incultos de la sociedad donde se llama al pan pan y al vino vino, donde el niño está en permanente contacto con sus padres viviendo y comiendo en la misma habitación y durmiendo en la misma cama, donde no hay «padres sustitutos» que compliquen el panorama ni buenos modales que modifiquen la brutalidad del impacto, y donde los celos y competencias insignificantes de todos los días chocan entre sí con una fuerte aunque reprimida hostilidad (1974:56).

Y en una nota a pie de página agregó un comentario autoetnográfico: «Mi conocimiento personal de la vida, costumbres y psicología de los campesinos del este europeo me ha permitido comprobar profundas diferencias entre las clases educadas y las analfabetas de una misma sociedad en lo que respecta a la actitud mental de los padres hacia los hijos y viceversa» (1974:56).

Del comentario que sigue selecciono fragmentos que conciernen a la cultura de los campesinos de Europa del Este. El autor, desde el inicio, se enfoca en la paternidad y alude a la figura del padre que vive:

El cuadro es distinto, aunque los resultados no son disímiles, en los hogares de una pieza y una cama del campesinado pobre de Europa Central y Oriental o en los de las clases trabajadoras. El padre entra en mayor contacto con el niño, lo que en raras ocasiones da lugar a un mayor afecto y en general provoca una fricción mucho más aguda y crónica. Cuando el padre vuelve a casa cansado del trabajo, o ebrio de la taberna, naturalmente desahoga su mal humor en la familia, y maltrata a la madre y a los hijos. No hay aldea ni

barrio pobre en una ciudad moderna donde no se encuentren casos de extrema crueldad patriarcal. Podría citar de mis propios recuerdos numerosos casos de padres campesinos que al regresar ebrios a la casa golpeaban a los niños por puro placer, o los arrojaban de la cama a la noche fría. [...] El padre es también fuente suprema primordial de castigo en las familias pobres, mientras que la madre actúa como intercesora, y con frecuencia participa del trato que se les da a los niños. Además, en los hogares más pobres, el rol del padre como proveedor así como su poder social se perciben con más rapidez y claridad, y actúan en la misma dirección que su influencia personal (Malinowski 1974:66-67).

En lo que sigue, Malinowski muestra detalladamente la diferencia entre la sociedad en las islas Trobriand donde reina la ley materna y concluye que: «Hemos visto que el derecho paterno es en gran medida una fuente de conflicto familiar, en cuanto concede al padre derechos y prerrogativas sociales desproporcionados con sus propensiones biológicas y con el afecto personal que pueda sentir por sus hijos o despertar en ellos» (Malinowski 1974:69).

En el capítulo «La sexualidad infantil», siendo esta etapa la que abarca el periodo de los cuatro a los ocho años, Malinowski menciona el interés de los infantes, independientemente de su género, en las funciones excretorias, el exhibicionismo y juegos que consisten en desnudamiento de las partes «indecentes» del cuerpo. Y termina con el comentario: «Cualquiera que haya vivido por mucho tiempo entre los campesinos y conozca íntimamente su infancia, habrá de reconocer que este estado de cosas existe como algo normal, aunque no explícito» (Malinowski 1974:71). Muy probablemente estas afirmaciones se vinculan a experiencias propias de la infancia de Malinowski, quien participaba en los juegos de sus coetáneos de Ponice y Zakopane. Y a continuación agrega: «En las comunidades campesinas, las viejas comadres suelen aconsejar que los niños mayores de tres años deben dormir separados de la madre. En estas sociedades son bien conocidas las erecciones infantiles como también el hecho de que el varón se apeg a su madre de un modo distinto que la niña» (Malinowski 1974:72-73).

Más adelante se discute la relación entre el infante, la madre y el padre: «Entre los campesinos y las clases bajas, el proceso de emancipación tiene lugar antes que en las clases altas, pero es similar en sus aspectos esenciales. Cuando la madre tiene un profundo apego emocional con el niño [...] puede llegar a sentir ciertos celos y resentimiento por esta emancipación, y a poner obstáculos en su camino» (Malinowski

1974:75-76). Malinowski estaba muy apegado a su madre y, ciertamente, estaba comparando su propia experiencia con la de sus amigos de las montañas con sus respectivas madres. La afirmación que sigue también procede de la observación de la vida de sus familias:

En las clases bajas el proceso de idealización del padre es más imperfecto, aunque no menos importante. Como dije antes, el padre de la familia campesina típica es francamente un tirano y el de los campesinos es un tiranoabierto. La madre consiente en su supremacía e imparte igual actitud a sus hijos quienes veneran y al mismo tiempo temen la fuerza brutal de su padre. Aquí también se forma un sentimiento compuesto de emociones ambivalentes, con clara preferencia del padre por sus hijas (Malinowski 1974:77).

Malinowski continúa diciendo que en la última etapa de la infancia, que dura hasta la pubertad, según Freud, sigue la regresión sexual que se vuelve esencial en el esquema de la neurosis. Nuevamente, afirma el antropólogo, este fenómeno no está arraigado en la naturaleza orgánica humana (como pensaba Freud), sino que se halla determinado socialmente. Apunta al hecho de que los niños no conocen la categoría de la «indecencia» y que se la inventan los adultos, en cuyo resultado el niño lo absorbe para volverse el «pequeño pedante».

Entre los campesinos las cosas son bastante distintas. Se instruye a los niños en materia sexual a una edad temprana: no pueden dejar de ver las prácticas sexuales de sus padres y otros familiares; escuchan peleas en las que se recitan listas enteras de obscenidades y tecnicismos sexuales. Conviven con animales domésticos cuya proliferación, en todos sus detalles, constituye un asunto de gran importancia para toda la familia, y que se trata libre y minuciosamente. Puesto que están profundamente empapados de cosas naturales, sienten menos inclinación a entretenerse haciendo clandestinamente aquello que pueden hacer y gozar abiertamente y de muchas maneras (Malinowski 1974:83).

Es por eso que el concepto de «indecencia» aparece más tarde y corresponde al periodo de la sexualidad genital.

Finalmente, llega Malinowski a describir el periodo de la pubertad enfocándose en las experiencias de «un muchacho instruido» (por lo visto habla de sí mismo) y

agrega: «Todo esto se refiere especialmente al muchacho acomodado. Si lo comparamos con un joven campesino o proletario, vemos que los elementos esenciales se mantienen, aunque tal vez existan menos variaciones individuales, y el cuadro general sea más sobrio» (Malinowski 1974:91). Señala también que existe una diferencia profunda entre las niñas procedentes de las clases sociales en lo que concierne al complejo de Electra.

No podemos entrar tampoco a comparar las clases altas donde las represiones son más fuertes, donde hay más histeria pero menos casos de incesto real, con las clases bajas, donde por estar el interés sexual de la niña más temprano y normalmente más comprometido, se halla menos expuesta a distorsiones histéricas, aunque sufre más frecuentemente la persecución del padre (Malinowski 1974:92).

Estos datos referentes a la vida sexual de los «campesinos de Europa del Este» que Malinowski incluyó en *Sexo y represión en la sociedad primitiva* muestran que el antropólogo no tenía mucho conocimiento al respecto. No utiliza ninguna fuente escrita de la literatura etnográfica o sociológica polaca porque estas brillaban por su ausencia. Lo más probable era que su conocimiento se nutriera de la observación directa de sus compañeros y compañeras de la infancia, tal como los encontraba en Ponice y Zakopane, de sus situaciones familiares y sus narraciones. La descripción de estos problemas se alimentaba de su memoria almacenada y constituía un proyecto autoetnográfico de doble carácter: no solo aprovechaba sus experiencias tempranas, sino que también se cercioraba de las diferencias de clase que se hacían visibles incluso en esta esfera íntima de la vida.

En la obra antes mencionada, Malinowski no solo presenta su postura teórica fundamentada en el material empírico de tipo autoetnográfico, sino que además emprende una crítica de las relaciones patriarcales en la familia, tanto en las clases altas como en las bajas. La imagen de los niños maltratados sin causa y echados al frío fuera de la cabaña debió marcar una fuerte estampa en la memoria del antropólogo asociada con su propio resentimiento hacia su padre, aunque Bronisław, en contraste con sus compañeros campesinos, sabía muy bien cómo esconderse de la autoridad paterna (Young 2004:17 y ss). Por otro lado, recalca el valor positivo de la sencillez y la naturalidad de las costumbres campesinas en lo tocante a la vida

sexual en comparación con una tendencia represora de las costumbres análogas en las clases altas. Para los niños de las clases bajas que observaban la sexualidad de sus padres y la de los animales domésticos, la vida sexual tenía un toque de naturalidad. La libertad en las relaciones premaritales hacía que la elección del compañero o compañera de vida fuera más consciente y surgiera de otras consideraciones que las arraigadas en el instinto sexual. El embarazo no era visto como una bendición especial, sino más bien como una traba y una carga.

En su voluminosa obra científica Malinowski solo una vez mencionó la «cultura de los campesinos de Europa Oriental» y su vida sexual, a saber, en el importante artículo «La cultura» (Malinowski 1975), publicado originalmente en 1931 en la *Encyclopedia of Social Sciences*, en el que escribía sobre la institución del llamado «emparejamiento de prueba».

los matrimonios culturalmente determinados, concertados por los padres o por las familias, aseguran la influencia de factores económicos y culturales sobre el simple erotismo. En ciertas comunidades primitivas, así como en grandes sectores del campesinado europeo, el emparejamiento de prueba, como forma de asegurar la compatibilidad personal y también en gran medida como medio para eliminar la simple urgencia sexual, funciona como una salvaguardia de la institución del matrimonio permanente. Gracias a las libertades prematrimoniales durante el noviazgo, la gente deja de valorar el simple señuelo del atractivo erótico y, por otra parte, se ve cada vez más influida por las afinidades personales, si no existe incompatibilidad fisiológica. La función, pues, de la libertad prematrimonial consiste en que influye en la elección matrimonial, que se convierte en deliberada, basada en la experiencia y orientada por consideraciones más amplias y sintéticas que el ciego impulso sexual. Por lo tanto, la falta de castidad prematrimonial funciona como una forma de preparación del matrimonio, eliminando el impulso sexual crudo, empírico y no educado, y fundiendo este impulso con otros en una apreciación más profunda de la personalidad (Malinowski 1975:101).

Las observaciones en las que basaba Malinowski su teoría pudo haberlas hecho durante sus estancias infantiles en el «valle de arcadia» en Ponice o durante sus visitas posteriores en Zakopane o en cualquier otro lugar en esta región. Pero, aunque él mencionaba el «campesinado europeo», no se molestaba en detallar a qué parte de Europa se refería.

La mención de los campesinos de Europa Oriental aparece también en otro fragmento del artículo «La cultura», a saber, en el que se refiere a la magia. Malinowski escribía sobre ese tema no solo en el contexto de las sociedades primitivas, sino también en el de las modernas. Mencionaba los «pequeños prejuicios» expandidos incluso entre la intelectualidad, los sistemas más desarrollados en las ciudades y la magia a la cual recurrían los campesinos europeos:

Entre los campesinos de la Europa Central y Oriental todavía florece la magia elaborada y se trata a los niños con ayuda de brujas y brujos. Existen personas de las que se supone que tienen poder para impedir que las vacas den leche, para inducir al ganado a que se multiplique indebidamente, para producir lluvia y sol, y para hacer que la gente se ame o se odie. Los santos de la iglesia católica romana se convierten, en la práctica popular, en pasivos cómplices de la magia. Son golpeados, adulados y llevados de un sitio a otro. Pueden traer lluvia si se les sitúa en el campo, parar los flujos de lava al enfrentarlos y detener el progreso de una enfermedad, o de un añublo, o de una plaga de insectos. La utilización práctica que se hace de ciertos rituales u objetos religiosos convierte su función en mágica. Pues la magia se distingue de la religión en que la última crea valores y se atiene directamente a fines, mientras que la magia consta de actos que tienen un valor práctico utilitario y sólo son eficaces como medios para un fin. [...] Siempre que hay peligro, incertidumbre, gran incidencia de la suerte y el accidente, incluso en formas de actividad completamente modernas, la magia fructifica (Malinowski 1975:110).

Lo más probable es que, mientras vivía en Ponice y Zakopane, Malinowski observaba varios rituales mágicos (y tal vez él mismo fuera uno de los pacientes de los curanderos). Participaba en los rituales de la iglesia que albergaba varios elementos mágicos, como en el caso del culto de las imágenes sagradas. Malinowski pudo haberse referido asimismo a la literatura etnográfica polaca que se dedicaba a describir «hechicería» y «supersticiones» populares, pero no lo hizo.

Consideraciones

El biógrafo Michael Young hace en su libro una mención demasiado escueta sobre la sinopsis del compendio que Malinowski iba a escribir, considerándolo como un

esquema teórico de lo que «actualmente llamamos multiculturalidad». Esta tesis despierta mis dudas no solo porque es equívoca (Malinowski no entendía la «multiculturalidad» tal como hoy se interpreta), sino también por el hecho de que el antropólogo no aludía a la coexistencia de varias culturas y más bien ponía énfasis en la situación del individuo que estaba anclado en dos sistemas culturales. La multiculturalidad tal como se define en la actualidad no describe esta experiencia; postula más bien que los miembros de la sociedad dominante sepan ponerse en la posición de la sociedad minoritaria para poder aceptar mejor las diferencias culturales (por ejemplo, Taylor 2011). Pero Malinowski le da otro significado al término: se trata de que el individuo está «anclado» en dos culturas, es decir, funciona una vez en esta y otra vez en aquella. Tal situación permite conocer diferentes realidades culturales, vivir en ellas, y no tan solo aceptar la otredad sin abandonar su propio ambiente como lo supone la multiculturalidad.

Young, sin embargo, acierta al afirmar que la sinopsis es un documento que hay que analizar tomando como punto de referencia la teoría antropológica de Malinowski. Este último sostenía que las descripciones del pasado se construyen siempre para satisfacer las necesidades del presente (lo que enfatizan las posiciones memorísticas actuales). Young asevera que Malinowski necesitaba el mito fundador «del heroico etnógrafo de la antropología británica» (Young 2004:16) y que en ese sentido escogía selectivamente sus recuerdos infantiles para construir un modelo que explicara y justificara su vocación de antropólogo. Young argumenta adicionalmente que Malinowski a propósito eliminaba de este modelo a su propio padre, el dialectólogo y etnógrafo, para brillar con una luz propia y no valerse de la obra paterna cuya herencia le había pesado en demasía.

Tal vez la situación real era mucho más complicada. Malinowski escogió los recuerdos que apuntaban a que él se balanceaba en el borde de dos culturas, pero lo hacía armado de su conocimiento y experiencia de hombre maduro, siendo además un teórico sutil que intentaba, tomando como ejemplo su propio caso, dar a conocer cómo opera la «cultura como la experiencia personal». Desde luego, no lo percibía de esta manera cuando tenía cuatro u ocho años. Tampoco lo veían así su padre o la sociedad. En aquel entonces, el punto de vista dominante residía en que la cultura por excelencia era la francesa y que esta superaba la polonicidad de la intelectualidad-nobleza sin mencionar a los campesinos de Ponice que apenas se contentaban con sus

costumbres y prejuicios. El padre de Bronisław seguramente trataba a estos campesinos con un interés profesional y respeto; sin embargo, no los consideraba portadores de una cultura tan valiosa como la suya propia. Además, el asunto que tanto le interesaba a Bronisław, o sea, la vida sexual, no era abordado por los etnógrafos polacos. El historiador Tomasz Wiślicz comenta que la mayoría o bien ignoraba este tema o bien identificaba la norma declarada con la norma realizada. Este autor hace también hincapié en las determinaciones sociales y culturales de los estudios folclóricos de la época: «los estudiosos del siglo XIX iban al campo armados no únicamente de una visión *a priori* de lo que era la cultura campesina, lo que les daba derecho a corregir aquello que escuchaban de sus informantes, sino también limitados por su propia cultura burguesa rigurosa en cuestión de la moral» (Wiślicz 2012:37).¹⁰

Bronisław Malinowski en su sinopsis planteaba la perspectiva antropológica de la cultura, de acuerdo con su teoría funcionalista, o sea, la veía de manera holística y relativista, con enfoque en su aspecto sociológico. Los estudios folclóricos de aquel entonces percibían como objeto de sus estudios la «cultura popular», siendo esta, por definición, dependiente y no autónoma, incluso si la trataban con amabilidad e interés. A estos etnógrafos les interesaba sobre todo la cultura material. Young no nota esta diferencia. El hecho de que Malinowski describiera la cultura (o más bien iba a hacerlo en su futuro libro) de los campesinos de Ponice no significa que quisiera seguir los caminos trazados por los folcloristas polacos de la época. Bronisław, en realidad, evitaba seguir el camino de su padre no solo por el interés en construir su propia imagen como investigador autónomo, sin más bien porque difería en sus propuestas teóricas y metodológicas de las de su progenitor y de las de otros etnógrafos polacos. Es por eso que en *Sexo y represión en la sociedad primitiva* Malinowski tuvo que recurrir a una descripción autoetnográfica basada en su propia memoria y no en los estudios de la época, ya que estos mantenían silencio sobre tales temas.¹¹

Desafortunadamente, el «compendio de antropología y sociología comparativa» en el cual iba a encontrar lugar la descripción de la cultura montañesa de las postrimerías del siglo XIX, así como la recordaba uno de los más sobresalientes teóricos e investigadores de campo, nunca se volvería realidad.

¹⁰ Wiślicz considera como «valiosos» los trabajos provenientes de los años setenta del siglo XX, por ejemplo, Stomma (1975) y Tomicki (1977).

¹¹ Una situación análoga existía en cuanto a la temática de género que era casi totalmente ignorada. Hago referencia a este tema en mi artículo (Kubica 2019).

Capítulo 2. Malinowski: un héroe que quería ser *sir* en antropología

Marcin Jacek Kozłowski¹

Justyna Pietrasik²

*Cada hombre tiene dentro una misteriosa melodía
cuyos sonidos presente; a veces escucha los ecos
que lentamente saturan la oscuridad del silencio interior.
Luego, cuando el alma desciende en una noche subterránea.*

B. MALINOWSKI (2002:709)

Introducción

Malinowski, sin querer, influyó en algunas reflexiones, en la relación y en la vida privada de una pareja de adolescentes, él y ella polacos, durante el verano del año 2000. Él, un futuro adepto de la antropología, estaba evocando la figura de Malinowski como un ejemplo de arduo trabajo de campo, autocontrol y eficacia. Lo veía como el único antropólogo polaco que se podría encontrar en los manuales de la disciplina y, en este sentido, un ejemplo a seguir. La joven, en cambio, estaba escuchando las historias sobre la vida de Malinowski y su obra hasta que tomó la decisión de escribir su tesis de licenciatura sobre el diario recién publicado en polaco (Malinowski 2002).

¹ Doctor por la Universidad Adam Mickiewicz (UAM), Poznan, Polonia; mortimermexico@gmail.com

² Analista ALD; just.pietrasik@gmail.com

Tras la separación de la pareja, la vida llevó a la joven a Londres y al joven a México, siendo los dos destinos que hizo suyos también Malinowski, aunque en diferentes momentos de su vida. Mientras que en Londres su carrera estaba en los comienzos, el viaje a México marcó su final. La estancia en Londres le permitió encontrar a los asesores, la base y el ambiente para emprender su primer trabajo de campo en Melanesia. Su proyecto en México puede verse como el último esfuerzo por conocer la otra cultura distante que hacía presencia en los mercados oaxaqueños. El reencuentro de la mencionada pareja de jóvenes al pasar los años se volvió un pretexto para reflexionar sobre el personaje de Malinowski desde un nuevo enfoque.

Se ha gastado mucha tinta para describir a Bronisław Malinowski y su obra. Sin duda existen varias razones para ello. Los manuales lo siguen presentando como el fundador de la antropología moderna (Monaghan y Just 2000:56), el representante de la Edad de Oro de la etnografía (Anderson 2017:32) o el creador del funcionalismo, uno de los primeros «protagonistas de largos trabajos de campo y expositores de teoría antropológica» (Campo 2008:8) «eminente antropólogo funcionalista inglés» que elaboró «una teoría de la cultura» (Campo 2008:53). Se le aplaude como a un expositor y practicante del trabajo de campo ideal (Pisarek 2013:61). Su quehacer lucía como «el origen de la etnografía haciendo uso de la técnica de observación participante, que intentaba acercar al occidental a la vida de los ‘salvajes’, de los pueblos exóticos y entender su comportamiento ‘distinto’» (Campo 2008:77). Todas estas miradas se pueden sumar, verlo como «héroe de la antropología cultural» (Wax 1972:3), o, como comentó irónicamente Gellner: Bronisław Malinowski, con su nueva ciencia basada en la teoría funcionalista y el trabajo de campo «dio muerte a Frazer, con lo cual llegó a ser el rey del Bosquecillo Sagrado de la Antropología» (Gellner 1997:126).

¿A qué se debe este éxito inusual de un antropólogo que aparentemente vino desde *nowhere* para hacerse el rey del Bosquecillo Sagrado de la Antropología? Su entrada con bombo y platillo en la escena antropológica del mundo occidental aún exige una explicación. En este ensayo intentaremos ofrecer una hipótesis tentativa que arrojará nueva luz sobre este éxito.

El artículo tiene cuatro objetivos. El primero es invitar al lector hispanohablante a la lectura de la vida de Malinowski a través de sus diarios tempranos, que hasta el momento no han sido traducidos ni al inglés ni al español. La originalidad y especificidad de estos documentos inéditos se hicieron públicas en la edición polaca realizada

por Kubica (Malinowski 2002) y en la extensa biografía elaborada por Young (2004). En la edición de 2002 se incluyen las notas de Malinowski cuyo inicio se remonta hasta los momentos de juventud narrados por él mismo 10 años antes de su travesía más conocida en Melanesia. Aunque antes de 2002 contábamos ya con las biografías del joven Malinowski (Średniawa 1981; Gross 1986): sus diarios en polaco que ponen al descubierto aspectos de su personalidad, emocionalidad y desarrollo intelectual.

El segundo objetivo es ofrecer una introducción al diario que apareció en 1967 bajo el título *A Diary in a Strict Sense of the Term*, que suscitó un notorio escándalo entre las filas de los antropólogos. Los diarios reunidos en el tomo de 2002 surgieron de los nuevos manuscritos descubiertos por la hija menor de Malinowski en el archivo de London School of Economics (LSE). Estos textos muestran que Malinowski escribía los diarios desde su muy temprana juventud en polaco, su lengua materna. La diferencia entre los manuscritos en polaco y el diario tardío preparado para el público angloparlante luce abismal. La edición en polaco no busca escándalos, sino el conocimiento. Kubica dividió los textos en apartados y les puso títulos. Cada una de las partes está acompañada por una introducción, comentarios y notas a pie de página que aportan al lector un contexto biográfico e histórico.

El tercer objetivo es darle a conocer al lector la correspondencia que los capítulos del diario guardan con los episodios de la vida de su autor. De entrada debemos explicar lo que puede parecer un equívoco destinado a sembrar confusión. Los diarios en polaco se titulan *Dziennik w scisłym znaczeniu tego wyrazu*. Ese rótulo es una traducción polaca del título del diario escogido para la versión publicada en inglés en 1967, a saber: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Este hecho puede sugerir que el texto polaco corresponde al texto inglés. En realidad, sin embargo, no es así. Los diarios en polaco cuentan con siete partes y no únicamente con dos, como el texto inglés de 1967. Se dividen de la siguiente manera:

- «Diario de Canarias» (*Dziennik kanaryjski*), escrito durante la estancia con su madre en las islas Canarias entre enero y mayo de 1908.
- «Cuadernos de Leipzig» (*Zeszyty lipskie*), elaborados durante los estudios en esa ciudad en los periodos entre diciembre de 1908 y mayo de 1909, y luego en octubre y noviembre de 1909.
- «Apuntes ingleses» (*Zapiski angielskie*) relacionados con el viaje en plan de estudio organizado en Londres, más una copia de la carta a Aniela Zagórska y

varias páginas sueltas de unas notas retrospectivas que hacen referencia a la llegada a Inglaterra, escritas en periodos cortos entre 1911 y 1913.

- «Diarios de Zakopane» (*Dzienniki zakopiańskie*) trata de las estancias en Zakopane en septiembre y octubre de 1911, en agosto de 1912 y enero de 1913.
- «Cuaderno preexpedicionario» (*Zeszyt [przed]-wyjazdowy*) o las notas relacionadas con la expedición planificada a Nueva Guinea entre abril y agosto de 1914.
- «Cuaderno de Mailu y Nueva Guinea» (*Zeszyt mailuski*) escrito durante su estadía en la isla de Mailu y en Nueva Guinea desde septiembre de 1914 hasta marzo de 1915.
- «Cuaderno trobriandés» (*Zeszyt trobriandzki*) escrito durante una investigación realizada en las islas Trobriand entre octubre de 1917 y junio de 1918.

Repitamos: el diario traducido al inglés publicado en 1967 bajo el título *A Diary in the Strict Sense of the Term* y al español en 1989 bajo el título «Diario de Melanesia» consta tan solo de dos partes del texto polaco, a saber: «Cuaderno de Mailu y Nueva Guinea» y «Cuaderno de Trobriand». En este ensayo nos enfocaremos en los cinco primeros diarios totalmente desconocidos para el lector anglo e hispanohablante.

El cuarto objetivo es una manera de ver a Malinowski a través de dichos textos. Aunque la lectura de los diarios no sea nada fácil, pues su lenguaje está repleto de abreviaturas, acrónimos y expresiones elípticas que forman además un *collage* compuesto por expresiones procedentes de varias lenguas, su análisis permitirá arrojar luz sobre la personalidad de Malinowski y sus venideras hazañas en Londres y Melanesia. A modo de una hipótesis, proponemos una nueva manera de ver la trayectoria biográfica del antropólogo: en lugar de tratarla como resultado de argumentos lógicos o pensamiento discursivo queremos mostrar que su vida y obra se dejan entender como la versión peculiar de un arquetipo junguiano del «viaje de héroe» desarrollado por Joseph Campbell. Este último modelo nos explicará el éxito de Malinowski como icono en el imaginario de la disciplina. Argumentaremos que Malinowski no solo era el producto de su «autocreación», sino también el resultado de la creación de toda la generación de antropólogos que aceptaron dicho autonombramiento. De esta manera proponemos una lectura arquetípica de los cinco primeros cuadernos: en cada uno de ellos salta a la vista un tema recurrente, que aunado a los otros forma parte de una sola narrativa mítica.

El viaje de un héroe

Antes de analizar el contenido de las cinco selecciones de los diarios debemos decir unas palabras sobre un concepto clave del viaje del héroe como arquetipo.

Gustav Jung, el famoso discípulo de Freud, se dio a conocer como padre de la teoría de los arquetipos, aunque el mismo Jung admitía humildemente que él era más bien su propagador que su inventor. La concepción de los arquetipos no fue invención suya (Jung 1938:64). Él señala que tomó el término «arquetipo» de fuentes tan antiguas como Cicerón, Plinio, el *Corpus Bermeticum*, san Agustín y, de las más recientes, Nietzsche. Como escribe este último filósofo citado por Jung: «En nuestros años atravesamos el pensamiento de toda la humanidad primaria. De la misma manera en que el hombre razona en sus sueños, razonaba en su etapa primera hace miles de años [...]. El sueño nos retrotrae a las etapas primitivas de la cultura humana y nos da un medio para entenderlas mejor» (Nietzsche en Jung 1938:122-123).

Jung practicaba como psicólogo y analista enfocado en los sueños y los mitos. Para él la cultura era un tipo de código simbólico, un lenguaje secreto que debía ser descifrado a través de la teoría psicológica. El meollo de esta teoría es la idea según la cual el hombre es un ser envuelto en diálogo consigo mismo. Los referentes de las partes significativas de la cultura son diferentes fragmentos de la psique humana que, en gran parte, posee naturaleza inconsciente. Como es bien sabido, la diferencia entre Freud y Jung estriba en que para este último los procesos psíquicos no son producto tan solo de la experiencia personal, sino que incluyen también elementos prepersonales o transpersonales, que son comunes para todos los tiempos y todos los pueblos, aunque en grados y variantes distintos.

La palabra «arquetipo» consta de dos vocablos. El primero es «arjé» (ἀρχή) y significa «fuente», «principio» u «origen». El segundo es «tipos» (τυπος) y se refiere a «impresión», «grabado» o «modelo». Los «arquetipos» son de esta manera las formas o imágenes de naturaleza colectiva que se extienden por todo el mundo revelándose en los mitos y que al mismo tiempo son productos autóctonos o individuales de origen inconsciente (Jung 1938:63; 1921:540, 596-603).

El tema de los arquetipos en el terreno del análisis de los mitos procedentes de diferentes culturas humanas fue desarrollado analíticamente por Joseph Campbell (1959). Este autor explora las reglas que rigen el mito y llega a construir un esquema o modelo que servirá para analizar ciertos tipos de narraciones míticas, oníricas o

hasta literarias. Según Campbell algunas narraciones mitológicas comparten con frecuencia una estructura fundamental llamada *monomito* o «narrativa arquetípica», la que en nuestro caso puede llamarse la «aventura» o el «viaje del héroe». El «viaje» no es solamente una aventura audaz como la de Odiseo, Jasón o Eneas que transporta al héroe de un lugar a otro; se trata también de un viaje espiritual en el que el héroe pasa del estado de la inocencia infantil y la ignorancia hacia el de la experiencia, el conocimiento o la sabiduría. Para Campbell, el viaje arquetípico es un tema recurrente en todas las dimensiones de la vida humana, pues refleja las fuerzas del alma que es un microcosmos, el hermano gemelo del macrocosmos:

No sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta, por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten sobre las manifestaciones culturales humanas. Las religiones, las filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos, científicos y tecnológicos, las propias visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito. [...] Porque los símbolos de la mitología no son fabricados, no pueden encargarse, inventarse o suprimirse permanentemente. Son productos espontáneos de la psique y cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente (Campbell 1959:9).

El camino común del viaje del héroe se deja caracterizar como transición por tres fases, a saber: la separación, la iniciación y el retorno. El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y conquista una victoria decisiva. Las fases contienen los siguientes pasos: 1) La *separación*: 1. 1. La llamada de la aventura; 1.2. La negativa al llamado; 1.3. La ayuda sobrenatural; 1.4. El cruce del primer umbral; 1.5. El vientre de la ballena; 2) La *iniciación*: 2.1. El camino de las pruebas; 2.2. El encuentro con la diosa; 2.3. La mujer como tentación; 2.4. La reconciliación con el padre; 2.5. Apoteosis; 2.6. La gracia última; 3) El *retorno*: 3.1. La negativa al regreso; 3.2. La huida mágica; 3.3. El rescate del mundo exterior; 3.4. El cruce del umbral del regreso; 3.5. La posesión de los dos mundos; 3.6. Libertad para vivir (Campbell 1959:53-222).

¿Qué tiene que ver la historia de la vida y la obra de Malinowski con la teoría de arquetipos de Jung y el viaje del héroe de Campbell? Lo primero que salta a la vista no son las semejanzas, sino las diferencias: el viaje arquetípico es universal, la historia de Malinowski particular y única; el viaje arquetípico versa sobre los

fragmentos de las fuerzas de la psique, el viaje de Malinowski se construye de los hechos biográficos; el viaje del héroe se descubre como un arquetipo colectivo de la especie humana, la aventura de Malinowski es la creación, en su gran parte, individual en el curso de la vida de una persona. A pesar de estas diferencias hay una importante semejanza que puede captarse mediante el viejo argumento del razonamiento analógico que desde el tiempo de Aristóteles se ha conocido como la analogía de proporcionalidad. La analogía de proporcionalidad se divide en la propia e impropia o metafórica. Un ejemplo de la primera es el siguiente: «el instinto es al animal lo que la razón al hombre»; el ejemplo de la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica es: «las flores son al prado lo que la risa al hombre», proporción que nos hace entender la metáfora «el prado ríe» (Beauchot 2015:134).

La analogía que emplearemos en este ensayo se presenta como la de proporcionalidad propia y toma la siguiente forma: algunos hechos biográficos en la vida de Malinowski expresados en los diarios tempranos están en tal relación con el resto de su biografía como la separación o la fase primera del viaje mítico del héroe a la iniciación y el retorno, o sea, a las dos fases que le siguen. De esta manera, el razonamiento analógico nos salva de un análisis en términos psicológicos. No se trata de lo que Malinowski pensaba, sabía o planeaba, sino de ciertas semejanzas entre su vida y la aventura del héroe en el sentido de Campbell.

Nuestra analogía puede, a primera vista, considerarse demasiado atrevida, pero hay que subrayar el hecho de que en la literatura metantropológica ha tenido varios precursores importantes. La idea de que Malinowski participó en la creación de un complejo mítico responsable por su gran éxito fue mencionada por dos de la primera fila: Clifford Geertz y Adam Kuper. Como escribió Geertz: «Iconoclasta de por vida, Malinowski ha destruido, en esta gruesa, fastidiosa obra póstuma, un ídolo final a cuya construcción él mismo contribuyó tanto: el ídolo del investigador de campo dotado de una extraordinaria empatía para los nativos» (Geertz 1967:12). Dado que Geertz no conocía los textos tempranos, recurría a la versión del diario de Melanesia publicado en 1967 como *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Sorprendentemente, lo criticaban como si fuera un libro más entre tantos que Malinowski hubiera escrito. Geertz sugiere una solución a esta paradoja en forma de una pregunta: ¿Acaso ese diario no nos acerca más a la realidad porque, como Malinowski suponía, no habría lector de sus confesiones? En el ensayo «El yo testifical. Los hijos de Malinowski», publicado

en el libro *El antropólogo como autor*, Geertz agrega: «Malinowski estaba llevando a cabo lo que posiblemente, en su conjunto, es el más famoso, y ciertamente el más mitificado, trabajo de campo de la historia de nuestra disciplina: el viaje paradigmático hacia el paradigma lejano» (Geertz 1989:85). Por «mitificación» del trabajo de campo o el «viaje paradigmático» entiende Geertz un género nuevo creado por el «autor» y no solo por un «escritor» cualquiera. Malinowski, el autor, logró imponerlo en el ambiente antropológico con un tema recurrente de *fieldwork* entre los salvajes.

Adam Kuper, quien abre su libro titulado *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972* con un capítulo sobre Malinowski, observa: «Una nueva forma de actuación precisa una carta constitucional mítica, y Malinowski desarrolló en su aurora un mito personal que sus seguidores traspasaron a las generaciones posteriores» (Kuper 1974:24). Lo que Kuper dice claramente es que el mito no está impuesto por el autor en las generaciones venideras, sino que más bien es restituido por los seguidores que lo traspasan a dichas generaciones, las cuales, *nolens volens*, lo recrean y reproducen. Pero Kuper no solo hace referencia a un mito entendido como un estilo de escribir la etnografía o hacer la antropología. Recurre también al mito de la personalidad del etnógrafo moderno: «Le dijeron que estaba demasiado enfermo para continuar sus investigaciones científicas. Desesperado, decide entretenerse con un clásico inglés, escoge *La rama dorada* y al momento queda absorto en la antropología de Frazer» (1974:24). A continuación, Kuper cuenta la biografía del antropólogo polaco sin darse a la tarea de discernir los momentos míticos o paradigmáticos (o lo que las generaciones venideras reproducirán) y los motivos personales y únicos (lo que estará fuera del paradigma). Pero, a pesar de este defecto, tanto Kuper como Geertz hacen a Malinowski responsable de crear e imponer un mito, un modelo, un patrón que obligaría dentro del imaginario de la disciplina. De aquí solo un paso nos separa del arquetipo de la aventura de un héroe.

«Diario de Canarias»: la llamada de la aventura

Malinowski comienza su aventura de escribir el diario de manera sistemática con los apuntes de la isla de La Palma o lo que se llamará en polaco *Dziennik kanaryjski*

o «Diario de Las Canarias» (Malinowski 2002:41-69). En enero de 1908, mientras Bronio esperaba la graduación por parte de la Universidad Jaguelónica, él y su madre protectora —Józefa Łącka— decidieron visitar la localidad de Breña Baja, ubicada al sur de Santa Cruz de La Palma. Los dos permanecerían en este lugar por seis meses. La primera nota en este cuaderno aparece fechada el 6 de enero de 1908 y la última el 21 de mayo de ese mismo año. Los objetivos del viaje eran meramente curativos. Malinowski padecía problemas de salud desde temprana edad. El descanso del clima polaco iba de la mano con la espera para tomar decisiones con respecto al futuro. Los ecos de esta tensión los encontramos en la correspondencia con uno de sus maestros y asesores más cercanos, el cura filósofo Stefan Pawlicki: «Ahora me estoy dedicando a una forma de vida completamente curativa; en primer lugar, como y duermo mucho, además me baño en el mar y me expongo al sol» (Kubica en Malinowski 2002:37).

El narrador de este diario está lejos de presentarse como un viajero interesado por lo ajeno o un buen observador del mundo que lo rodea siendo estas características las que lo harían famoso en los tiempos venideros. Lo que resulta extraño es que en el texto no aparezcan descripciones de los paisajes o de los habitantes de la isla. En la misma carta citada antes hay una excepción que confirma la regla. Malinowski presenta allí un corto relato de los acontecimientos provocados por una peste en Tenerife. Una enfermedad contagiosa ocasionó perturbaciones en la comunicación y el flujo de la población entre las islas. Dado que algunos temían que se propagara la peste, cerraron los puertos. Otros abandonaban lugares donde la enfermedad arrasaba con la población. Accidentalmente Malinowski y unos palmeros fueron testigos de un incidente hostil. Cuando se estaba acercando un barco con el gobernador a bordo, que buscaba resolver el bloqueo de Tenerife por parte de las otras islas, los locales dispararon varias veces en dirección de la nave (Malinowski 2002:37-38).

Aparte de esta observación, el diario está dominado por un diálogo *in foro interno* del autor. Está repleto de repeticiones como si se tratara de una autoestimulación, no de comunicación. Se parece más a una conversación interna con su *alter ego* que a la captación de un flujo argumentativo de ideas y comentarios. Lo afirman las primeras frases del documento que reflejan el carácter general de estas memorias:

Breña Baja 6 I.

Ayer perdí la mitad del día ...

Breña Baja 9 I.

— Mirar el sistema actual desde un nuevo ángulo. El hambre de la vida. El punto donde uno está parado sobre el precipicio. Fue Szymberski³ quien me lo hizo patente. Deseo, añoranza, necesidad indispensable — ilusoria, inconmensurable con todos los valores que orientan la vida. Una promesa presente en la música. Los estados de ánimo inconclusos. — La intervención del análisis. Nuevos valores. Se asoma la necesidad de la capacidad para crear y la posibilidad de la creación. Como consecuencia de recurrir a determinadas tareas específicas. Las cosas se ganan sobre todo a través de los medios. Músculos fuertes, corazón fuerte, nervios fuertes, control fisiológico del cuerpo. Al mismo tiempo, cambia también este otro lado, el que impera, el que construye, el lado para lo cual solo incidentalmente comencé a trabajar. Me dirijo al momento actual: un doble trabajo presente: poner énfasis en el trabajo mínimo, en adquirir pequeños detalles técnicos. Recordar que el objetivo final es la tarea general de multiplicar mi capacidad de vivir, aumentar mi valor individual ante mis propios ojos. Ese trabajo mínimo debe coordinarse de tal manera que conduzca, sin detenerse en infantilismos y ejercicios físicos, a la realización de este supremo objetivo de manera más eficiente (Malinowski 2002:41).

El primer fragmento transmite algo sobre la forma de ser de Malinowski y su postura frente a la «realidad». Se aprecia que su visión del mundo, sus bisagras, se le imponen con una fuerza aterradora en el cuerpo y en la vida cotidiana. Por supuesto, no podemos esbozar su imagen psicológica completa, pero sí hacer conjeturas acerca de cómo se desenvolvía su personalidad. El autor se reprocha por la pérdida de la mitad del día, aunque no sabemos por qué no había podido trabajar. Prevalen el profundo

³ Tadeusz Lucjan Szymberski (1881-1943), el poeta polaco y dramaturgo. Se graduó de la escuela real en Cracovia en 1902; aprobó su examen de matriculación y comenzó sus estudios en el politécnico. Luego cursó como oyente en la Facultad de Filosofía de la Universidad Jaguelónica. De 1920 a 1926 daba clases de literatura polaca. A partir de 1926 trabajó en la Biblioteca Polaca de París. Murió de una enfermedad cardíaca en 1943 en Aix-les-Bains. El mismo día, su esposa, la pintora Zofia Benówna, se suicidó. Era amigo de Stanisław Ignacy Witkiewicz, Tadeusz Nalepiński, Tadeusz Miciński, Leon Chwistek y Bronisław Malinowski. Witkacy lo retrató como Tymbeusz en la novela *Las 622 caídas de Bungo* o la mujer diabólica (véase el capítulo de este libro de Kozłowski y Reichert). Malinowski dedicó a Szymberski la edición polaca de una de sus monografías, a saber, *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, publicada por primera vez en inglés bajo el título: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* en 1929. La edición alemana de la misma obra la dedicó a Witkacy.

sentimiento de incumplimiento de los objetivos de la jornada, la pérdida, la nostalgia, el desorden, la búsqueda de los valores, la carencia de la fuerza para la creatividad y maneras de encontrarla, la estimulación corporal, la rutina física que ayuda a la mente según el lema de mente sana en un cuerpo sano. Como Malinowski nunca gozaba de una condición física satisfactoria, el esfuerzo del alma era la única fuente de bienestar. La medida de salvar el cuerpo radica en aumentar su fuerza vital: «Mirar el sistema actual desde un nuevo ángulo. El hambre de la vida». Un lector perspicaz notará que una influencia significativa sobre los puntos de vista y la actitud de Malinowski en este periodo era la lectura de las obras de Nietzsche. Su comportamiento y creencia resume el título de la obra del filósofo alemán: «Voluntad del poder». El único valor es la vida misma en su expansión: «Recordar que el objetivo final es la tarea general de multiplicar mi capacidad de vivir, aumentar mi valor individual ante mis propios ojos» (Malinowski 2002:47).

Pero la lectura del segundo párrafo siguiente complica esta imagen al sembrar dudas acerca del nietzscheanismo íntegro del joven Malinowski:

Programa mínimo: fortalecimiento de la voluntad (fisiológico). Ergo: ascetismo, dominio sobre las asociaciones, control sobre las impresiones. Este estado de vigilancia constante, tensión (desgarramiento), lucha, disciplina ya en sí mismo es una forma de vida superior que me place ahora más. *Dolce far niente*, rodar cuesta abajo sin ofrecer la menor resistencia — repugnante. La concreción, la fuerza, la tensión ya es el punto en el que el programa mínimo entra en el área de la forma superior de vida a la que aspiro. Forma de vida superior. La sabiduría suprema colgada sobre todas las cosas: la calma, la serenidad, el brillo del sol poniente, inmovilidad, el coraje de mirar directamente a los ojos del destino, acepto sus golpes con la misma inquebrantable sonrisa con la cual él me golpea (Malinowski 2002:41).

Mientras que la apoteosis del «brillo del sol poniente» lo coloca al lado de Nietzsche, cuya conciencia fue eclipsada por ataques de locura en los últimos meses de su vida consciente, el deseo del control máximo de los impulsos, o sea, el «ascetismo» lo pone al lado de los santos cristianos con su perfeccionamiento moral frente al saco de basura de lo carnal y corporal. La apoteosis de la vida no lo lleva a un auto-complaciente y «repugnante» hedonismo, sino al «precipicio», a un conflicto interno

entre lo que uno *es* y lo que *debe ser*. La serena melodía de Zaratustra queda desentona-
da por los recurrentes autorreproches, sentido de culpa, anhelo por hacerse alguien
distinto de lo que era en realidad. El conflicto se suspende gracias a un «programa
mínimo» que debe alcanzar el estado de calma encarrilada a la «sabiduría suprema»,
«serenidad» y el valor de mirar «directamente a los ojos del destino». La exaltación
nietzscheana se sustituye por el forjamiento de la autodisciplina y la autovigilancia
que debe pavimentar el camino a la enigmática «forma de vida superior» que pronto
se definiría claramente como el comienzo de la aventura del héroe que esperaba al
joven Malinowski a la vuelta de la esquina.

¿Cómo rastrear en este periodo lo que Campbell nombraba la «llamada de la
aventura»? ¿Con qué se identificaba el «objetivo final» o la vida plena? El «Diario
de Canarias» no contesta estas preguntas. Malinowski hará referencia retrospectiva-
mente a este periodo de su vida en una conferencia de 1925:

Si tuviese el poder de regresar al pasado, quisiera llevarlos alrededor de 20 años, tiempo
atrás, a una vieja ciudad eslava, quiero decir al pueblo de Cracovia, la Antigua capital de
Polonia y la sede de la Universidad más Antigua de Europa Oriental. Podría entonces
haberos mostrado a un estudiante saliendo de los edificios de un colegio medieval,
ciertamente en un estado de aflicción, abrazando sin embargo en sus manos, como el
único consuelo de sus angustias, tres volúmenes verdes con un conocido grabado color
oro, el bello motivo convencionalizado de muérdago, el símbolo de *La rama dorada*
(Malinowski 1948a:93).

Estas palabras fueron pronunciadas ante un auditorio anglosajón que incluía
al mismo George Frazer, en Liverpool, en noviembre de 1925, tres años después
de la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental*. El libro *La rama dorada*,
que abrazaba el joven Malinowski desde la época de sus estudios en Cracovia, en la
«Universidad más Antigua de Europa Oriental», lo llamaba a la gran aventura siendo
el «único consuelo de sus angustias». «Frazer» era otro nombre para la aventura cien-
tífica que en 1909 estaba aún por definir. Józefa Łacka, su madre, en cambio, es el
nombre del Ángel de la Guarda de Bronio que desde el inicio ayudaba a su único hijo
a hacer realidad sus sueños.

«Cuadernos de Leipzig»: la negativa al llamado

Malinowski emprendió el viaje a Leipzig dos semanas después de las celebraciones relacionadas con la promoción *sub auspiciis Imperatoris* de su tesis doctoral en diciembre de 1908. Algunos de sus amigos cercanos, como Stanisław Ignacy Witkiewicz,⁴ lo criticaban por humillarse frente al agresor y al imperio austrohúngaro corresponsable de la desaparición de Polonia. Pero Malinowski tenía el plan de quedarse un poco más en el ambiente alemán, pues fue ahí donde su padre, Lucjan, se había titulado como doctor en 1873 (Bąk 1939:1-6). Bronisław permaneció en Leipzig hasta mayo de 1909 para regresar allí nuevamente entre octubre y noviembre del mismo año.

El primer apunte en esta parte de las memorias se remonta al 13 de diciembre de 1908. Malinowski se encuentra en Leipzig; describe lo que fue su estancia en Suiza con Annie Burton y después su estadía en Cracovia. El diario está impregnado de encuentros dentro del grupo de la bohemia, aventuras amorosas y confesiones personales. Había pasado el verano en Suiza, cerca de Ginebra, así como en Cracovia, Varsovia y Leopoldis. A principios de octubre viaja a Weimar donde, junto con su nueva amada, Annie Burton, dedica varios días a buscar las huellas de Goethe. Este es el momento en que retoma su diario. La segunda parte de los cuadernos empieza el 13 de octubre de 1909, mientras viajaba con Annie, y termina el 22 de noviembre. Malinowski disfruta el romance sin dejar de proseguir con sus estudios de física y química, atender laboratorios y consultar bibliotecas. Presta mucha atención al arte y a la música. Menciona a Bach, Brahms, Chaikovski. A los conciertos lleva la partitura para seguirla mientras escucha la música (Malinowski 2002:88).

La manera como se interesaba por la música nos dice algo sobre su carácter. Aunque sus conocimientos en este campo fueron limitados, trataba de escuchar la música «analíticamente», no tanto vivirla o disfrutarla (Malinowski 2002:89). Otra razón del acercamiento de Malinowski a la música se debió a Annie Burton, que era pianista. Annie no fue su primera amante, pero sin duda la relación con ella ocupa en el diario más espacio que otras aventuras amorosas. Annie y una tal Noosie de los «Cuadernos de Leipzig» se confunde con la señora N. de los «Apuntes ingleses». Lo más probable es que los tres nombres se refieran a la misma persona (Kubica en

⁴ Para mayor profundidad sobre la relación entre Malinowski y Witkiewicz puede consultarse en este libro el artículo de Marcin Jacek Kozłowski y Rafał Reichert: «Bronisław Kasper Malinowski y Stanisław Ignacy Witkiewicz: la amistad turbulenta de dos soñadores distintos».

Malinowski 2002:81). Annie, Noosie y la señora N. es un símbolo triplicado de un romance de los romances.

La relación provocaba en Bronisław fuertes emociones que encontraban expresión en los constantes recuerdos y las minuciosas descripciones de los detalles. Malinowski dedicaba mucha atención a la manera en que se vestía la mujer y lo que hacía o decía. Esa parte del diario está llena de reflexiones sobre el amor:

Busco (e[wiges] weibliche, una eterna feminidad en la mujer), valores individ[uales]. Debes, en nombre de ello, trabajar sobre ti mismo para poder pagar este valor con otro valor. Pues todo lo demás es ficción. En el fondo, hay una cierta desconfianza en la existencia de tal valor. El miedo de tomar seriamente la vida de la mujer, una cobardía característica (Malinowski 2002:95).

Y luego continúa:

La pasión flanqueada por las dudas.: «No puedo amarla solo con sentidos, en la mujer que me ofrece el goce, tengo que ver también el alma». Cometo una mezquindad, ¡qué diablos hay en mí que no puedo coger sin escrúpulos a una mujer! Qué tristeza, quizás sea la última vez, y luego ya nunca jamás. El goce flojo. Estamos dormidos. Me despierta en la mañana. Me levanto adormilado, cansado (Malinowski 2002:103).

Estando en Alemania, en octubre de 1909, una acumulación de emociones condujo a Bronisław a reflexionar sobre la escritura de su diario. «El diario escrito para sí mismo no puede ser accesible a todos. Debo redactar un diario así. [...] Pero, eliminar la manada. [...] Tengo que vivir metódicamente, en un sistema. Es un alivio que me he separado de Staś Witkiewicz. En cuanto a la ciencia hay que aumentar receptividad y el sistema del trabajo» (Malinowski 2002:105). El romance con Annie y la separación de Staś, su amigo artista, son como haz y reverso del proceso de maduración, individuación, metamorfosis de la crisálida de un artista imperfecto en la futura mariposa de las ciencias. La relación con su amigo Staś es vista como una distracción innecesaria, como una pérdida de tiempo. Sentía que la personalidad de Witkiewicz y sus variopintos talentos tenían un efecto agobiante, no servían como alas para volar, sino como plomo para caer.

Pero Malinowski no enfrentaba dos, sino tres opciones: o bien podía seguir la carrera en el arte para volverse el perdedor con Stanisław Witkiewicz, o bien dejar crecer su ego analítico en el jardín de las delicias al lado de Annie, o utilizar lo uno y lo otro para buscar su propio camino: un refugio en «vivir metódicamente», un «sistema de trabajo», «receptividad». Finalmente eligió la tercera opción y se empeñó en buscar «alivio», la manera de usar la amistad y el amor como trampolín para saltar a un nivel más alto de la vida, tratar ambas experiencias como aventuras, como tentaciones o como dos paradas en un viaje que va más allá del goce. El autorreproche y la mala conciencia son las pruebas amargas del progreso venidero: «¡qué diablos hay en mí que no puedo coger sin escrúpulos a una mujer!».

El rechazo de la amistad y luego, con el tiempo, también del amor de Annie marcan la apertura del otro camino marcado por la soledad. El diario privado hace eco de este sendero de aislamiento, inaccesible a los otros: «eliminar la manada». En las memorias llamadas «Cuadernos de Leipzig» Malinowski encontrará otra justificación para la vida solitaria. A modo de paradoja, advierte que en última instancia la soledad se explica como un interés desinteresado y frío en el Otro: «la condición para estar solo entre la gente es interesarse por ellos. El hombre que no se interesa por la gente no puede estar solo entre la gente. Entra entre ellos para perderse» (Malinowski 2002:89). En este plan Malinowski quiso ser explorador y descubridor de los otros, lo que a la vez le servía como autodefensa para no ser descubierto por ellos. La antropología no tenía el fin solamente profesional; podía ser vista también como un tipo de psicoterapia aplicada a sí mismo. Si el contacto con el Otro no le permitía conocerse a sí mismo, le ofrecía, por lo menos, una oportunidad para distinguirse de la manada. El hecho de salir de la masa es un acto de salvación y, a la vez, de constante liberación y autocreación. La siguiente cita nos explica con más precisión la complejidad de estas confesiones: «No hay nada más desesperanzado que el lema: ¡has agotado la versatilidad de la vida! La pasión de buscar a la gente nueva. A veces quisiera invadir el alma del otro invitado por su discreta mirada» (2002:85). De esta manera se imbricaron en el joven Malinowski diferentes capas de su personalidad: el pesimismo, la propensión a la melancolía y la misantropía, el interés por el Otro, la ambición y el individualismo.

Liberado de Staś, Annie y la manada, atraído por una discreta mirada del Otro enigmático y lejano, Malinowski madura a paso firme para descubrir una aventura

nueva y definitiva: ser sir en la antropología británica. Sin duda alguna, el romance con Annie contribuyó a que Malinowski estuviera esperanzado de emprender el viaje a Londres, la meca de la antropología mundial, como él lo veía. Ella le servía como la famosa escalera de Wittgenstein: al subirla, habría que tirarla. La aventura amorosa al fin y al cabo era una distracción exagerada que debía conducir a la otra aventura más estable, menos carnal, más sólida e inmortal. Malinowski confesó en la carta enviada a otra mujer, Aniela Zagórska: «También me gustaría ir a Inglaterra por un año, porque allí, por lo que puedo ver, la cultura es la más alta» (2002:129). No tuvo que esperar mucho hasta que su sueño, de ver la cultura «más alta», se volviera realidad. El deseo de visitar Londres estaba por cumplirse.

«Apuntes ingleses»: el cruce del primer umbral

No contamos con las memorias escritas de Malinowski de su primera estancia en Londres.⁵ Un apartado de su diario publicado en polaco (2002) titulado «Apuntes ingleses» se compone únicamente de dos documentos que fueron encontrados en el archivo de LSE (2002:122-141). Estos manuscritos, aunque entraron en la colección de las memorias de Malinowski, difícilmente pueden llamarse diarios. El primero es un intento de describir en forma retrospectiva los asuntos que le ocupaban en Inglaterra entre el otoño de 1909 y el verano de 1911. Malinowski comentaba sobre aquel tiempo de su estancia en Zakopane en septiembre de 1911. El otro documento es la carta que enviara desde Londres a Aniela Zagórska en febrero de 1913. Ahí describe, entre otras cosas, lo que hacía en la capital de Reino Unido. Ambos escritos relatan acontecimientos, impresiones y emociones importantes para este periodo, aunque el primer documento, a diferencia del segundo, carece de destinatario.

En una carta enviada al cura Stefan Pawlicki, su antiguo mentor, Malinowski expresaba la voluntad de conocer el país en el que la cultura parecía alcanzar el nivel más

⁵ El año académico 1909-1910 es el comienzo de su estancia en LSE. Ahí Malinowski cursó las siguientes materias: Etnología (en su mayoría sobre Australia), impartida por Reginald Radcliffe-Brown; Evolución social y Seminario sociológico, por Hobhouse; Instituciones sociales y Leyes y obligaciones sociales, por Westermarck; Estructura social de Reino Unido, por Hastings Lees-Smith; Las instituciones y circunstancias hindús, y ¿Cómo investigar?, por Sidney Webb; y Lógica y método científico, por Wolf. Al año siguiente apareció dentro del cuerpo académico Charles Seligman, el personaje más importante en la carrera científica de Malinowski, su futuro mentor y asesor (Kubica en Malinowski 2002:119-120).

alto del mundo (Kubica en Malinowski 2002:119). Inglaterra en este tiempo no dejaba de ser la potencia colonial más fuerte del planeta. Tenía relaciones establecidas con las colonias y excolonias además del interés de mandar a sus representantes a varios lugares remotos del globo. La creciente riqueza basada en la explotación colonial y el capitalismo propiciaba la posibilidad de obtener el financiamiento para la investigación y el desarrollo de nuevas instituciones académicas. Para Malinowski, Inglaterra no solo era el centro del universo, era también la meca de la antropología y el laboratorio de una nueva vida que condensaba la estabilidad emocional y el trabajo científico:

Mi llegada a Londres abrió, sin duda, una nueva fase en mi vida. Un entorno completamente nuevo, nuevas personas y una nueva forma de trabajar en la biblioteca; trabajo espontáneo con la intención concreta de publicación. Y más que nada, todo esto (sucede) en Inglaterra, en la que he soñado por mucho tiempo y la que he tratado de manera muy especial durante mucho tiempo y a la que me he referido de una manera muy especial bajo un gran prestigio. Sobre todo, un cambio en mi vida hogareña. Por primera vez, durante mucho tiempo, viví en condiciones que correspondían completamente a matrimonio. Todo esto colorea fuertemente la vida. Llegada llena de ansiedad, expectativa e irritabilidad que siempre precede a entrar en contacto con algo nuevo que será parte de mi existencia para el futuro (Malinowski 2002:122-123).

Malinowski apunta que fue una serie de coincidencias lo que le ayudó a tomar el curso hacia las islas británicas. Su inesperado navegante por el Mar del Norte resultó ser una mujer, hecho por el cual no solo la razón, sino también el corazón, lo convencieron de tomar esta ruta: «Tengo la impresión de que si no hubiera conocido a la Sra. N., nunca me habría ocupado de la sociología ni vuelto hasta cierto punto inglés. Así que, en la vida, los motivos más alejados del tratamiento racional y lógico de la profesión, carrera o vocación juegan un papel crucial» (Malinowski 2002:129). Malinowski, de manera enigmática para el lector, pero clara para él mismo, vislumbra una doble vida en Londres: «Puedo decir que mi vida en esta primavera consta de dos partes: el British Mus[eum] y posibilidades de conocer de alguien y las relaciones correspondientes. Y la calle Saville» (2002:23).

Observemos que en este fragmento Annie Burton aparece como la señora N. o solo, en forma metonímica, como la dirección de su departamento. Por una parte, Malinowski, como lo hacía en otros diarios, se priva de su emocionalidad para

demostrar la dedicación al trabajo: «Un entorno completamente nuevo, nuevas personas y una nueva forma de trabajar en la biblioteca; trabajo espontáneo con la intención concreta de publicación». El trabajo era nuevo, eficaz, prometía y exigía publicaciones, involucramiento; las mejores bibliotecas en el mundo, los mejores museos estaban a la mano. Nada más sensato ni racional le podía esperar en su vida profesional. Aunque las palabras sobre los motivos de su dedicación a la sociología parecen ser exagerados, la impresión de Malinowski sobre la apertura de su ruta inglesa por medio del romance con Annie Burton podía ser algo que facilitaría su futura odisea británica.

Pero, por otro lado, el lector no puede escapar a la impresión de que Malinowski insistía en que eran un par de incidencias —como el aire de aventura, la nostalgia de nuevos mundos por descubrir, el perfume de una mujer— las que decidirían sobre el encantamiento por las islas británicas y los planes para quedarse allí. Como escribe en la carta a Zagórska, el descubrimiento de las islas británicas se debía a un atisbo exótico de un continente nuevo:

Arribar por mar a un nuevo continente siempre tiene en sí mismo el poder original y misterioso de las cosas nuevas que surgen lentamente como si fueran creadas, hechas materia en la nada; surgen de la lejanía del horizonte y de las profundidades de la brumosa oscuridad, y en los ojos crecen levemente y adoptan una forma que intentamos adivinar, antes de que se asome frente a nosotros (Malinowski 2002:137).

Esta confesión confunde al lector que recuerda el énfasis que hacía Malinowski en la autodisciplina, el control de las emociones y la racionalidad, y que era una de las objeciones de su amigo Witkacy. El peso de la ocasión para el próximo desarrollo de su carrera profesional apagaba la flama de las pasiones. De la misma manera valoraba sus capacidades de autoevaluación al decir: «El paso de dos años me llevó a estar solo de nuevo y puedo hacer un balance del pasado y fortalecerme para el futuro» (2002:123).

A pesar de la actitud general optimista y el entusiasmo por todo lo inglés, Malinowski sufría de un anhelo por Polonia: «Hoy estoy sufriendo un ataque de fuerte nostalgia, que antes era desconocido para mí, ahora más a menudo comienza a aparecer» (Kubica en Malinowski 2002:143). El sueño cumplido en aquellas islas felices no era suficiente para que se olvidara de aquel país de nunca jamás, y eso le ocasionaba una profunda tristeza.

¿Cómo reconciliar entonces aquel ideal de autocontrol y autodisciplina ascética con la explosión de emociones? A esta pregunta volveremos al final de este ensayo; por lo pronto baste con mencionar que la causa de la decisión de quedarse en Inglaterra para comenzar el periplo más importante en su vida fue condicionada por haber conocido a la Sra. N., hecho que lo orilló a ocuparse de la sociología y a volverse hasta cierto punto inglés. Malinowski, sin embargo, sí estaba en buen camino para llegar a ser un sir de la antropología inglesa y, lo que era lo mismo, de la antropología mundial. Decir que hemos escogido nuestro destino significa quitarle al destino su fuerza creadora, su aura. Si lo puedo elegir, mi destino ya no es mi destino. A Malinowski lo orilló el destino a que emprendiera el viaje del héroe usando como artilugios y pretextos las mujeres, los encantamientos, las coincidencias, el azar: «Así que, en la vida, los motivos más alejados del tratamiento racional y lógico de su profesión, carrera o vocación juegan un papel crucial» (Malinowski 2002:129). Pero antes del viaje arquetípico le esperaba un breve episodio tras las bambalinas polacas. La búsqueda del equilibrio y la tranquilidad lejos de las ciudades estridentes e importantes lo empujó hasta su querido pueblo montañoso: Zakopane.

«Diarios de Zakopane»: la ayuda sobrenatural

Los «Diarios de Zakopane» fueron escritos en dos lapsos: del 25 de septiembre al 8 de octubre de 1911 y del 4 de agosto de 1912 al 28 de enero de 1913. Malinowski anotó sus últimos hechos y emociones de Zakopane durante el regreso a Londres. La primera parte de los registros de ese periodo la dedicó principalmente a describir reuniones con los amigos S. I. Witkiewicz, L. Chwistek, T. Szymberski y las hermanas Zagórskie.⁶

⁶ Leon Chwistek, compañero de Malinowski en el instituto de enseñanza media y después en la universidad. Malinowski, Witkacy y Chwistek formaban el inseparable trío de Zakopane y Cracovia. Chwistek obtuvo el título de doctor por la Universidad Jaguelónica en 1906. Gracias a la recomendación de Bertrand Russell y Stefan Banach obtuvo en 1930 la plaza de profesor en la cátedra de lógica en la Facultad de Matemáticas y Ciencias Naturales de la Universidad de Jan Kazimierz en Leopoli. En 1938 fue nombrado profesor titular, especialista en los campos de lógica, matemáticas y filosofía, también pintaba y se ocupaba de la teoría del arte.

Tadeusz Szymberski (1881 Mielec, Polonia-1943 Aix-les-Bains, Francia) es el personaje más misterioso de todos los amigos de Malinowski. Por mucho tiempo no se supo nada de él, salvo lo que contó Stanisław Ignacy Witkiewicz en la novela parabiográfica titulada *Las 622 caídas del Bungo o la mujer diabólica*.

Aunque el propósito original del viaje era el descanso, esto no le obstaculizaba seguir con su rutina: practicaba la gimnasia, daba largos paseos y contemplaba la belleza de los paisajes montañosos. Tenía el tiempo para la lectura y escribió un artículo para la revista *Lud*.⁷

En vez de ejercitar su mente en el campo de las matemáticas, como lo hacía en Breña Baja y Leipzig, en Zakopane se ocupaba de cuestiones filosóficas. La primera frase de esta parte de memorias resume el objetivo de su estancia en esa localidad en otoño de 1911: «Estoy aquí para fortalecerme y concentrarme» (Malinowski 2002:150), y cuando asumía cualquier desviación del objetivo, él mismo declaraba merecer ser reprendido y castigado. De vez en cuando admiraba los destellos de la naturaleza: «Las nubes ligeras como un velo rodean los picos de las montañas. Más arriba se mueve la cortina de niebla transparente, cubriendo todo el cielo, para salirse después» (Malinowski 2002:155). Y en otro momento, continúa:

Una cálida y suave brisa de viento viene de los valles, algo así como un recuerdo de los mares del sur preñado de añoranza. La desesperación me hace agachar al suelo, me siento en la hierba y me zambullo, me pierdo en la hondura del mundo que me rodea. Un momento en que las profundidades y remolinos desconocidos despiertan para sí la cegada alma. Estoy solo, echo de menos la vida, me gustaría que este momento durara para siempre, que la vida entera se transformara en un momento así, que fuera algo uniforme y determinado (Malinowski 2002:177).

Malinowski deseaba que su segunda estancia en Olcza, hoy barrio de Zakopane, se limitara al reforzamiento del trabajo, a los contactos con unas cuantas amistades y a las conversaciones sobre temas de gran importancia existencial. Malinowski define de manera exacta sus tareas:

Las hermanas Zagórskie —Aniela (1881-1943) y Karola (1887-1955)— tenían alma artística y destacaron como animadoras de la vida cultural de Zakopane. La muerte temprana de su padre, así como la enfermedad pulmonar de Aniela, motivaron a su madre a trasladarse a Zakopane, donde instalarían una casa de huéspedes. Mientras Malinowski estaba en el pueblo, las visitaba prácticamente a diario.

⁷ *Lud* es una de las tres más antiguas revistas científicas polacas dedicadas al campo de la etnología y la antropología cultural. Se fundó en 1895 en Leopold, y desde 1992 fue editada por iniciativa de la Sociedad Polaca de Folklore y el Comité de Ciencias Etnológicas de la Academia de Ciencias de Polonia.

- 1°. Debo adquirir fuerza física, fortalecer y entrenar mis nervios para el trabajo mental.
- 2°. Debo desarrollar un tipo de técnica de leer libros; recopilar notas y redactar artículos.
- 3°. Debo mirar dentro de mí mismo, encontrar dentro de mí algunas cosas, la fuente de agua viva, el resorte de movimiento, el *perpetuum mobile* del espíritu, encontrar de nuevo a mí mismo como fui en los mejores momentos del pasado, o quizás incluso, necesariamente el mejor que nunca. Prepararse al vacío de la vida de Londres, ser capaz de llenarlo con cosas que vienen desde dentro, no buscarlas a tientas en mi alrededor (Malinowski 2002:162).

Aun así, siendo perfeccionista en materia de planear tareas, Malinowski no pudo liberarse de dos peligros que lo acechaban: las frecuentes fiestas de la bohemia, visitas constantes de los amigos y lo que fue lo más grave: un nuevo amor. Esta vez la paz interior de Bronio quedó demolida por la pintora Eugenia Zielińska, que en el diario aparece con el apodo de Żenia.

Igual que en el caso de la relación ya terminada con Annie Burton, la que entabló con Eugenia también estaba complicada, pero por otra razón: ella estaba casada. Malinowski se resistía y luchaba contra este sentimiento: «se trata de no agacharse bajo cualquier explosión de pasión más fuerte, sino de crear algo grande, algo hermoso» (Malinowski 2002:177). Estos esfuerzos terminaban en la mayoría de los casos en un fracaso: «Intento concentrarme, por la mañana siempre estoy en un estado de ánimo más sobrio, salvo los días en que me despierto con el nombre de Żenia. Siento que esto me jala como a un abismo, una posesión» (2002:175). Ninguna mujer, ni su madre, ni su futura esposa aparecía en los diarios de Malinowski con tanta frecuencia como Eugenia Zielińska. Todavía durante su estancia en Nueva Guinea la describe como su ideal de mujer. «Voy rebosado de ella, adorándola en mi corazón» (2002:198), pero igual tenía planes serios: «Estoy decidido a casarme con ella; quiero tener hijos con ella y me llena de felicidad este pensamiento» (2002:198). Mientras más pasional se volvía el romance con Żenia, más remordimientos despertaba: «el amor terrenal desde las alturas y la lejanía nos jala a la interinidad ardiente de la destrucción» (2002:198).

Otro asunto que llama mucho la atención en el diario de Zakopane es la inesperada insistencia en destacar la creatividad humana. Extrañamente, Malinowski subrayaba el papel creativo no en el campo del arte, sino en el de la ciencia, que era en su

opinión el único motor apropiado de la vida. Si bien es cierto que la atmósfera de Podhale y su estado emocional centrado en el amor lo animaba para escribir poemas, estos últimos no le satisfacían: «Hoy [me levanto] a las siete y cuarto de la mañana y compongo en mi mente poemas para Ż[enia], obviamente sin éxito» (Malinowski 2002:174). Atribuía su falta de éxito a la patológica relación que sostenía con Staś, quien lo superaba en la creación artística y, por el mismo hecho, lo intimidaba:

Me siento bajo la corrosiva influencia de algún tipo de inferioridad en relación con Staś. Su estilo, por un lado, me seduce y me turba, no puedo resistir su influencia, pero es lo menos; [lo peor es que] tengo un sentido de mi propia indirecta inferioridad y es algo desagradable. Por lo tanto, me comporto como el avestruz, escondo la cabeza, no puedo abrirme delante de él (Malinowski 2002:174).

Al compararse con Staś se percató de que es mejor ser el rey en la ciencia que el peón en el arte. No sorprende el hecho de que hiciera un esfuerzo creciente por ocupar otro nicho. Malinowski tenía, entre sus productos científicos, el artículo para la revista *Lud*: «Principales creencias y formas de sistema social. Una visión sobre la génesis de la religión con particular referencia al totemismo» y los preparativos de las conferencias en la Universidad Jaguelónica. Estableció también contacto y amistad con etnógrafos polacos como Bronisław Pilsudski y Maria Czaplicka. Su vivo interés por los estudios de los fenómenos culturales, así como la posición lograda dentro de la Academia en Londres, sobre todo en LSE, dieron pie a un nuevo empeño: el trabajo de campo en tierras lejanas. Soñaba con una expedición a uno de los países de África del Norte, motivo por el cual dedicaba parte de su tiempo libre a estudiar árabe. El destino lo empujó a otro rumbo todavía más lejano. Malinowski, siendo integrante de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, fue elegido para participar en un Congreso en Adelaida. No pudo esperar mejor ocasión para planear una investigación y comenzar un trabajo de campo de dos años en la región de Nueva Guinea.

Si el diario de Zakopane puede equipararse con la ayuda sobrenatural de Campbell es una cuestión controvertida. Claro que Zakopane no es el nombre propio de ningún espíritu o fantasma que viniera a irrumpir milagrosamente en la vida del héroe. Y, sin embargo, tampoco es una palabra sin más, un nombre propio cualquiera que refiera un pueblo en los montes Tatras. Significa más bien un ambiente propicio

para regenerar fuerzas, un hogar recordado dulcemente en los años venideros personificado por unos espíritus bondadosos de amigos y amigas que siempre estaban allí para abrazar, apoyar, compartir y motivar.

«Diario preexpedicionario»: el vientre de la ballena

En abril de 1914 Malinowski y su madre se encontraban en Ventor, el pueblo de la isla Wight. Fue su tercera visita en «Madeira inglesa», un lugar llamado así por el número de los días soleados durante el año en contraste con las islas primeras de Gran Bretaña. Bronisław seguía trabajando sobre su disertación de habilitación en polaco. Estaba también en la preparación de la tercera parte del artículo que publicaría en la revista *Lud*. Volvió entonces a escribir su diario no para recordar su separación de Annie, sino para discutir las complicaciones del amorío con una tal «T», a quien tiempo después llamaría Tośka, hipocorístico de Otolia, de apellidos Zubrzycki Retinger. Ella apareció en la vida de Malinowski en la primavera de 1913; se habían encontrado en varias ocasiones en Londres, Cracovia y Zakopane.

En Londres, Tośka trabajaba como ayudante de investigación con su esposo Józef Retinger —un diplomático, espía y soldado aventurero—, quien una década más tarde se vio involucrado en la aventura mexicana.⁸ Fue a través de esta pareja que Malinowski pudo conocer al escritor polaco y británico Józef Konrad Korzeniowski, quien había adquirido fama bajo el seudónimo de Joseph Conrad. Pero en el tiempo en que Bronisław redactó las notas íntimas en la isla Wight, el romance con Tośka ya iba en declive. En el estilo de los textos se percibe un aire de reconstrucción retrospectiva, que describe los anhelos sensuales por Tośka como referidos a una amante perfecta pero pasajera.

Llegan los momentos de anhelo; poseo a una Tośka idealizada, buena, sabia, que me ama verdaderamente y profundamente femenina, a la cual me empujan, y ahora más que antes, todos mis instintos eróticos, y mucho más fuerte ahora, me empujan. Siento que ella es un complemento perfecto de mí, que es la única encarnación de mis anhelos

⁸ Józef Hieronim Retinger estaba en México durante la Revolución, donde trabajó como consejero del presidente Plutarco Elías Calles —creador del Partido Nacional Revolucionario— y extraoficialmente como ayudante del activista sindical Luis N. Morones (Jacorzynski y Kozłowski 2015:41).

por una relación definida con una mujer. Desafortunadamente, esta imagen intuitiva se desvanece a la hora del análisis [...]. Sé, sobre todo, que ella no me ama, que no sacrificaría todo por mí; también sé que no confío en ella, que [...] en realidad, somos impenetrables el uno al otro. No entra en cuento ninguna felicidad ni amor verdadero (Malinowski 2002:335).

Fue, como en otros casos, un acercamiento amoroso momentáneo que le mostraba que su verdadero camino estaba por otro lado y que el amor sensual y el trabajo serio no eran compatibles. Abril de 1914 realmente significó el mes de la despedida, antes del viaje para el Congreso en Australia y el comienzo del trabajo de campo. Dado que se trataba de la siguiente odisea, esta parte de diario se llamó: «Diario pre-expedicionario».

Los preparativos para el viaje no le permitían andar por las nubes. Malinowski se encontraba en plenas batallas cotidianas: los problemas financieros relacionados con el viaje, las reuniones y despedidas con sus compañeros y amigos. La nueva etapa de su vida no dejaba atrás la preocupación por su amigo Staś, que estaba sumido en una gran crisis existencial por el suicidio de su amante.

En el mismo mes, a finales de abril, Malinowski apareció en Polonia. De pretexto le sirvió la entrega del texto de su habilitación, lo que fue posible con la ayuda de su madre (Young 2008:344). El plan de Witkacy y Malinowski para viajar juntos a Australia por fin se trazó. Witkacy, con reservas, aceptó su nuevo rol de dibujante y fotógrafo; no obstante, titubeaba, se quejaba y expresaba sus dudas. Pero, al fin y al cabo, el viaje parecía la única luz en un túnel oscuro de crisis emocional. Malinowski temía, y no sin razón, que la desesperación de su amigo iba a consumirlo a él mismo y a echar a perder la expedición.

El 9 de mayo ya estaba de vuelta en Inglaterra. Las últimas semanas antes de la salida las pasó en London School of Economics participando en los seminarios de Westermarck, despidiéndose de los amigos, comprando piezas del equipo antropológico, visitando British Museum, en la búsqueda de Tośka y tomando fotografías. Dos semanas después de su llegada a Londres apareció Witkacy. El 26 de junio se juntó con Tośka para despedirse. Pasó a reconsiderar las difíciles cuestiones bombardeándola con preguntas de amor de las cuales ella quería escapar. De repente le declaró la intención de casarse. Tośka lo dejó sin respuesta. Se despidieron. Se vieron otra vez

al día siguiente en el parque de St James. En esta cita Tośka le comentó sus problemas financieros y de trabajo. Habló sobre el sufrimiento que le provocaba la vida y los pensamientos suicidas. Malinowski se sintió muy mal, no solo porque no le podía ayudar a esas alturas, sino porque también ella no lo consideraba como candidato para formar pareja en el futuro. Las últimas veces que la vio fue los días 1 y 8 de junio. El 9 de junio Witkiewicz y Malinowski zarparon al mar para comenzar la odisea.

Comenzaron su viaje desde Marsella, y pudieron bajar del barco en Nápoles, Puerto Saíd y Ceilán. En el diario, Malinowski reporta sus problemas de salud. Se trata de la incomodidad del trayecto: «Fatiga loca y amortiguamiento; apatía» (Malinowski 2002:247). Desde el principio la relación con Witkiewicz, quien estaba emocionalmente agotado, no era nada fácil para Malinowski: «Una conversación en la que St[ás] me ataca y me turba, para que tenga una mala noche. Aunque lo trato pacíficamente». Malinowski en esta parte del diario escribe más descripciones de paisajes, nuevos lugares y aventuras. Las compara con lo bien conocido: «Palmas barnizadas, geniales, elegantes —para un ojo acostumbrado a la fantástica imprevisibilidad de nuestros árboles del norte— como si fueran irónicamente congelados en impecable simetría y formas adecuadas» (Malinowski 2002:341). En el «Diario preexpedicionario» encontramos por primera vez la información sobre la recolección de datos de la vida de las comunidades locales. Estos datos no provienen de fuentes escritas, sino de conversaciones con los lugareños:⁹ «obtengo una gran cantidad de cosas geniales e informaciones interesantes; estamos hablando del uso de muchos objetos; boomerang, etc. Luego sobre la ceremonia de iniciación» (Malinowski 2002:364). Las notas de esta parte del diario terminan el 30 de julio, cuando Malinowski, junto con Witkiewicz e integrantes del congreso de la British Association for the Advancement Science (BAAS), se encontraban ya en Australia. Por el mal estado psíquico y la situación en Europa —el estallido de la Primera Guerra Mundial—, los conflictos entre los dos amigos se volvieron más frecuentes y serios. Witkacy decidió abandonar la aventura australiana y regresar a Europa. Malinowski, por supuesto, se quedó en su curso. No contamos con las notas que describan a detalle la riña entre los amigos, pero en la apertura de la siguiente parte del diario Malinowski escribe: «El primero

⁹ Malinowski antes de realizar su trabajo de campo y después de acompañar a los participantes del congreso en su camino de vuelta hasta Toowoomba se fue a Brisbane. Ahí se quedó una semana para trasladarse más tarde a Port Moresby. Radicaría un mes allí. En Moresby se preparaba para su trabajo de campo platicando con Ahuia Ova, el «informador profesional» (Kubica en Malinowski 2002:360).

de septiembre comienza una nueva época en mi vida: una expedición independiente y solitaria a los trópicos [...] la furia hacia Staś, que se transformó en una profunda congoja que ha perdurado hasta este momento, pero todo esto pertenece ya a la época anterior» (2002:364).

Donde termina la época anterior en la vida tardía de Malinowski empieza una nueva que puede verse como la continuación del viaje del héroe, que corresponde a la etapa del trabajo de campo en Melanesia, concebible en términos de una iniciación en el nuevo papel y la etapa después de la publicación de *Los argonautas* como el retorno finalizado en la «posesión de los dos mundos» y la «libertad para vivir». Pero esto es el comienzo de una nueva historia que se ve reflejada en los últimos dos diarios accesibles a los lectores anglo e hispanohablantes bajo el título: «Diario de Melanesia».

Al viaje del héroe de nuevo: conclusiones

Recordemos ciertos presupuestos teóricos que sirvieron de fundamento para este ensayo. Partimos de una analogía que se deja presentar de la siguiente manera: algunos hechos biográficos en la vida de Malinowski expresados en los diarios tempranos están en tal relación con el resto de su biografía como la fase primera del viaje mítico del héroe es a las dos últimas fases. Esta analogía alude, claro está, a las tres etapas del viaje mítico: separación-iniciación-retorno. La primera fase, que es de máxima importancia para nosotros, abarca a su vez los siguientes pasos: la llamada de la aventura, la negativa al llamado, el cruce del primer umbral, la ayuda sobrenatural, el vientre de la ballena. La separación y sus respectivas etapas podemos presentarlas en el Cuadro 2.1.

Cuadro. 2.1. Correlación de los diarios tempranos de Malinowski y fases de la «separación» en el modelo campbelliano del «viaje de héroe»¹⁰

Apartado	Viaje del héroe (separación)	Fechas	Descripción de etapas	Personajes
Diario de Canarias	Llamada de la aventura	I - V 1908	La llamada de la aventura ocurre con la lectura de <i>La rama dorada</i> de J. G. Frazer. Malinowski termina la etapa de estudios en Polonia. Obtiene el título de doctor. Se va de vacaciones con su madre para descansar y repensar todos los logros pasados para planificar el futuro.	J. G. Frazer, Józefa Łacka
Cuadernos de Leipzig	Negativa al llamado	XII 1908- V 1909; X-XI 1909	Las enfermedades crónicas son el obstáculo mayor de Malinowski. Los nuevos objetivos contradicen los deberes y las obligaciones: familia, amistades; lo detiene su estado de salud y el abandono de la familia, y los amigos provocan inseguridad y miedo. Hasta principios de 1910 se encuentra todavía en Leipzig.	Annie Burton
Apuntes ingleses	Cruce del primer umbral	1911, 1913	Malinowski vuelve a las islas británicas. El mundo anglosajón le ofrece la oportunidad de estudiar en LSE y realizar su trabajo de campo en las colonias británicas. Entra en un mundo diferente de la academia y nobleza inglesa. Se adentra en lo desconocido y deja atrás lo familiar.	Annie Burton
Diarios de Zakopane	Ayuda sobrenatural	IX-X 1911; VIII 1912- I 1913	Malinowski visita Zakopane donde encuentra el ambiente favorable que lo regenera moralmente y lo apoya en la fascinación por Inglaterra. Las visitas a las islas británicas lo transforman. A su lado tiene a los asesores británicos y el apoyo económico.	Eugenia Zielińska
Cuaderno preexpedicionario	Vientre de la ballena	IV-VIII 1914	Antes de emprender el viaje a las antípodas Malinowski invita a su madre a la isla Wight. Pronto lo espera la separación de la familia. Los vínculos con los tiempos juveniles se atenúan por el conflicto con su único compañero en el viaje: Witkacy. Finalmente, Malinowski está en el momento de quedarse solo para emprender su periplo solitario entre los kiriwianos.	Otolia Zubrzycki Retinger

¹⁰ El mapa de todos sus viajes lo podemos apreciar en la imagen 35 en el anexo de imágenes.

Por un lado, la historia de la edad temprana en la vida de Malinowski, sin forzarla demasiado, puede caber en la primera etapa del modelo del «viaje de héroe» elaborado por Joseph Campbell. Por otro lado, como ya notamos en el último párrafo de este ensayo, la experiencia de Melanesia y la vida posterior a ella pueden corresponder a otras dos etapas míticas, a saber, la iniciación y el retorno, respectivamente. Ha llegado el momento de dejar de lado nuestra interpretación mítica de la vida de Bronisław Malinowski. Ninguna analogía es perfecta; la semejanza ha de terminar en algún momento. En nuestro caso, la historia de vida de Malinowski joven y tardío no se agota en su dimensión mítica: la supera. La superación del heroísmo no lo hace un superhéroe; más bien le devuelve al héroe su cara irremediabilmente humana.

Capítulo 3. Bronisław Kasper Malinowski y Stanisław Ignacy Witkiewicz: la amistad turbulenta de dos soñadores distintos

Marcin Jacek Kozłowski¹

Rafał B. Reichert²

*Mi amigo está muriendo. Tú, la gran rana dorada
Kapa-Kapa, ponlo en tu seno.
No importa que Malinowski, este maldito anglicani-
zado, soñador indomable, nos hubiera investigado.
Los tótems son verdaderos. No importa que escri-
ban sobre ellos los científicos.*

S. I. WITKIEWICZ (1972:555).

A modo de introducción

Tres son las ideas que iluminan este ensayo. En primer lugar, el pensamiento de un autor debe anclarse, necesariamente, en su biografía. El pensamiento y la vida del antropólogo son gemelos inseparables. El enfoque popperiano basado en la separación de las razones y los motivos, y, por el mismo hecho, el abismo entre la filosofía y la psicología, terminan en un orfanato de ambas esferas de la vida. La deliberada escisión entre el pensamiento y la biografía impide entender los motivos y las razones que tenía el antropólogo al construir su teoría. El pensamiento sin la vida es como un texto sin contexto. La vida sin el contexto vital, en cambio,

¹ Doctor por la Universidad Adam Mickiewicz (UAM), Poznan, Polonia; mortimermexico@gmail.com

² Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, r.reichert@uw.edu.pl

se vuelve un contexto sin texto. Las justificaciones filosóficas de este presupuesto metodológico son muchas y variopintas. Mencionemos solo una: el famoso credo de Ortega y Gasset: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (1942:332). Por «circunstancia» entiende Ortega cosas muy distintas, por ejemplo, el lugar, el tiempo o los hechos biográficos que forman una extensión natural del «yo» (Jacorzynski 2019). Cada autor es él y sus circunstancias vitales y si no las entendemos, no lo comprenderemos a él.

En segundo lugar, dado este presupuesto metodológico, queremos apuntar a la biografía de un autor concreto, protagonista principal de este libro, considerado el padre fundador de la antropología moderna, Bronisław Malinowski. Argumentaremos que él y su obra no pueden entenderse sin tomar en cuenta la extraña relación con un gran personaje del arte y la literatura polaca, Stanisław Ignacy Witkiewicz, conocido entre los amigos como Staś, también apodado Witkacy. La temprana influencia de este en Bronio ha sido valorada por algunos autores como un aspecto indispensable para entender tanto la vida como la obra del antropólogo polaco (Baker 1972, Średniawa 1981, Skalnik 1995, Konteksty 2000, Korsbaek 2019:8). Queremos mostrar que Staś influyó no solo directamente en la formación del carácter de Bronio, sino además indirectamente en la teoría malinowskiana de la cultura.

En tercer lugar, la relación de este par de intelectuales se caracteriza como un eterno diálogo de perspectivas diferentes, que no tenía, sin embargo, carácter complementario, sino más bien se basaba en la contrariedad o la dialéctica de dos perspectivas diametralmente opuestas. El pensamiento y la vida de Malinowski puede equipararse a la imagen invertida del pensamiento y la vida de Witkacy y, claro está, viceversa. En este ensayo nos enfocaremos en la obra de Malinowski y no en la de Witkacy, sin que dejemos totalmente de lado las ideas de este último.

Para alcanzar estas metas tomaremos en cuenta tres diferentes periodos de la vida y de la relación entre ambos amigos: el primero abarca su adolescencia y juventud, entre 1900 y 1914; el segundo se refiere al viaje a Australia en 1914, y el tercero concierne a lo que sucedió después de ese recorrido. Estas fases corresponden a lo que, a título de analogía lejana con Oswald Spengler,³ podríamos llamar la

³ De acuerdo con la analogía organicista de Oswald Spengler la cultura pasa por cuatro fases: juventud, crecimiento, florecimiento y decadencia. La primera etapa de la amistad entre Bronio y Staś corresponde a las primeras tres spenglerianas; y la separación y la agonía lenta de la relación encajan en lo que Spengler llamaba la decadencia.

juventud, el crecimiento y la decadencia de la amistad y lo que les correspondía, el pensamiento de los dos amigos repartido entre estas fases. En cuanto a estas etapas, a ambos les tocó nacer, trabar amistad y desenvolver sus talentos en Polonia repartida entre tres diferentes imperios: Rusia, Prusia y el Imperio austrohúngaro, después de las tres particiones: la primera en 1772, la segunda en 1793 y la tercera en 1795, siendo esta última la que puso fin a la llamada «República de las dos Naciones» (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*). Fue a partir del último reparto cuando una sección del territorio sur polaco llegó a estar bajo la administración austrohúngara, otra, en el centro y el este, incluida Varsovia, bajo el mandato ruso, y otra en el oeste, la prusiana. La vida en el reparto austrohúngaro, en comparación con las otras dos partes, estaba prácticamente exenta de represiones y obstáculos para el desarrollo cultural de la elite de la nobleza polaca hasta la restitución de la independencia en 1918, el resultado de la Primera Guerra Mundial que sacudió el yugo de los tres gobiernos extranjeros que habían gobernado en Polonia por 123 años.

La convivencia cotidiana durante los meses que duró el viaje a los trópicos había puesto a prueba la amistad de estos personajes. Lo que sucedió durante este episodio fue, por una parte, resultado de la primera etapa de su relación, y, por la otra, punto de partida para la tercera, marcada por los encuentros y desencuentros de una inminente ruptura. El viaje puede verse como el principio del desenlace de una narración. Después de la expedición, Witkacy se quedó en una Polonia autónoma e independiente mientras que Malinowski escogió la vida bajo el techo del Imperio británico.

La tercera etapa de la amistad fue un distanciamiento lento entre una y otra carta irritante, entre una y otra mención hostil en los textos que estaban escribiendo ambos. El estallido de la Segunda Guerra Mundial y la cuarta partición de Polonia entre la Alemania nazi y la Unión Soviética siguió marcando, nuevamente, el triste fin de la independencia de la Segunda República Polaca. Ninguno de los dos amigos sobrevivió a esta guerra. Witkacy, deprimido por la invasión nazi a Polonia el 1 de septiembre de 1939 y la consiguiente agresión rusa del 17 de septiembre de 1939, se suicidó al día siguiente, el 18 de septiembre. Malinowski había emigrado en 1939 a Estados Unidos, y ahí murió tres años más tarde, en New Haven, Connecticut, de un ataque al corazón. Pero regresemos al inicio de la historia de la amistad.

Zakopane: un escenario del refugio de la bohemia polaca

Veamos las circunstancias más importantes que rodeaban la vida de Bronisław Malinowski y Stanisław Ignacy Witkiewicz. Nos limitaremos al ambiente en el que se conocieron, Zakopane, la influencia familiar, la educación, la pasión por la filosofía y los primeros amores.

Siendo jóvenes, Witkacy y Malinowski se conocieron en Zakopane, una década antes del comienzo de la Primera Guerra Mundial, en un pueblo situado en el extremo sur de Polonia, en la falda de los montes Tatras, entonces parte del Imperio austrohúngaro. Estaban a 100 kilómetros de Cracovia, un importante centro cultural polaco. La historia de Zakopane se remonta hacia el siglo xv cuando el pueblo era un lugar de paso para convertirse después en un asentamiento de gente de las montañas (*Górale*), que criaban sus ovejas en los terrenos verdes de los valles (Długolecka-Pinkwart y Pinkwart 1988:14). En 1676, Zakopane tenía alrededor de 40 habitantes, y pertenecía al rey de Polonia. Al principio de la séptima década del siglo xviii Zakopane y otros territorios entraron en el Reino de Galitzia y Lodomeria, para después, en un lapso de algunos años, formar parte de la provincia del Imperio austrohúngaro bajo el mismo nombre (Długolecka-Pinkwart y Pinkwart 1988:14-15).⁴

En el siglo xviii el rey Stanisław August Poniatowski oficialmente apoyó a los mineros de los montes Tatras. En 1767 en Kuźnice se construyó una fábrica metalúrgica que se convirtió en la más grande en la región. El mineral de hierro era transportado a Cracovia por los nativos montañeses quienes, por su traje típico y un dialecto diferente llamado *gwara góralska*,⁵ despertaban la curiosidad no solo de los exploradores o científicos, sino también de la gente más común y corriente. En el siglo xix, bajo el aire del romanticismo, se percibieron otros valores de las montañas: el encanto de sus paisajes alpinos y la exótica cultura de los *Górale*. Varios personajes como la escritora Maria Steczkowska en su libro *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin (Imágenes del viaje a los Tatras y los Pieninos)* y el médico de Varsovia, Tytus Chałubiński, quien alababa sus saludables condiciones climáticas, fueron los forjadores de la creciente fama

⁴ Para saber más sobre la región y su relación con el personaje de Malinowski véase el artículo de Kubica «La cultura como una experiencia personal: Bronisław Malinowski y la cultura montañesa» publicado en este libro.

⁵ El dialecto llamado *gwara góralska* corresponde a una sola expresión en la lengua polaca, a saber *mówić po góralsku* (hablar el dialecto de los górales), pero abarca alrededor de 10 dialectos distintos.

de Zakopane (Długolecka-Pinkwart y Pinkwart 1988:17). Posteriormente, el autor de *Quo Vadis*, Henryk Sienkiewicz, desempeñó el papel de embajador de Zakopane. A causa de la presencia de tantas celebridades, el pueblo recibió el nombre de «la Atenas polaca»⁶ (Stecki 1980:17).

Al abrirse en 1884 la conexión ferroviaria entre Cracovia y Chabówka se facilitó la comunicación de Zakopane con el mundo exterior. Desde 1886 el pueblo fue conocido como estación climática o sanatorio. En 1889 tenía 3 000 habitantes y 11 años más tarde contaba con 1 075 casas y una población de alrededor de 5 800 vecinos (Długolecka-Pinkwart y Pinkwart 1988:17). En 1900 el cálculo indicaba 4 452 residentes, pero el número de visitantes cada año superaba el doble de esa cifra. En 1931 Zakopane ya tenía más de 16 000 habitantes y recibía 50 000 turistas por año. Sin embargo, el pueblo tuvo que esperar hasta 1933 para obtener el estatus de ciudad (Długolecka-Pinkwart y Pinkwart 1988:12).

Tanto Bronisław Malinowski como Stanisław Ignacy Witkiewicz eran hijos únicos y se conocieron a través de sus padres, que eran personajes reconocidos entre los intelectuales polacos más destacados de la época. Stanisław Witkiewicz, el padre de Staś, nació en 1851, en Poszawsze, en la región de Samogitia (Żmudź en polaco), ubicada en la actual Lituania. Después de sus estudios en San Petersburgo y Múnich, el padre de Witkacy se asentó con su familia en Varsovia para mudarse a Zakopane en 1880 por tres razones principales: su mal estado de salud, el amor a las montañas y el plan de educar y formar a su hijo cerca de la naturaleza. Stanisław Witkiewicz destacó como artista y arquitecto. En pintura, junto con Aleksander Gierzyński, promovía el realismo y el impresionismo; sus temas favoritos eran escenas de batallas de las insurrecciones polacas, paisajes de los montes Tatras y los exóticos *Górale*, sus habitantes (Kosiński 1928). Por otro lado, se dio a conocer como padre fundador del estilo arquitectónico llamado Zakopane (*styl zakopiański* en polaco). En conjunto con los artistas populares proyectó varios edificios, casas de este estilo, entre otras, la Villa *pod Jedlami* en Zakopane, en 1896, y la capilla en Jaszczurówka construida en 1904-1908.

⁶ Entre varios aficionados a Zakopane se encontraban, por ejemplo: Władysław Orkan, escritor; Stanisław Witkiewicz, el padre de Stanisław Ignacy Witkiewicz, pintor, arquitecto, escritor y el teórico del arte, creador y popularizador del estilo arquitectónico de Zakopane; Stefan Żeromski y Kazimierz Tetmajer, escritores; Jerzy Żuławski, filósofo, escritor, poeta y dramaturgo; Andrzej Strug, escritor especializado en el tema de Zakopane y Tatras; Gustaw Daniłowski, escritor y publicista, y Mariusz Zaruski, general, fotógrafo, pintor poeta y prosista, creador del Voluntariado de las Urgencias de los Montes Tatra (TOPR).

Entre 1904-1905 y 1908-1915, por razones de salud, Witkiewicz permaneció radicado en Lovran, Croacia, donde murió el 5 de septiembre de 1915.

Lucjan Malinowski, padre de Bronisław, nació en Jaroszewice. Era un destacado lingüista, investigador de los dialectos de Silesia, viajero, documentalista del folclore polaco y profesor de la Universidad Jaguelónica. Investigaba temas vinculados con la historia de la lengua polaca en el aspecto comparativo, etimológico y dialectológico, motivo por el cual algunos lo llaman dignamente «el padre de la dialectología polaca» (Filip 2012:122) o incluso maestro de los «otros padres» de la misma rama de la ciencia (Biolik 2009:210; Szulowska 2009:237). Fundó la primera unidad científica y didáctica de las letras eslavas en territorio polaco: el Seminario de Filología Eslava y fue su primer director en 1887. Entre sus alumnos figuraban Jan Bystroń, Jan Hanusz, Gustaw Blatt, Stanisław Dobrzycki o Kazimierz Nitsch (Bąk 1939:1-6). La familia de Malinowski radicaba en Cracovia de donde viajaba a Zakopane para descansar y recuperar la salud del pequeño Bronio. Primero alquilaban cuartos y después compraron una propiedad. A partir de 1891 el apellido de Malinowski aparece en el censo de Zakopane bajo el registro de los propietarios de los inmuebles (Długołęcka-Pinkwart y Pinkwart 1988:64). Lucjan murió el 15 de enero de 1898 en Cracovia, cuando Bronisław tenía 14 años.

Tanto Stanisław, el padre de Witkacy, como Lucjan, el de Bronio, coincidían en que la educación temprana de sus hijos debía romper con el sistema escolarizado dominante. Ambos recibían a los maestros visitantes en sus casas: Malinowski por problemas de salud (véanse imágenes 8 y 9 del anexo) y Witkacy (véase imagen 10 del anexo) por la convicción de su padre de que era necesario educar a su hijo de manera independiente de la influencia de las masas. Este tipo de educación, la tradición de la nobleza polaca y el ambiente de sus padres como representantes de la intelectualidad polaca, fueron los factores que contribuyeron al acercamiento de los dos jóvenes.

Era Witkacy quien, sin duda, recibía de su padre más influencia y orientación (véase imagen 22 del anexo). En la correspondencia con este, a menudo le pedía consejos y opiniones acerca de varias personas, entre estas Bronio. En una carta del 17 de junio de 1905 leemos la siguiente opinión de Stanisław sobre Bronisław:

Yo lo conozco muy superficialmente. Conozco el lado externo de su inteligencia, que se orienta fácilmente en diferentes asuntos y que para expresarse utiliza una dialéctica muy

eficiente. [Malinowski] hace la impresión de un hombre que mantiene la completa independencia de sus pensamientos y expresiones, de influencias externas y de la influencia de sí mismo, de sus sentimientos, de ese «yo» que se conmueve (Witkiewicz 1969:281).⁷

En otras líneas de la misiva encontramos un fragmento en el cual el padre de Staś le expresa cuál debe ser, en su opinión, el motivo de la verdadera amistad:

Yo, tú sabes, cuán seriamente respeto Tu(s) apego(s) y cómo me importan para no violarlos, así que acepto respetuosamente Tu simpatía por Bronio. Y repito solo una vez más: en cuanto su armonía y cercanía dependen de la compatibilidad de las necesidades superiores del alma, de la unión de los esfuerzos del intelecto, de una consonancia de los tonos emocionales del orden cada vez superior, en tanto es mejor [para ustedes] y que esta armonía dure (Witkiewicz 1969:281).

Estos comentarios pueden interpretarse como una recomendación de que mantuviera sus reservas. Que centrara sus acciones en la motivación de buscar su camino de creador y artista, incluso si esto tuviera que repercutir en mirar a los compañeros y amigos de soslayo.

La influencia de los padres de ambos amigos explica los diferentes rumbos que estos tomaron en sus respectivos estudios. Bronio se formó en la Universidad Jaguelónica entre 1902-1906, interesado al principio en los campos de las ciencias básicas como física, matemáticas y química, y luego fue poco a poco introduciéndose en la filosofía. Entre sus primeros mentores estaban: Stanisław Zaremba y Kazimierz Żorawski (matemáticos), August Witkowski y Władysław Natanson (físicos), Stefan Pawlicki y Maurycy Straszewski (filósofos), Leon Kulczyński (pedagogo) y Władysław Heinrich (psicólogo y filósofo) (Średniawa 1981:616).

En cambio, el joven Witkiewicz crecía en un ambiente que le inculcaba el *ethos* de no dejarse llevar por los gustos y pensamientos de las masas. Witkacy, en gran parte autodidacta, comenzó por fin sus estudios en la Academia de Bellas Artes en Cracovia entre 1904 y 1905. Durante este tiempo, Witkacy y Bronio estaban en un constante contacto tanto en Zakopane como en Cracovia. De hecho, Witkacy vivió en el departamento de Malinowski en junio, octubre y noviembre de 1905, hasta que el joven

⁷ Las citas de las obras inéditas en español fueron traducidas por los autores.

artista se mudó a otra vivienda después de una de tantas riñas de las cuales parecía alimentarse su relación con Bronio (Gerould 2000:26-27).

Mientras que los estudios en Cracovia los separaban, las estancias en Zakopane los unían. El pueblo montaños era un escenario idóneo donde se desenvolvía su adolescencia y juventud. Fascinados por el arte y la ciencia en la cercanía de la belleza de los montes Tatras, compartían sus inquietudes existenciales y metafísicas. Alrededor de ellos se creó un grupo de colegas, amigos, amantes y examantes. La costumbre de crear un imaginario artístico a través de los apodos entre los amigos fue promovida ampliamente por el joven Witkiewicz, quien gustosamente practicaba este juego inventando nombres desparpajados, provocativos y sediciosos. Uno de sus autoapodos era Witkacy, palabra que se conformaba por la combinación de las primeras cuatro letras de su apellido y el nombre del abuelo, Ignacy. En la correspondencia usaba también Vitcacijs, Witkasiomaz o *ledwozipięcy* Genezyp Kapen.⁸ Estos juegos acuñados en la tradición del teatro del absurdo era un intento simbólico de los jóvenes artistas e intelectuales de liberarse de los cargos y papeles previstos para ellos por sus padres. Desde el principio el futuro antropólogo gozaba de un trato especial por parte de Witkiewicz (2017:579-580), lo que se reflejaba en altisonantes apodos con los cuales Witkacy bautizaba a Bronio tanto en la vida diaria como en sus escritos: Lord Douglas, Malinower o duque Nevermore.

El acercamiento de este par de personajes fue posible gracias a una pasión común: la filosofía. Las discusiones entre ellos les permitieron discurrir ideas propias acerca de la ética, la moral, la cultura, el arte y la ciencia y abonaron en su formación intelectual y profesional. Aunque ambos crecían en un ambiente filosófico dominado por el realismo, el nominalismo y un segundo positivismo, desde los años de adolescencia se fascinaban por la metafísica, y repasaban los conceptos ontológicos para alcanzar la verdad absoluta (Young 2008:105-109).

En la postura emocional son similares y fuertemente interconectados; más los une que los divide: ambos son unos nenes de mamá, ambos saben bien cuáles son sus capacidades intelectuales, aunque no hablan de ello en voz alta, ambos no se sienten todavía completamente seguros en los terrenos ajenos. Ambos tienen una tendencia fuertemente

⁸ La expresión es un interesante juego de palabras polacas y francesas. Genezyp Kapen es una transcripción fonética de una expresión aparentemente francesa *je ne zipe qu'à peine* siendo, a su vez, traducida del polaco *juz ledwie zipie* «apenas respira».

desarrollada del autoanálisis y una forma similar de reaccionar ante el mundo. La «nada» los fascina (Gerould 2017:764).

El tema de la «nada» les parecía muy seductor porque formaba una de las oposiciones claves de la metafísica, siendo la más primordial la de la nada frente al ser. Esta tensión se expresaba en la pregunta leibniziana de gran envergadura: ¿Por qué existe más bien algo que nada? Más adelante mencionaremos diferentes respuestas que ambos ofrecían a este interrogante.

Al mismo tiempo realizaban autoanálisis profundos bajo la influencia del psicoanálisis que estaba entonces en boga tanto en Polonia como en toda la Europa bohemía e iluminada. El freudismo sacudía los fundamentos del pensamiento tradicional acerca del ser humano sembrando nuevas prácticas: se apuntaban los sueños, se interpretaban, se tocaban los temas que antes eran considerados tabús. Otro movimiento intelectual que entraba en sus discusiones era el romanticismo exacerbado por la percepción de la naturaleza que los rodeaba, el erotismo y el individualismo. La filosofía de Nietzsche aparecía constantemente en sus debates y en su percepción del mundo: el maestro del pensamiento individualista indomado, siempre presente en el patriotismo polaco (Young 2008:113). Uno de los resultados más importantes de estos nuevos movimientos era una escisión profunda entre las apariencias y la realidad, la ilusión y la verdad, las convenciones sociales y la turbulenta naturaleza del yo auténtico y pasional. La convivencia tenía como fundamentos la pasión común por la filosofía y la metafísica, así como las mismas inspiraciones y lecturas. Como dice en su artículo Dominika Spietelun, quien analizó la correspondencia entre ambos, tal era la atracción del nuevo modo de vida compartido que «esta amistad no pudo no nacer» (Spietelun 2016:158).

Había otra pasión desenfrenada que los dos amigos compartían: las mujeres. De hecho, en esa etapa de sus vidas, Malinowski y Witkiewicz se interesaban en las mismas mujeres, como si fuera una competencia por la mejor «presa». Un ejemplo de ello era la rivalidad de ambos por el afecto de Zofia Dembowska. Cabe mencionar que esta historia era una repetición interesante del pasado familiar de la casa de Witkiewicz. La tía de Zofia Dembowska, Maria, formaba un triángulo amoroso con el padre y la madre de Witkacy (Young 2008:151). No se sabe exactamente en qué circunstancias Witkiewicz y Malinowski conocieron a Dembowska, pero lo cierto es

que eso sucedió en 1906 cuando ambos jóvenes estaban en Cracovia. Zofia estuvo muy proclive a describir sus deseos eróticos a los dos sin sentirse apenada, lo que era típico para la mentalidad de la generación de la denominada «Joven Polonia», un movimiento intelectual que en la literatura y las artes plásticas desafiaba vigorosamente las ideas del positivismo y la mentalidad oscurantista de la burguesía. Los intelectuales polacos mediante sus experimentos con alucinógenos y drogas, decadentismo y erotismo construían su propia visión de la realidad circundante.

Aunque Dembowska mostró primero afecto por Witkiewicz, pronto quedó encantada con Malinowski. En las cartas que escribía a uno y otro se mezclaban las confesiones amorosas con fantasías eróticas. Finalmente se creó entre ellos un triángulo de amor atormentado, en el que con el tiempo aparecieron celos, rivalidad de machos y desprecio. Esta situación le incomodaba a Malinowski, quien comenzó a alejarse de Zofia dudando de su sinceridad y lealtad (Martinek en Witkiewicz 1981:12-15). La joven percibía la situación del triángulo a su manera. En una carta a Malinowski fechada el 4 de agosto de 1906, ella confiesa: «Siempre tengo la sensación de que esta combinación de ‘tres’ nunca puede funcionar bien. Pues se dividen en dos y uno. Estos dos contra uno que es despreciable y dañino» (Witkiewicz 1981:14). Finalmente, como lo presagiaba Zofia, el triángulo se derrumbó y los amigos se pusieron en contra de ella.

Este episodio, uno de tantos, solía ser, como afirmaba Jan Witkiewicz —tío de Witkacy—, algo típico en las relaciones de su sobrino. Las mujeres que sufrían un trato denigrante por parte de Witkacy se acercaban a los amigos de él para conocer mejor los deseos de su amante y aclarar dudas. Estas alianzas se transformaban con el tiempo en una relación amorosa entre los tres. El romance con Dembowska provocó la segunda ruptura entre los amigos en 1906 (Micińska 2017:143). Aunque la amistad no fue destrozada por completo, se abrió una fisura que iba a ampliarse con el paso del tiempo.

Tanto las pasiones filosóficas como las relaciones con las mujeres y otros amigos se filtraban por coladeras de los temperamentos dispares de esta amistad. En el primer plano destaca el carácter de Witkacy, un joven abierto, vigoroso, impulsivo e imprevisible que en su comportamiento no se apegaba a las reglas convencionales. Varios de sus amigos entablaron con él una relación de dependencia psicológica al dejarse atraer por sus actuaciones e intrigas. Aparte de su inteligencia y carácter

expansivo, Witkacy era un hombre guapo y muy expresivo, hecho por el cual tenía mucho éxito con las mujeres, sin importar la clase o el estatus social. Toda la vida era para él un campo de experimentación y exploración artística que se manifestaba en sus gestos o estados anímicos. El talento artístico, la libertad en cuanto a explosiones emocionales, de sarcasmo e ironía en la vida diaria, despertaba respeto, pero también odio en sus coetáneos.

En el fondo del escenario estaba Malinowski, quien sentía que no era fácil desafiar a Witkacy. Tenía a la mano dos tipos de estrategias para ganar esta desigual batalla. En primer lugar, estaba su filosofía de vida distinta a la de Witkacy. Aunque Bronio también aceptaba la vitalidad nietzscheana y la naturaleza instintiva del ser humano, para volverse el «rey de la vida» escogía, en lugar de la libre expresividad, el juego de máscaras. Mientras que Staś sucumbía a las pasiones desenfrenadas, Bronio se refugiaba en la frialdad, refinaba su comportamiento con un alto grado de autocontrol. Su estado anímico, o, como él lo llamaba, «sistema», dependía de: 1) el ascetismo superior, 2) la pureza interna y 3) la fórmula del progreso (Malinowski 2002:43). Con estos postulados evocaba el orden que se nutría en «la teoría metafísica marcada por la vitalidad» (Malinowski 2002:159).

En segundo lugar, Malinowski estaba seguro de que no podía competir con Witkacy en el campo artístico. Dado que este lo superaba en el arte, Malinowski buscó su suerte en la ciencia, lo que lo haría inmune, o por lo menos así le parecía, a los ataques por parte del artista. En el capítulo que sigue veremos cómo ambas estrategias fueron creativamente interpretadas por parte de Witkacy en su primera gran novela autobiográfica: *Las 622 caídas de Bungo o la mujer diabólica* (Witkiewicz 2001).

Bungo contra el duque Nevermore

La novela no se escribió a partir de las reflexiones abstractas tejidas desde el silencio del gabinete, sino desde los recuerdos de las experiencias compartidas en Zakopane. Al inicio de la primera década del siglo xx, la amistad entraba en una nueva etapa marcada por ausencias y desencuentros más que por presencias y encuentros. En 1906 Malinowski concluyó sus estudios de doctorado y con la entrega del trabajo final empezaría una nueva etapa de su vida: la búsqueda del lugar para desarrollar su carrera

profesional. El esfuerzo académico de Bronio en vísperas de una decisión que cambiaría su vida convenció a su madre de apoyar a su hijo para que se recuperara emocional y físicamente. Todavía ese mismo año salió con él a visitar Italia, España y las Canarias. La ausencia de Bronio en Polonia y la promoción *sub auspiciis Imperatoris* que recibiría por su tesis doctoral eran mal vistos por Witkacy y su padre, pues para los patriotas polacos era una señal de oportunismo y colaboración con el enemigo. En setiembre de 1908, Bronio obtuvo finalmente el título de doctor de la Universidad Jaguelónica y dos semanas después comenzó su estancia en la Universidad de Leipzig, el *alma mater* de su padre Lucjan, quien a su vez había recibido de esa institución el título de doctor en 1873 con la tesis en alemán acerca de uno de los dialectos de Silesia (Rak 2019:327). Pero mientras que Lucjan se dedicaba a los estudios de la lengua y los dialectos, Bronisław se apegó a temas de psicología, a los trabajos de Wilhelm Wundt y Karl Bücher y a la lectura de Gert Bastian y Émile Durkheim (Korsbaek 2019a:11-12).

Leipzig era, no obstante, tan solo un paradero en su carrera académica. En 1910 se mudó a Londres donde entró en la London School of Economics (LSE) en carácter tan solo de estudiante externo (1910-1911), ya que dicha institución no le revalidó su doctorado de Polonia. En febrero de 1912 nuevamente visitó Polonia para repartir el tiempo entre estancias en Zakopane y ponencias en la Academia Polaca de Artes y Ciencias (Polska Akademia Umiejętności). En enero de 1913 se mudó a Varsovia donde permaneció dos meses, antes de volver a LSE como profesor visitante. Durante este tiempo Malinowski se dedicó al estudio de la vida familiar entre los aborígenes australianos cuyo fruto sería el libro conocido en español como *La familia entre los aborígenes australianos: un estudio sociológico* (Gerould 2000:27-29).

Mientras que Bronisław comenzaba su carrera en antropología social, Witkacy, que se entregaba a un estilo de vida más bohemio, en 1906 dejó los estudios en la Academia de Bellas Artes en Cracovia y regresó a Zakopane. En 1908 viajó a París donde se codeó con el mundo artístico. En aquel tiempo la capital francesa era el más importante centro cultural europeo. Al visitar ahí varios museos y galerías, Witkacy quedó fascinado por el trabajo de Gauguin, que lo inspiraría para pintar sus «monstruos» (Micińska 2017:153). Pasó nuevamente el tiempo vacacional de verano en Zakopane, donde por primera vez se topó con Irena Solska, la actriz, en un escenario de un hotel (Pinkwart 2015:95). Como si nada pasara, volvió a Cracovia para, en 1909, reafiliarse, por última vez, a la Academia de Bellas Artes.

Empezó entonces una relación de amistad con Irena que luego se transformó en romance y duró así hasta finales de 1911 (Micińska 2017:153-154). Esta experiencia amorosa, aunada a la temporada de vida estudiantil en Cracovia y los recuerdos de Bronio, inspiraron a Witkiewicz a escribir en 1911 *Las 622 caídas de Bungo o la mujer diabólica*, novela que, sin embargo, permaneció inédita hasta 1972. La trama se desenvuelve en Zakopane. Aunque los nombres de los protagonistas fueron inventados por el autor, el lector reconoce en estos a muchos de los amigos reales de este (Pinkwart 2015:101). Entre los más importantes encontramos a Bungo, un *alter ego* del propio Witkiewicz y sus «enemigos preferidos»: Leon Chwistek y Bronisław Malinowski, conocidos como Edgar, alias barón Brummel de Buffadero de Bluff y el duque de Nevermore, respectivamente. Tras Ackne Montecalfi se esconde Irena Solska, la protagonista principal de la segunda parte de la historia. Witkiewicz describía la relación enredada entre los mencionados protagonistas:

Sobre la base de todo ello, el problema de la vida real y de la relación con los demás había ido adquiriendo para Brummel un cariz cada vez más amenazador, a lo que contribuía su amistad con Bungo, un joven y prometedor artista, y sus disputas, ahora ya puramente teóricas, con el gran conquistador de vida cual era el duque de Nevermore. Este último había ejercido su influencia, incluso durante largo tiempo, tanto sobre Bungo como sobre Brummel. Dicha influencia concernía pura y simplemente a la técnica de vivir: al problema de las máscaras y de la consecución de una fuerza de voluntad capaz de dominar las situaciones más complejas, asuntos en los que el duque era un modelo incomparable. Brummel, que jamás había tenido trato alguno con la vida real, había sucumbido a la influencia del duque tan sólo de un modo superficial y, cuando, más tarde, acertó a comprender el carácter particular de su propia individualidad, siempre conservó cierto disgusto hacia ese breve periodo de su vida, durante el que había contravenido su esencia más profunda. No obstante, las conversaciones con el duque no dejaban de producirle cierta impresión, motivo por el cual Nevermore no gozaba de su simpatía (Witkiewicz 2001:18).

El duque se presentaba como un conocedor refinado de la realidad, poseedor de las técnicas de vivir: el juego de máscaras y la fuerza de voluntad. Esto le permitía controlar «situaciones más complejas» de la vida. Su postura se basaba en privarse de emociones para volverse «el gran conquistador de la vida». Witkacy observa:

La intromisión de Nevermore en una conversación tan adelantada causó un efecto como si alguien hubiese vaciado un frasco de ácido nítrico puro sobre un grupo de sapos que tomaran el sol a orillas de un pantano. Una vez que hubo encendido el cigarro, Nevermore echó un vistazo a la habitación. Llevaba un corte de pelo a cepillo, realizado con máquina eléctrica. Solía decir que con ese tipo de corte causaba una mayor impresión en las mujeres, particularmente en los países meridionales. Sus ojos verdes y fríos, como los de un reptil, que atravesaban los cristales de diecisiete dioptrías de sus quevedos, contrastaban de un modo inquietante con la sonrisa infantil de su enorme boca roja de hermoso contorno. Su atuendo recordaba la extravagante desenvoltura del príncipe Stiwe Oblonskawo de *Ana Karenina*, de Tolstoi, famoso por su buen gusto y lujosas cacerías. Llevaba un traje claro color café, unas polainas de su difunto abuelo, una bolsa para las municiones, prestada de Hohenlohe, y también prestado sombrero tirolés. Este último había pertenecido a su «primo ducal», como Nevermore solía llamar al maestro Tamilo, con quien, en otro tiempo, se había fugado una parienta lejana de su madre (Witkiewicz 2001:30-31).

La máscara que Malinowski ponía en el teatro de la vida, la postura firme y las opiniones enfocadas en las cuestiones científicas y estéticas se contraponían de manera cómica a su comportamiento y vestimenta. Witkiewicz lo describía como un hombre exageradamente serio que a primera vista emanaba una irritante pomposidad.

El duque padecía una enfermedad crónica de la vista. Era uno de los fantasmas más terribles a los que debía enfrentarse. Bungo, que sintió todo el peso de Nevermore cuando éste se apoyó sobre su antebrazo, recordó un dibujo de cierta revista americana que representaba la retirada de Washington herido de la batalla de Great Meadow, y, por un momento, se le antojó que era el ayudante de campo de un gran general que acababa de librar una batalla contra todos los míseros poderes del mundo. Al rato abandonaban el bosque. El camino progresaba entre rastrojos, a lo largo de la colina. Al este, tras las líneas horizontales de delicadas nubes, lentamente se alzaba el enorme disco, color naranja mate, de la luna llena. Bungo, a quien ese espectáculo le recordó un pasado lejano —cuando por vez primera comprendió la esencia de la vida— y que acostumbraba relacionar sus experiencias con los cambios que se operaban en la Naturaleza, se sintió repentinamente «dopinado», aunque en un sentido totalmente diferente al que el duque le dictaba (Witkiewicz 2001:47).

Bungo no compartía la perspectiva de Nevermore. Aunque a su juicio el duque lo alejaba de la vida, consideraba importante mantener la amistad como un elemento complementario de su propia existencia y visión del mundo. En esta etapa, las discusiones y los conflictos no llevaban todavía a una aversión profunda. Bronio tenía algunos dones y ventajas que le servían a Staś para abrazar su propia vida como algo más sólido y homogéneo.

Una vez que hubo salido el doctor, el duque cambió en el acto de máscara. Sus labios esbozaron una lujuriosa sonrisa de complicidad, a la par que su mirada presentaba alguna sombra de celos, mezcla de admiración y de desprecio, una expresión que era incapaz de superar cuantas veces hablaba con Bungo acerca de «la conquista más auténtica de la vida». Nevermore, tenso como una cuerda de violón, y descalzo (tenía unos pies como los de las estatuas griegas), con pantalones color caqui y polainas, iba adelante, andando con paso firme y regular, mientras oteaba el horizonte, esforzándose por vencer su astigmatismo con un ligero adelanto de la cabeza, en tanto que su semblante, rezumando una voluntad terrible, expresaba su añoranza por saciar todos sus apetitos vitales, lo que no le permitía su salud, menoscabada después de treinta y seis generaciones de Nevermores. Al cabo de un rato, Bungo se puso serio y dobló el espinazo. Ello significaba que se encontraba a punto. Amén de sus comunes experiencias eróticas, de devorarse el uno al otro por medio de intrigas, de comidillas y de monstruosas «chanzas», en las que ante todo excedía el duque, y de rivalizar mutuamente en todos los campos habidos y por haber, sentían, de vez en cuando, la necesidad de explayarse acerca de temas «esenciales». Su amistad, reforzada por dicha contienda, requería sellos más ideales y duraderos. Aparte de ser amigo de Bungo y de complementar la naturaleza de éste, igual que el color rojo complementa al verde apropiado, Nevermore había ejercido hasta entonces una influencia fundamental sobre la visión de Bungo acerca de la vida y, a pesar de las constantes riñas con Edgar, *au fond*, Bungo se sentía muy a gusto con él. Sabía elegir lo mejor del duque, a quien amaba de corazón. Para él Nevermore representaba un eficaz *doping* en momentos de depresión vital, al tiempo que simbolizaba, en su lucha interior, el ingrediente necesario para enderezar su vida en el sentido de cierta homogeneidad (Witkiewicz 2001:43-44).

El personaje de Nevermore va cobrando profundidad en las siguientes páginas de la novela: se demuestra la insensatez de la postura del duque, su ceguera, más

perniciosa que una simple miopía, a varios aspectos de la vida y la necesidad de defenderse frente a lo inevitable:

Tratándose de una intriga, incluso de la más estúpida, hasta la «conciencia superior» del duque se convertía en un frágil vegetal cultivado artificialmente e incapaz de resistir al furioso huracán de «la vida en sí misma». Respecto a ese tipo de fenómenos, Nevermore había creado una teoría especial, capaz de reconciliarlos con su creación consciente de vida. Amén del trabajo y de los problemas del arte, le acechaba por doquier el vacío estéril del día a día, que reclamaba acontecimientos del tipo que fuera. También el duque pasaba por momentos en los que sentía deseos de «experiencias banales», como despectivamente solía llamar a los productos del aburrimiento vital, imposible de superar por medio alguno. Así como Bungo, que, al fin y al cabo, alimentaba alguno que otro deseo espontáneo de vivir, y que se experimentaba a sí mismo de forma directa y sin reservas de ninguna clase hasta en los acontecimientos más triviales, en igual medida, las caídas del duque, que en todo momento se resistía a ceder por completo a sus sentimientos, encerraban siempre cierto carácter frío y reptiloide. Al irrumpir en una nueva situación vital, Bungo casi siempre tenía la plena seguridad de que la combinación en cuestión guardaba relación con su auténtico desarrollo interior. Tenía una confianza infantil en el valor de las condiciones externas; hurgaba en ellas siempre de buena fe y, cuando se convencía de que la cosa no respondía a sus expectativas y su débil voluntad era incapaz de discernir nada de forma categórica, seguía hurgando con la desesperación de una parálisis consciente, mientras que las justificaciones artísticas de dicho estado de cosas le producían una suerte de perverso placer. El escéptico duque había aprendido a caer hasta de forma consciente. Sus desviaciones del camino emprendido no eran sino la apertura consciente de una válvula de escape, cuando el mero deseo de vivir soportaba una presión elevada en exceso. De pronto, su «conciencia superior» cambiaba de papel y se convertía en aliada de los impulsos más banales, su pretexto de hacer acopio de fuerzas para casos realmente grandes, casos que, según la teoría de Bungo, jamás debían llegar a producirse en la vida del duque (Witkiewicz 2001:58-59).

Estos fragmentos de la novela ponen de manifiesto que, a pesar de una cubierta de apodos cuasiaristocráticos, la excursión biográfica de Witkiewicz no solo salvaba del olvido los puntos de vista y las ideas de los amigos en el campo de la filosofía

y la estética, sino que también aspiraba a alcanzar una madurez intelectual propia que solo pudo forjarse a contraluz de las discusiones con sus jóvenes interlocutores, incluyendo a Malinowski. Mientras que Bungo celebra la vida a través de la experimentación, la máscara de Nevermore oprime cada vez más volviéndose una prisión que no le permite vivir una vida plena. Y sin embargo, ambos se acercan según la ley de atracción de los opuestos. En uno de los fragmentos más misteriosos de la novela, la que, tal vez, ilustre la peor «caída» del Bungo, dice Witkacy:

—¿En qué estabas pensando para estar tan excitado? —inquirió Bungo, riendo, tras advertir cierto cambio fundamental en la anatomía del duque. Por toda respuesta, éste accionó el interruptor de una lámpara que iluminó el nicho y puso la vista en Bungo. A éste se le heló la risa. El rostro del duque era sencillamente terrible. En sus labios ardientes y despegados se dibujaba una sonrisa bobalicona; sin los quevedos, sus ojos miraban turbiamente y presentaban una expresión incierta, mezcla de pasión criminal, imploración tácita y repugnante tristeza. Durante una fracción de segundo, Bungo lo estuvo observando con satisfacción artística. Ese rostro, casi extraño en ese momento, se parecía a los demoníacos personajes que dibujaba. En ese instante lo comprendió todo y le asaltó una sensación tan terrible que se estremeció del horror. De vez en cuando, pasaba por momentos de tentación en el sentido de cometer actos contrarios a su esencia más profunda y hasta puede que perniciosos. Al viajar en tren, por ejemplo, tenía a menudo que reprimirse para no meter mano al bolsillo y arrojar por la ventana el dinero y los documentos necesarios, o bien, encontrándose en compañía de respetables matronas y de graves ancianos, no pronunciar de improviso alguna que otra expresión especialmente guarra. Asimismo, solía experimentar otras tentaciones de índole más peligrosa, referentes a los asuntos más importantes de su vida. En ese momento, bajo el efecto de la mirada del duque, tuvo una tentación precisamente de ese tipo, sólo que tan poderosa, tan criminalmente atrayente, que al mismo tiempo sintió la imposibilidad absoluta de oponerse a ella, así como que debía suceder algo que podría desbaratar toda su vida y que decidiría quizás acerca de todo su destino.

— ¿Lo deseas? —inquirió, con una voz que a duras penas reconoció. El duque afirmó ligeramente con la cabeza.

— ¿Tienes de eso? —preguntó Bungo de nuevo.

—Sin eso, no —añadió, con un dejo de repugnancia en la voz.

—Voy a ver —respondió el duque, consciente de que había que apresurarse antes de que fuera demasiado tarde.

Ambos hablaban bajo, de prisa y, al mismo tiempo, con una calma y una frialdad absolutas, como dos sujetos amenazados por algún peligro. Con andares de hiena, Edgar se llegó hasta un pequeño armario y se puso a buscar. Bungo esperaba, oprimido bajo una horrible tensión. A pesar de todo, existía todavía algo capaz de sacudirle hasta lo más hondo. Pensó en ello casi con satisfacción. El duque regresó.

—No tengo —dijo impotente, con una pasión desesperada y sombría en la voz. No obstante, ahora fue Bungo quien siguió adelante con el asunto.

—Pues, entonces, venga la perversión y exijo una revancha —dijo fríamente, como si estuviese regateando en un colmado.

—De acuerdo.

—¿Palabra?

—Palabra.

—Apaga la luz —susurró Bungo (Witkiewicz 2001:130-131).

No queda claro a qué se refiere dicho fragmento. ¿Acaso la relación entre amigos tenía tintes homosexuales? ¿Fue una consumación de un acto de la perversidad deliberada? ¿Refiere 'sin eso, no' a una sustancia psicodélica en cuya ausencia el acto erótico perdía su encanto? O más bien, ¿es una pieza de ficción literaria creada para compensar una larga ausencia del amigo, un artefacto simbólico de combatir la soledad? Según esta segunda hipótesis, la primera novela de Witkiewicz parece un ajuste de cuentas después del turbulento periodo de adolescencia.

En esta etapa la amistad entre Malinowski y Witkiewicz cambió de carril: los dos mantenían una escasa correspondencia. Habían permanecido sin verse entre 1908 y 1911. Huelga decir que, a partir de entonces, el intercambio de ideas provocaba desacuerdos más fuertes que desembocaban en largos periodos de enojo, separación y silencios. El hecho de que lo hubiera nombrado duque Nevermore (nunca más) puede apuntar a un amargo principio del fin de la amistad que los dos habían cultivado desde su juventud. Sin embargo, entre 1911 y 1914 se vieron en varias ocasiones en Zakopane, Cracovia y hasta en Londres donde Witkacy llegó acompañando a la madre de Bronio en julio de 1911 (Micińska 2017:179).

El fatal viaje ultramarino

El turbulento año de 1914 atrajo grandes cambios geopolíticos en el mapa de Europa y despertó nuevas esperanzas de derrumbar el «viejo orden mundial» establecido un siglo antes en el Congreso de Viena. El 21 de febrero de ese año, en víspera de estos cruciales acontecimientos, sucedió algo terrible en la vida de Witkiewicz: su prometida, Jadwiga Janczewska, después de una acalorada discusión con él, se dio un tiro en la cabeza. El artista no pudo superar la muerte de su amada. La culpa lo llevó a caer en una profunda depresión. Su estado psíquico empeoraba, con pensamientos suicidas, y en ese momento cobró fuerza el anhelo de ver a su amigo de adolescencia, Malinowski, quien se hallaba estudiando en Londres. Witkacy lo manifestaría en una carta que le envió en febrero de 1914:

No te voy a describir lo que pasó. Tengo miedo de vivir sin fe, lo que me obliga a transigir. Temo vivir por debajo de lo que me exijo de mí mismo como artista y como ser humano, pero, mientras mi Madre está viva, no puedo dejarla. No lo puede saber ni comprender a quien no le tocó vivir algo tan terrible. Esto no es una debilidad. Es la sensación de que todo ha terminado realmente hasta lo más profundo. Y la fuerza sobrehumana con la que me convengo a mí mismo para vivir, no me da ninguna satisfacción. Al contrario, me humilla ante mis propios ojos. Verte sería una felicidad para mí en esta horrible desolación. Sí, pero esto es imposible (Witkiewicz 1981:52-53).

Entre finales de febrero y principios de junio de 1914 Witkacy mandó una decena de cartas a Malinowski en las cuales le expresaba su tristeza, desesperación y soledad, aunadas al sentido de fracaso en todos los frentes, sin esperanza para seguir con la vida:

Sin fe, solo un vacío gris, y cada momento vivido que me aleja de la muerte hace de mí una caricatura de mí mismo cada vez más repugnante. Por toda mi vida, despilfarraba mis fuerzas para tonterías y resulta ahora que las fuerzas me han abandonado. Ven lo más pronto posible. Tal vez unos instantes contigo serán mejores. Estoy tan terriblemente solo y abandonado a pesar de que hay personas que viven conmigo. La soledad, el senil aburrimiento y el tormento se anidaron en mí (Witkiewicz 1981:56).

La soledad de Witkacy fue exacerbada por la ausencia de la novia muerta: «No creo en nada en mi vida. Nunca creí mucho. Ella fue la fuente de la fe última. Solo trabajé para ella. Esto me sacó a relucir mi propia mezquindad. Esta es la razón por la que no puedo renacer. Pensé que si mamá muriera, solo podría soportarlo gracias a ella» (Witkiewicz 1981:57). En la otra carta pedía a su amigo que le consiguiera cianuro para envenenarse: «Te quería pedir un favor y creo que como mi verdadero amigo no me lo negarás. Quiero tener cianuro de potasio para ser el dueño de mi vida en cualquier momento. [...] Y con tus conexiones, será fácil para ti [obtenerlo]» (1981:61-62).

Malinowski no ignoró estos lamentos. Al terminar sus ocupaciones se dirigió, a finales de abril de 1914, a Zakopane para reunirse con Staś (Micińska 2017:219). Preocupado por él, le propuso que lo acompañara en el viaje a Australia donde planeaba participar en el congreso de la British Association for Advancement of Science organizado en Adelaide al principio de agosto de 1914, y posteriormente en un recorrido por el interior australiano. Esta idea le pareció a Witkacy muy acertada; se apegó a ella como a su última y única esperanza: «¿No podría ser un fotógrafo y un dibujante? Dibujo rápido y bonito. Házmelo saber porque en este terrible vacío que me rodea, la idea de viajar contigo es la más brillante» (Witkiewicz 1981:70).

Finalmente, Staś logró reunir algo de dinero. Otra parte le prestó Malinowski, quien además lo inscribió como miembro de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, para que pudiera gozar de los privilegios y beneficios que suponía esa condición (Micińska 2017:220). En junio de 1914 zarparon hacia Australia a bordo del barco «Orsovy» junto con otros integrantes de la asociación británica. La navegación se realizó por el Mediterráneo, el Canal de Suez, el Mar Rojo, la isla de Sri Lanka (donde hicieron parada) (Gerould 2017:763-765) para, finalmente, el 21 de julio atracar en el muelle del puerto australiano Fremantle. De la narración de Witkacy, quien describió el viaje, resultaba que Malinowski había sufrido constantes mareos, náuseas y calor durante la travesía. Sin embargo, al pisar tierra recuperó vigor y fuerza para emprender su desafío científico. Los invitados al congreso hicieron una excursión de dos semanas por Australia occidental visitando Perth, Adelaida, Melbourne y presenciaron además un espectáculo aborigen del uso tradicional del búmeran (Gerould 2000:28-29).

Cabe decir que desde el principio, en el viaje había una atmósfera tensa. Witkiewicz estaba deprimido, los pensamientos suicidas no lo abandonaban. En dos

ocasiones estuvo a punto de quitarse la vida, la primera en Sri Lanka, cuando ya estaba «hablando» con la pistola que utilizó su prometida, y la segunda en Perth, cuando quiso tomar el cianuro de potasio. De hecho, el 2 de julio de 1914, en Anuradhapura, Ceilán, escribió una carta a las autoridades de la isla en la que solicitaba que en caso de encontrar su cadáver no ocasionaran problemas a Malinowski: «Estoy escribiendo esto para que mi querido amigo el Dr. Malinowski no tenga problemas relacionados con mi muerte [...] esto le podría hacer perder su barco» (Witkiewicz 1981:90). En ambos casos lo detuvo el miedo y el recuerdo de su madre, por quien valdría la pena vivir.

Después de las jornadas del congreso, transcurridas del 8 al 18 de agosto, el 19 del mismo mes, ambos amigos se trasladaron a Sídney donde Malinowski dictó una conferencia sobre la problemática sociológica de la religión. Finalmente se encontraron en Brisbane y realizaron un bonito viaje por el río del mismo nombre. Allí conocieron a sir Oliver Lodge, quien los invitó a su casa en Toowoomba (en el sureste de estado de Queensland, a 120 kilómetros al oeste de Brisbane), donde intercambiaron las noticias sobre el estallido de la Primera Guerra Mundial. Esta conversación provocó un desacuerdo entre los amigos, ya que, según el relato de Witkiewicz, él y Lodge querían convencer a Bronio de que renunciara a su pasaporte austriaco y se aliara con ellos para apoyar la Triple Entente, pues Witkacy era ciudadano del Imperio ruso y no del austrohúngaro (Martinek en Witkiewicz 1981:28-30).

Recordemos que el escritor heredó de su padre un espíritu patriótico polaco, el cual suponía la convicción de aliarse con Rusia contra los países germánicos. Intentaba persuadir a su amigo para que regresaran juntos a Europa a luchar en armas por la independencia de Polonia. En aquel entonces Witkacy ya estaba arrepentido de su participación en el periplo australiano:

Hoy, en Albany, recibí terribles noticias sobre la guerra. Si resulta ser cierto, entonces estaré de vuelta en el primer barco de vapor. Esta es la única forma en la que todavía puedo ser útil y hacer algo [luchar y sacrificar mi vida]. [...] Este viaje es absurdo. Bronio es cada vez más extraño para mí. Inspeccionar las plantitas australianas mientras que [en Europa] suceden cosas tan terribles, no tiene ningún sentido (Witkiewicz 1981:79).

Malinowski titubeaba pensando en su madre, la patria y la guerra, pero finalmente se dejó vencer por los planes profesionales. Witkacy decidió entonces abandonar a Malinowski y el 5 de septiembre zarpó a bordo del barco «Morea» para, luego de pasar por Sídney, Melbourne, Adelaida, Bombay, Adén, canal de Suez, Alejandría y Tesalónica y después por Balcanes y Odessa, llegar a San Petersburgo. Durante el retorno envió una carta a Bronio en la que le decía: «Me gustaría que pensaras en tu carácter. No para mí, sino para ti mismo. Pronto puedes estar muy arrepentido. Puedes cometer errores y tratar de arrepentirte de ellos, pero no puedes mirarte a ti mismo con cinismo. El camino hacia la mejora estará entonces cerrado» (Witkiewicz 1981:97). Al recibir la noticia de la muerte de su padre el 5 de septiembre de 1915 en Lovran, Witkacy se alistó al regimiento elitista de la Guardia Pavlovski en San Petersburgo. El 17 julio de 1916 fue herido en batalla cerca de Witonierz, y por esa razón volvió al puerto. Por el mal estado de su salud fue puesto a disposición de la administración militar polaca (Tarnowski 2018:116).

La soledad en los trópicos, la soledad en Polonia

Después de la partida de Staś, Malinowski realizó trabajo de campo entre los habitantes de Mailu, Nueva Guinea, en 1914. Luego de seis meses arribó a las islas Trobriand para empezar su investigación etnográfica en una aldea del distrito kiriwiano, lo que se llamaría después «trabajo de campo basado en la observación participante». A las islas Trobriand volvió en dos expediciones posteriores de un año cada una, en 1915-1916 y en 1917-1918 (Firth 1989:1). Paradójicamente, la causa de este prolongado tiempo en Melanesia no fue un asunto etnográfico, como lo sostendría después Malinowski, sino administrativo. Como ya lo mencionamos, era súbdito del Imperio austrohúngaro en territorio bajo jurisdicción británica. El estallido de la Primera Guerra Mundial hizo imposible su regreso a Europa, pero propició su trabajo de campo extenso y denso, aunque en una atmósfera de inseguridad con respecto al futuro. Solo, aislado entre los «salvajes», escribe lo que se conocerá como *A Diary in a Strict Sense of the Term*. En la traducción inglesa (1967) o española (1989), es decir, el *Diario de campo en Melanesia*, Staś es invocado alrededor de 20 veces. En la primera nota, la separación de Witkacy aparece como un vuelco del destino que marcaría el fin de una vida vieja y el comienzo de otra vida nueva:

El 1 de septiembre dio comienzo una nueva época en mi vida: una expedición totalmente por mi cuenta a los trópicos. [...] Lo falso de mi posición y el intento de Staś de «arreglar» mi distanciamiento con Desiré Dickinson, y mi enfado con Staś, que se ha convertido en un profundo resentimiento que aún me dura —todo eso pertenece a una época ya pasada, anterior a mi viaje a Australia con la British Association— (Malinowski 1989:33).

Malinowski recuerda a Staś de vez en cuando o simplemente menciona que pensaba en él. La nostalgia por la amistad y lo perdido en Polonia le inquietaba, pero debía servir para algo: «Sueños de asentarme permanentemente en los mares del Sur; ¿cómo me asaltarán todo esto cuando vuelva a Polonia? Pienso en lo que allí está sucediendo ahora. En mi madre. Autorreproches. De tanto en tanto, pienso en Staś con creciente amargura, aunque echo de menos su compañía. Pero me alegro de que no esté aquí» (Malinowski 1989:48-49).

Sin embargo, a veces Malinowski insiste más en el tema de Staś, especialmente cuando recibe de él provocativas cartas.⁹ Aunque la correspondencia entre 1914 y 1918 fue escasa, Witkacy nunca dejó de escribir a Malinowski. Por ejemplo, en una carta sin fecha que el artista pudo haber mandado en el otoño de 1916 (Degler 2017:307), Witkacy entreteje descripciones de los sucesos de la guerra con reproches personales:

Tu conducta hacia mí no fue alentadora. Estoy escribiendo a tu viejo espíritu. Malinowski ya no existe para mí por completo y debo admitir que no lo he echado de menos. Estando contigo extrañaba a Bronio y ahora estoy pensando en nuestros buenos viejos tiempos, cuando la dialéctica del vacío y el balbuceo de las mentiras tapaban la miseria del acto. [...] Qué tan mentiroso eres en cuanto dices que te enseñé el cinismo. Tú mismo me enseñaste a mirar todo y a mí mismo con cinismo. Piénsalo por un momento. Una posición cómoda de completa falta de fe en cualquier ráfaga noble y tu sonrisita, y la convicción de que en el fondo subyace siempre la maldad. Si quieres ver la vida así, es muy fácil. Las flores crecen en la ciénaga. Puedes mirarlas y no meter la nariz en la ciénaga. Estaba solo y atormentado terriblemente. Ahora veo que todo el mundo es así. [...] Perdona lo que

⁹ Estas cartas las conocemos por las copias hechas por Edward Martinek en 1978 en la biblioteca de la Universidad Yale. Fue ahí donde el recopilador encontró la correspondencia entre Witkacy y Malinowski. La mayoría de las cartas se remontan a los años 1906, 1914 y 1936-1938. Las más importantes son de 1914, en las cuales Witkacy sufre decaimiento de ánimo y depresión por el suicidio de su amante. Las últimas son de 1938 y muestran que el apego entre Witkiewicz y Malinowski continuaba a pesar de la riña de 1914.

escribo. No creas que te odio. Sólo que Malinowski no existe para mí completamente. Le escribo a Bronio sobre Malinowski y sobre aquel que dejó de ser Staś pero que no se convirtió en nadie más (Witkiewicz 1981:102-104).

Esta, y quizás otras cartas, de las cuales no sabemos nada, azotaba el alma dolida del antropólogo, que seguía rumiando el fatal viaje y la separación de su alma gemela de la juventud.

La carta de Staś me molestó profundamente. Al mismo tiempo me reproché no haberme comportado de un modo totalmente impecable, y sentí profundo resentimiento y odio por su conducta hacia mí. Mis sentimientos hacia él quedaron casi por completo arruinados con su carta. No pude ver casi forma alguna de reconciliación. Sé que cualesquiera que hayan podido ser mis faltas hacia él, actuó conmigo de un modo muy desproporcionado; todo el tiempo con sus gestos y aires de grandeza, sin dejar de intentar aleccionarme con sus acentos de profunda, madura y objetiva sabiduría. No hubo el menor rasgo de amistad en su conducta hacia mí. No, objetivamente, en la escala de yerros y aciertos, la balanza se inclina claramente de su lado... Me encuentro terriblemente deprimido y abatido por la bancarrota de mi más esencial amistad. La reacción inicial de considerarme culpable de todo predomina, y siento una especie de *capitis diminutio*; un hombre sin valor, disminuido en su valor. Un amigo no supone sólo una cantidad añadida, es un factor que multiplica el propio valor personal. Una pena; la responsabilidad de la ruptura hay que atribuirle primordialmente a su irreprimible orgullo, a su falta de consideración, a su incapacidad para perdonar nada a los demás, aun siendo muy capaz de perdonarse a sí mismo muchas cosas (Malinowski 1989:59).

Pero más adelante notamos que el autor se cansó de tanto azotarse. En lugar del autorreproche fue tomando un enfado que desembocaría en una decisión inesperada:

El problema de Staś me atormenta. De hecho, su conducta hacia mí fue incalificable. Nada malo había en cuanto dije en presencia de Lodge; se equivocó al corregirme. Sus quejas no tienen justificación, y la forma como lo expresa cierra cualquier posibilidad de reconciliación. *Finis amicitiae* [Fin de la amistad], ¡Zakopane sin Staś! Nietzsche rompiendo con Wagner. Respeto su arte y admiro su inteligencia y venero su individualismo, pero no puedo soportar su carácter (Malinowski 1989:59).

¿Quién era en esta historia Nietzsche y quién Wagner? Malinowski pensaba que probablemente él, como Nietzsche, tomaba las decisiones. Fue él quien se opuso a la personalidad tiránica de su amigo, se liberó de él para pronunciar un amargo performativo de despedida: *Finis amicitiae*. El perseverante autocuestionamiento, el enfado hacia el amigo y el aislamiento en los trópicos se enmarañaban de manera extraña con las experiencias de trabajo y conducía a consideraciones «intempestivas» en torno a temas muy distintos. Malinowski que se cuestionaba, también se dio a la tarea de cuestionar sus autocuestionamientos. Lo que no lo mataba, lo hacía más fuerte. El 18 de julio de 1918 escribió:

Sobre la teoría de la religión. Mi posición ética respecto de mamá, Staś y E. R. M. Los remordimientos surgen de la falta de sentimientos integrados y de verdad en los individuos. Toda mi ética se basa en el instinto fundamental de la personalidad unificada. De esto se sigue la necesidad de ser el mismo en diferentes situaciones (la verdad respecto de uno mismo) y la necesidad, la condición indispensable de la sinceridad: todo el valor de la amistad se basa en la posibilidad de expresarse a sí mismo, de ser uno mismo con absoluta franqueza. Alternativa entre mentir y estropear una relación (mi actitud para con mamá, Staś y todos mis amigos era forzada). El amor no surge de la ética, sino la ética del amor. No hay forma de deducir la ética cristiana de ninguna teoría. Aunque tal ética nunca ha expresado su verdad concreta —ama a tu prójimo— hasta el grado realmente posible. El problema real es: ¿Por qué hay que actuar siempre como si Dios estuviera observándonos? (Malinowski 1989:289).

Este y muchos otros fragmentos del diario confirman una y otra vez la misma hipótesis planteada por Witkiewicz padre y Staś, el hijo, años atrás: lo que caracterizaba a Malinowski era una lucha por alcanzar integridad personal y el control de la vida mediante el juego de máscaras. Pero esta integridad pendía de un hilo delgado: las luchas diarias y la ignorancia sobre lo que ocurría en lo que era antaño su hogar. Lo confirma un conmovedor fragmento del diario acerca de la muerte de su madre. La noticia le llegó en junio de 1918, seis meses después del funeral (Wayne 1985:532). Ella falleció en Polonia mientras él estaba en los mares del sur haciendo su trabajo de campo entre los «salvajes»:

[...] pensamientos metafísicos, desesperanzado pesimismo. *Warte nur, balde ruhest du auch* —consuelo ante la idea de mortalidad—. Maldad, destrucción, durante el paseo de la mañana, vi una mariposa con las alas de colores, y contemplé su miserable muerte. La belleza externa del mundo, un juguete sin sentido. Mamá ya no existe. Mi vida está transida de dolor, la mitad de mi felicidad destruida. [...] Cierro los ojos, pero las lágrimas fluyen sin parar. Por la noche me sentía tan cansado que no podía hacer nada. Me afeité. Comí un poco y dormí bastante bien (Malinowski 1989:286).

Mientras la muerte del ser más querido por Malinowski destruyó la mitad de su vida, la otra mitad se quedó, por lo pronto, a salvo. Se llamaba Elsie Rosaline Masson; era la escritora, la respetable E. R. M. como Malinowski la llamaba en el diario. Se conocieron en otoño de 1916, un año después de que Elsie supiera de la muerte de su novio australiano, Charles Matters, en uno de los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial. Malinowski atrajo a Elsie por su emocionalidad y sensibilidad. Malinowski escribió a Elsie numerosas cartas en inglés desde su tienda de campaña: «Mi trabajo está totalmente permeado por tu personalidad y siempre cuando planeo algo o escribo, encuentro que me dirijo a ti» (Wayne 2012:48). A ella le revelaba sus sueños de grandeza: el de ser nombrado *sir* y el de crear una nueva Society of Modern Humanism, a modo de Royal Society (Fernandez 2013:71-75), anunciada ya en su diario (Malinowski 1989:261).

Su vida familiar se entretendría con la carrera profesional en un nuevo tapiz de la vida. En 1921 Malinowski, al considerar la posibilidad de volver a Polonia y aceptar el puesto académico en la Universidad Jaguelónica, pediría a Witkacy que sondeara las condiciones de vida en Cracovia. Pero en 1922 cambió de opinión y se mudó a Tirol en el norte de Italia. En 1924 obtuvo la plaza de profesor en LSE. En agosto de 1930 visitó Zakopane para encontrarse por última vez con Witkacy. Aunque el artista lo sintió raro, demasiado inglés, esto no le impidió pintar el último retrato de su amigo de la juventud.

La teoría de la cultura en la picota

Malinowski nunca volvió a los trópicos, o por lo menos no a *aquellos* trópicos ni permaneció en ningún lugar por mucho tiempo. Su carrera cambió de carril: el

etnógrafo se transformó en el antropólogo, la observación participante fue sustituida por la teoría funcionalista. Malinowski realizaba estancias cortas que servían más bien para poner en práctica los presupuestos de la teoría funcionalista de la cultura. Mientras realizaba su primera estancia en Estados Unidos para dictar un ciclo de conferencias patrocinadas por la Fundación Laura Spelman Rockefeller, visitaba a los Hopi de Arizona. En 1934 hizo un recorrido por África del Sur y sostuvo reuniones con investigadores, trabajando con los Bemba, Changa y Swazi; finalmente, realizó estancias cortas en México en 1926, 1939 y nuevamente entre 1940 y 1941. En 1938 solicitó el año sabático en Estados Unidos, donde obtuvo la plaza temporal en Yale como profesor de antropología. Enviudó en 1935, y cinco años más tarde se casó con Anna Valetta Hayman Joyce (Valetta Swann), quien lo acompañó en el viaje a Oaxaca. Mientras preparaba otra estancia en México, lo sorprendió la muerte, el 16 de mayo de 1942 (Murdock 1943:445).

Una delgada línea divide la primera etapa caracterizada por obras como *Los argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*¹⁰ de 1922; *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* de 1926; *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia: descripción etnográfica de las relaciones eróticas conyugales y de la vida de familia entre los indígenas de las islas Trobriand (Nueva Guinea Británica)*¹¹ de 1929; y *Los jardines de coral y su magia* en dos volúmenes (1935) y la etapa posterior impregnada del interés teórico y marcada por una colección de ensayos conocida como *Una teoría científica de la cultura* y publicada póstumamente en 1944. En esta última Malinowski repitió de manera esquemática y precisa lo que anunciaba apenas en su habilitación en Cracovia (1915), precedida por un ensayo temprano, a saber, «La relación de creencias primitivas y formas de organización social» y un artículo posterior publicado en 1913 en polaco bajo el título: «Las creencias primitivas y formas de organización social» (Malinowski 1993a).

Propondría que tomáramos como punto de partida dos axiomas: primero, que toda cultura debe satisfacer el sistema biológico de necesidades, tales como las impuestas por

¹⁰ Para no repetir el título entero usaremos en este libro dos abreviaturas del título de la obra de Malinowski: 1) *Los argonautas del Pacífico occidental*; 2) *Los argonautas*.

¹¹ Para no repetir el título entero usaremos en este libro la siguiente abreviatura: *La vida sexual de los salvajes...*

el metabolismo, la reproducción, las condiciones fisiológicas, de la temperatura, la protección contra humedad, el viento y los impactos directos de fuerzas dañinas del clima y de la intemperie, la seguridad respecto a seres humanos o animales peligrosos, el reposo ocasional, el ejercicio del sistema nervioso y muscular en movimiento y la regulación del desarrollo. El segundo axioma de la ciencia de la cultura es que toda manifestación que implique el uso de utensilios materiales y la realización de actos simbólicos presupone al mismo tiempo que se haya dado importancia a un rasgo de anatomía humana, y que hay una diferencia, directa o indirecta, a la satisfacción de una necesidad corporal (Malinowski 1984:195).

Dado que la teoría de las necesidades será objeto de análisis de otro artículo en este libro, aquí observaremos únicamente dos cosas: mientras que el primer axioma anuncia que toda la cultura es un artilugio para satisfacer necesidades biológicas, el segundo —llamado por el autor «determinismo biológico»— admite que cualquier elemento de la cultura, sea este un utensilio o un acto simbólico, refiere directa o indirectamente a la satisfacción de alguna necesidad corporal y, a la larga, a la supervivencia biológica.

De este modo, la pregunta leibniziana que atormentaba a Malinowski en su juventud no desapareció por completo: cobró tintes nuevos al remitirse a la esfera de la cultura y no a la esfera abstracta del ser abstracto.

Witkacy, en cambio, nunca volvió a los trópicos, aunque seguía encantado con ellos de manera mucho más profunda que Malinowski. Las razones no eran científicas, sino artísticas y existenciales. Su visión de los trópicos distaba de lo que pensaban en ellos sus antecesores artistas, por ejemplo, Conrad, quien los presentaba como un infierno o Gauguin quien veía en ellos un paraíso. En la novela *Adiós al otoño* Witkacy les devuelve la integridad, los ve como un mundo fascinante, pero a la vez tremendo:

No es posible desarmar el encanto de los trópicos en elementos simples, reducirlos a cosas familiares: es como un bloque de roca sólida que se burla de todo análisis. Tal es el poder secreto de estas tierras que quien las vea una sola vez, aunque puede ser que las odie después, se volverá esclavo de esta visión por el resto de su vida (Witkiewicz 1983:235).

Los «trópicos» deben ser aceptados como «roca sólida»; forman, pues, felizmente, un modo de vida distinto del nuestro.¹² Solo a partir de este encuentro entre distintas formas de vida comienza el conocimiento metafísico real.

A veces la separación de los amigos se explica bajo el argumento de que Witkacy era más patriótico, más apegado a su lugar de origen. Una nueva perspectiva nos ofrece la lectura de una tarjeta postal del 9 de abril de 1918 escrita por la madre de Witkacy y dirigida a Anna Stożkowa, la hermana de Leon Chwistek, el prototipo del mencionado barón Brummel de Buffadero de Bluff. En esta misiva ella comentó que su hijo Staś quería abandonar el ejército. Veía dos posibilidades: la vuelta a Polonia o el viaje a Sumatra. No sabemos si fue un sueño de Witkacy, basado en una supuesta invitación por parte de Malinowski o un intento de realización de una estancia en un lugar exótico a la manera de Gauguin, cuyo arte despertaba en Witkacy emociones contradictorias (Degler 2012).

La fascinación del artista por los paisajes subtropicales se refleja en varias pinturas suyas realizadas años después del viaje a Australia: *Un paisaje australiano* (1918), *Una visita a Rajá* (1919-1920), *Maria y Burek en Ceilán* (1920-1921), *Un paisaje nocturno – Australia* (1922) y en algunos retratos en los que la vegetación tropical aparecía al fondo como en *Retrato de la esposa* (1925), además de varias obras literarias. A partir de 1919 comenzó a trabajar junto con Aniela Zagórska sobre la traducción del debut literario del escritor polaco Józef Konrad Korzeniowski, conocido mundialmente como Joseph Conrad, a saber, la novela *Almayer's Folly* cuya trama se desenvuelve en Borneo. El mismo año, Witkacy publicó en partes el reportaje «Del viaje a los trópicos»,¹³ donde encontramos descripciones muy coloridas de los paisajes de Ceilán. El conflicto entre Witkacy y Zagórska explica el porqué en la

¹² La perspectiva de Witkacy se parece sorprendentemente a dos comentarios de Ludwig Wittgenstein. El primero procede de *Investigaciones filosóficas* y reza así: «Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se tuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'Así simplemente es como actúo'. (Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta)» (Wittgenstein 1999, 217) El segundo viene de un texto compilado de los apuntes de Wittgenstein publicado póstumamente bajo el título «Observaciones a *La rama dorada* de Frazer»: «Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros, y lo característico del espíritu auroral del hombre (*erwachenden Geist des Menschen*) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial» (ORD, 66).

¹³ Primero publicadas en el periódico *Echo Tatrzańskie* en septiembre y octubre de 1919 (núms. 15, 16, 17, 18), después en *Literatura Ludowa* en 1974 y finalmente en 2000, en un número de la revista *Konteksty* (1-4) dedicada a nuestros protagonistas.

traducción de la novela de Conrad aparece como traductora solamente Aniela y no Witkacy. Pero el trabajo invertido no fue en vano: inspiró al artista a escribir en 1920 un drama intitulado *Tumor Mózgowicz* (cuya traducción al español podría confundir al lector: el «Tumor Cerebrón»). En esta pieza aparecían varias referencias a la novela de Conrad, por lo cual, a modo de camuflaje, Witkacy decidió mover la trama de la narrativa en los actos II y III hacia una ficticia isla Timor (ni Occidental ni Oriental, cual conocemos de geografía). Los trópicos en las obras de Witkacy se vuelven un escenario dramático en el que la gente de Occidente tiene una oportunidad única de explorar la naturaleza humana. Los personajes de Witkacy viajan a los trópicos para tener contacto con la naturaleza y recuperar la perdida aptitud de zambullirse en las experiencias metafísicas. Lamentablemente, este viaje termina en un fracaso. La naturaleza tropical no es sino un pretexto para que el hombre civilizado revele su verdadera cara: la agresividad, la brutalidad, la crueldad, el deseo de poder y oro, el egotismo, la soledad.

Curiosamente, lo que aprendía Witkiewicz acerca de los trópicos provenía de los trabajos que escribió Malinowski después de la famosa riña de 1914. Leía sus libros desde la lejanía de su vida en Polonia (aunque es difícil decir con certeza, con qué grado de profundidad). No dejaba de comentar ni criticar las ideas de su amigo (después llamándolo «enemigo») en sus obras literarias posteriores. Por ejemplo, en la novela tardía *Adiós al Otoño*, Witkacy entra en polémica con la teoría funcionalista de la cultura que, por primera vez, había conocido del libro de Malinowski escrito en polaco: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego* o ‘Las creencias primitivas y formas de organización social’,¹⁴ publicado por la Academia Polaca de Artes y Ciencias en 1915 (Gerould 2000:31).

Según el artista, la teoría de las necesidades mencionada anteriormente se reduce «a ciencia cierta», y reduce a su vez al ser humano a la esfera biológica de su existencia, lo que no permite la debida valoración de otros elementos de la cultura:

Ciertos casos, como afirma acertadamente Bronisław Malinowski en su obra *Las creencias primitivas*, parecen predisponer más que otros a evocar ese estado específico y cada vez más raro en nuestro tiempo: la sensación directa de la extrañeza de la vida y de

¹⁴ Esta obra es la habilitación de Malinowski publicada en Cracovia (1915), nunca traducida a otro idioma, pero existe un texto previo e introductorio traducido al inglés con el título muy parecido: *La relación de creencias primitivas y formas de organización social* (1913) (Malinowski 1993a:229-242).

la existencia en general. Sin embargo, no es del todo exacto que cualquier estado de tensión de los sentimientos sea apto para transformarse en un sentimiento totalmente nuevo, religioso, como creado a partir de la nada. El carácter pseudocientífico de esta teoría, la pretensión de no describir nada más que los estados existentes a ciencia cierta (hambre, deseo sexual, miedo, etc.) falsea fundamentalmente toda la situación al no permitir penetrar hasta el núcleo de las cosas, excluyendo de entrada la posibilidad de la existencia de estos sentimientos específicos y no necesariamente derivados de otros sentimientos normales (Witkiewicz 1993:138).

¿Qué función biológica cumple el sentimiento de la «rareza de la existencia misma»? Malinowski diría que lo explica el segundo axioma de su teoría: este sentimiento, como otros sentimientos religiosos, debe remitir, directa o indirectamente, a una necesidad corporal. Esta explicación a los ojos de Witkacy es una escandalosa especulación pues no permite «penetrar hasta el núcleo de las cosas» y se vuelve una teoría «pseudocientífica».

¿Cuál fue la explicación alternativa de Witkacy? Él prefirió un razonamiento que abrevaba de tres fuentes: la psicoanalítica, que admitía el predominio de los instintos sobre el intelecto; la evolucionista de Frazer, que asumía un desarrollo cíclico de la cultura humana; y la leibniziana que casaba la unidad con la pluralidad recurriendo al concepto de la mónada.

[...] bestias éramos y bestias seremos. Y todo el desarrollo del individuo no ha sido más que una etapa de la evolución social dirigida a que su fuerza —la de los sujetos—, después de disolverse en la masa, condujera este magma hacia otras posibilidades de autoorganización. Todo nuevo gran hombre, al aplastar a otros más débiles, ha sido siempre víctima de los oprimidos en nombre de las generaciones futuras: dio fuerza a las masas e hizo más difícil la llegada de otro gran hombre. La banda desorganizada —o más bien amorfa desde el principio— del primitivismo social en el caso de los salvajes más inferiores y en las culturas —si así pueden ser llamadas— pre-egipcia, pre-babilónica y pre-china ha dado nacimiento al individuo, y más tarde se ha sometido a él con el fin de que, siete siglos más tarde, después de haberse saciado de él y de haberlo digerido, pudiera sentirse feliz en el seno de una organización completamente antindividualista, mecánica, es decir: advenir al estadio primitivo siguiendo el camino inverso (Witkiewicz 1993:218).

La evolución de la sociedad hace un círculo para volver a un «hormiguero maravillosamente ejecutado», al estado de uniformidad y homogeneidad. Este círculo puede verse mejor en una trilogía «evolutiva» compuesta de tres obras de teatro que escribió Witkiewicz en 1921: «La metafísica de un ternero de dos cabezas», «La gallina de agua», y «Gyubal Wahazar» (Baker 1972:78). Es el desarrollo de la humanidad, y no su funcionamiento en un tiempo definido, el que fascina a Witkacy.

Witkacy, en contraste con Malinowski, nunca abandonó la metafísica, regresaba a la pregunta de Leibniz y la monadología que le ayudó a ofrecer la respuesta a las antinomias metafísicas. En una de las cartas de octubre de 1936 dirigidas a Malinowski, Witkacy le pedía que lo contactara con el filósofo leibniziano Wildon Carr para crear una revista en la que se pudiera unir a todos los monadólogos del mundo (Witkiewicz 1981:107). Witkiewicz introduce el concepto de la Existencia Particular entendida como un ser vivo en forma de mónada. La antinomia entre la nada y el ser se resuelve al recurrir al axioma de la Existencia. Sin embargo, al igual que hizo Heidegger, Witkiewicz destacó al hombre de entre otras mónadas atribuyéndole el rasgo especial de deducir conceptos con base en otros conceptos. Definió la esencia de la existencia humana en las categorías de lo trágico y lo misterioso. La filosofía, y no la ciencia, se encarga de la elaboración intelectual del misterio de la existencia, aunque este misterio se desarrolla en condiciones de angustia, espanto, catástrofe y caída. En oposición a lo que suponía el minimalismo en la esfera del conocimiento que caracterizaba la filosofía del siglo XIX, incluyendo al positivista Malinowski, Witkacy consideraba que cualquier pensador tendría que crear un sistema global que abarcara la reflexión sobre la integridad del Ser. Con razón llamaban a Witkacy ontólogo principiante, precursor de existencialismo, visionario de la filosofía de la ciencia o el Heidegger eslavo (Matyjaszczyk-Grenda 2000:488-489).

No existen pruebas contundentes de que Malinowski leyera o comentara a Witkacy después de su separación en 1914. A partir de esta fecha, Witkacy no figuraba entre los interlocutores oficiales del antropólogo. Fue el 30 de agosto de 1921, ya de regreso a Europa y estando en las islas Canarias, pero antes de la publicación de *Los argonautas*, cuando le escribió a Elsie algunos comentarios amargos referentes a la obra de Witkiewicz:

¡Mi querida Elsie!

Estos rollos de papeles de Polonia que me has enviado me ocuparon todo el día. Todo es la obra de Witkiewicz, algunas cosas en libros separados, otras publicadas en periódicos. Me despiertan sentimientos ambiguos. El tono general y la escala de talentos que encontré allí no despertaron el entusiasmo que esperaba de las publicaciones en polaco. Por otro lado, esto prueba que existe una actividad imparcial en la esfera de la cultura y que hay algún dinero con que se la financia. En lo que toca a la obra propia de Witkiewicz, encuentro allí algunas cosas humorísticas, escritas en un estilo que personalmente no del todo me gusta (¿estoy anglicanizado?). Hay también una obra teatral que no puedo entender bien, pero tengo la impresión de que esto es una irremediable chabacanería al estilo de las poesías de Ezra Pound, vorticismo o futurismo. No estoy seguro si es porque he cambiado o porque W. ha bajado tanto o bien no ha crecido más allá de mi percepción directa. El tuyo y solo el tuyo B. Si no se te olvida, puedes mandarme dos latas de mermelada (Wayne 2012:286-287).¹⁵

La teoría de las necesidades y su refutación por parte de Witkacy, así como la recepción negativa de la obra de este último por parte de Malinowski era uno de muchos puntos de desacuerdo entre ambos. El «sí» de Malinowski llevaba a un «no» de Witkacy y al revés: un «sí» de Witkacy conducía a un «no» de Malinowski. Pero, al final, lo que quedó en la escena fue un choque de los puntos de vista sin el de los contendientes: un desacuerdo abstracto e intelectual, mas no presencial. Su amistad, en aquel entonces, ya estaba muerta.

A manera de conclusión

Tres eran las ideas que iluminaban este ensayo. Asumimos, primero, que el pensamiento de un autor debe partir, necesariamente, de su biografía. El pensamiento sin la vida es ciego; la vida sin el pensamiento se vuelve vacía. «Yo soy yo y mi circunstancia», dijo Ortega y Gasset, siendo las circunstancias, entre otras, los hechos y las

¹⁵ En estas fechas, Malinowski y Elsie se encuentran en las islas Canarias, Elsie en Puerto de La Cruz y Malinowski en las Cañadas. El antropólogo estaba trabajando sobre el manuscrito titulado «The Kula». Sus viajes por Europa se prolongan hasta diciembre, cuando presenta el manuscrito a la editorial George Routledge and Sons, donde se le sugiere el cambio de título.

personas que forman cada biografía. Es únicamente la síntesis de ambos la que nos puede ofrecer una mejor comprensión de la obra concreta de un autor. Segundo, argumentamos que la vida y obra de Malinowski no puede entenderse sin tomar en cuenta la vida y obra de su amigo íntimo de la juventud Stanisław Ignacy Witkiewicz, alias Staś o Witkacy. Tercero, la relación entre ambos se deja caracterizar como el proceso de la formación mutua de las posturas filosóficas que siguieron la regla de la inversión de la imagen en tres diferentes etapas de la vida desde la juventud en Zakopane, el viaje ultramarino en 1914, y, finalmente, las vidas separadas después del retorno de Malinowski a los trópicos y el de Witkacy a Polonia. Finalmente ofrecemos un ejemplo de un desacuerdo entre ambos en torno a la esencia de la cultura. ¡Concluylamos!

La amistad entre Malinowski y Witkiewicz se trabó en los años tempranos de su juventud. Fue Zakopane y su encanto, este refugio para los intelectuales y artistas polacos, la circunstancia más importante en la relación entre ellos. Los dos maduraron en un ambiente parecido, pero con exigencias y objetivos distintos. Los dos eran hijos únicos de las familias pertenecientes a la pequeña nobleza que se habían encontrado en el sur de una Polonia desaparecida por los repartimientos. Ambos aprovecharon las posibilidades de viajar al extranjero en busca de conocimientos y refinamiento, aunque fue Malinowski quien abandonó Polonia para estudiar el doctorado y formar su vida profesional fuera del país, sobre todo en el mundo anglosajón.

No fue menos importante, entre las circunstancias vitales, el tipo de educación recibida de parte de sus padres, familiares y maestros contratados. Witkiewicz fue educado como artista y Malinowski como científico. La pasión por la filosofía y las hazañas amorosas cimentaban la amistad y funcionaban como las fuerzas centrípetas. Lo que entró en movimiento desde el inicio de su amistad fue, sin embargo, el juego de espejos y las imágenes invertidas. Paradójicamente, sus personalidades diferían como el agua y el fuego. Las estrategias diferentes frente a la vida, sus temperamentos y sus rivalidades por las mujeres funcionaban como fuerzas centrífugas que alejaban al uno del otro. Estas diferencias correspondían a dos distintos modos de ser en el mundo. Witkacy no intentaba ocultar las formas de su ser y los estados de su psique. Sus cambios de ánimo constantes contravenían un desesperado intento de Malinowski por construir su integridad a través de las «máscaras».

Finalmente, la amistad juvenil se puso a prueba de fuego durante el viaje ultramarino a Australia en 1914. Su amistad no pasó esta prueba, aunque el proceso de separación fue tardado y doloroso. Los desacuerdos políticos y patrióticos formaron una gota que colmó el vaso de la paciencia y tolerancia del cual ambos bebían antaño. Pero, aunque los dos estuvieran separados, sus pensamientos seguían la regla de imágenes invertidas.

Como mencionamos en el inicio de este ensayo a Witkacy y Malinowski, desde su muy temprana juventud los atormentaban las antinomias metafísicas: la nada versus el ser, la unidad versus la multitud, el individuo versus el mundo. A lo largo del tiempo, cada quien encontraba sus propias soluciones a estas antinomias. Malinowski creía que las oposiciones podían ser conocidas y examinadas por medio del intelecto. Witkacy se apegaba más a las vivencias directas que llamaría «metafísicas». El primero resolvía las dicotomías aludiendo al concepto de las necesidades del organismo humano que se adaptaba a su ambiente, y el segundo a las existencias particulares o mónadas. Un llamativo ejemplo de la interacción tardía fue la crítica que ofreció Witkacy a lo que Malinowski consideraba como la corona de la teoría antropológica: los dos axiomas de la teoría científica de las necesidades. En esta discusión, Malinowski se mostró como un pensador arrepentido de la metafísica que pasó a la posición positivista, mientras que Witkacy, como un artista y filósofo que seguía leal a la monadología leibniziana, el psicoanálisis y la doctrina de la evolución circular de la humanidad. Estos ejemplos de un *feed back* real o imaginario entre los dos pueden multiplicarse, pero el punto es claro: los dos eran soñadores distintos. Sus sueños se entretejieron en la juventud, se formaron gracias a esta fusión para separarse definitivamente en la vida madura.

Capítulo 4. Bronisław Malinowski: un sobrevuelo¹

Adam Kuper²

*[...] el pomposo título de Escuela Funcional de Antropología
ha sido dado por mí mismo, sobre mí mismo en cierto modo,
y en gran parte fuera de mi propio sentido de la irresponsabilidad.*

B. MALINOWSKI (1975c:32).

I

Uno de los alumnos más distinguidos de Malinowski, Edmund Leach, señaló que el *emigré* polaco «pretendía ser el creador de una disciplina académica enteramente nueva. Toda una generación de sus seguidores fueron educados en la fe de que la antropología social hubiese empezado en las islas Trobriand en 1914» (Leach 1957:124). El filósofo-antrópologo Ernest Gellner pensaba que eso era exactamente lo que Malinowski había hecho. Gellner escribió: «En la época en que enseñó en Londres llegó a crear una nueva disciplina y una profesión que dominó

¹ En este libro presentamos la traducción del primer capítulo del libro *Anthropology and Anthropologists. The British School in the Twentieth Century* de Adam Kuper (2015:1-24), titulado originalmente: «Malinowski». Para no provocar una confusión al lector se ha decidido adjuntar una extensión al título original —*sobrevuelo*— reflejando una mirada holística y compleja desde la cual Kuper describe a Malinowski. La traducción es de Leif Korsbaek, quien agradece por su corrección a Marcela Barrios Luna. En el texto se mantienen las citas originales de Kuper, las cuales aparecerán entre corchetes, siempre y cuando se haya logrado encontrar el texto traducido y publicado en español. Las citas comunes significarían que por la falta de una traducción previa o de acceso a esta, solo se ha repetido la cita según Kuper y el traductor del texto se ha dado a la tarea de traducirla, marcándola como traducción propia.

² Profesor visitante en el Departamento de Antropología en la London School of Economics y Profesor visitante en la Universidad de Boston; adam.kuper@gmail.com

hasta tal punto que convirtió a sus miembros en un gremio sorprendentemente cohesionado y efectivo» (Gellner 2002:194).

Por lo menos, se puede alegar que Malinowski estableció el aprendizaje moderno de la antropología social: un estudio intensivo y prolongado de observación participante en una comunidad «exótica» por parte de un estudiante. Ese fue un cambio profundo. Algunos de los grandes antropólogos victorianos habían viajado a lugares exóticos. E. B. Tylor andaba en las ruinas mayas cuando joven. William Robertson Smith visitaba los campamentos beduinos para ver si esos nómadas vivían como los antiguos israelíes. Lewis Henry Morgan hizo sus encuestas personalmente en una reserva iroquesa (en el otro extremo, al preguntarle William James si alguna vez había conocido a un salvaje, James George Frazer supuestamente exclamó «que Dios me libre»). Sin embargo, cuando elaboraron sus teorías, los estudiosos metropolitanos dependían de datos proporcionados por misioneros, exploradores y oficiales coloniales. Por su parte, esos antropólogos aficionados con frecuencia seguirían las pistas establecidas por los estudiosos metropolitanos en el *Notes and Queries* del Royal Anthropological Institute, un cuestionario muy amplio que agotó cuatro ediciones entre 1870 y 1920 (Urry 1972:45-57).

A partir de 1890, los antropólogos profesionales habían empezado a hacer personalmente trabajo de campo, pero respetaban todavía la básica división del trabajo. Tal como R. R. Marett, decano del programa de antropología de la Universidad de Oxford, explicaba el sistema en 1927: «el hombre en el estudio propuso diligentemente preguntas, que solamente el hombre en el campo podía contestar, y a la luz de las respuestas que llegaron del campo, el hombre en el estudio con igual diligencia revisaba las preguntas» (Marett 1927:4). El trabajador de campo producía datos. Los teóricos insertaban esos datos en un marco comparativo y producían explicaciones.

Malinowski volteó la relación: metió la teoría en el campo. Según los funcionalistas, solamente un trabajador de campo adecuadamente equipado podría entender de qué manera funcionaba una sociedad dada y, en consecuencia, el etnógrafo calificado era un teórico privilegiado. Exagerando el caso, pero subrayando un punto importante, Ernest Gellner señaló que los seguidores de Malinowski «insisten en que la antropología difiere de la 'sola' etnografía por tener también teoría; si investigamos esta teoría, que se llama funcionalismo, resulta que es en gran medida la doctrina en la que la antropología debería ser nada más etnografía. O, mejor dicho, buena etnografía» (Gellner 1973:98).

Pero eso no es todo. Para el funcionalista la cuestión era la manera en que una sociedad funcionaba en el aquí y ahora. No había que explicar las instituciones de una sociedad lejana y exótica como supervivencias de tiempos pasados o como necios obstáculos al progreso. Las costumbres y las creencias cumplían funciones necesarias. Eran dispositivos para la vida. Aun los ritos aparentemente irracionales adquieren sentido cuando se aprecia su *uso*: «En su relación con la naturaleza y el destino» escribió Malinowski «ya sea que se trate de explotar a la primera o de burlar al segundo, el hombre primitivo reconoce las fuerzas y las influencias naturales y sobrenaturales, y trata de usar ambas para su beneficio» (Malinowski 1974:33).

Eso tuvo como implicación otro principio funcionalista: en todas partes las personas son pragmáticas. Cuidan sus propios intereses: «ya que cuando el nativo puede evadirse de sus obligaciones sin pérdida de prestigio o sin posible riesgo de sus ganancias, lo hace, exactamente como lo haría cualquier hombre de negocios civilizado» (Malinowski 1982:44). Malinowski fue el primero en tratar al *salvaje* como un actor racional.

II

Al principio del siglo xx, la nueva disciplina se había asegurado un nicho en Oxford, Cambridge y en la London School of Economics. Las discusiones eclécticas de los victorianos empezaron a tomar una forma más coherente.

Los antropólogos eran especialistas en el estudio de la humanidad «primitiva» o «salvaje» o «temprana», y en el último tercio del siglo xix el estudio de la cultura —en el sentido de E. B. Tylor, abarcando la organización social— fue diferenciado del estudio biológico de los seres humanos. Esta «cultura primitiva» era normalmente considerada bajo varios renglones: tecnología, folclore, religión, magia, lengua, derecho y una etiqueta que capturaba todo: «sociología».

Existían dos programas de investigación en competencia: la «sociología» o la «antropología social», que estudiaban el desarrollo de las instituciones sociales y los sistemas de creencias en todo el mundo, y a través de la historia. La «etnología» clasificaba las poblaciones y los rasgos culturales y reconstruía las historias regionales. Tanto los etnólogos como los sociólogos dependían del mismo cuerpo de datos, que se llamaba «etnografía».

Esas distinciones se habían formalizado por lo menos a partir de 1909, cuando, de acuerdo con Radcliffe-Brown:

Se celebró una reunión de profesores de Oxford, Cambridge y Londres para discutir la terminología de nuestro objeto de estudio. Decidimos utilizar el nombre de «etnografía» como término para los relatos descriptivos de pueblos iletrados. Se aceptó la tarea de reconstruir hipotéticamente tales pueblos como la obligación de la etnología y la arqueología prehistórica. El estudio comparativo de las instituciones de las sociedades primitivas fue aceptado como la tarea de la antropología social, un nombre que ya había ganado preferencia en vez de sociología (Radcliffe-Brown 1952:276).

La doctrina central de los sociólogos postulaba que todas las sociedades progresan pasando por una serie de estados bien definidos. Las tecnologías, los sistemas de parentesco, las instituciones políticas y las creencias religiosas se mueven juntos en forma compacta siguiendo un camino obligado de mejoramiento. A veces los personajes dominantes, notablemente E. B. Tylor en Oxford y James G. Frazer en Cambridge, son etiquetados como evolucionistas, pero no necesariamente lo eran, no de una manera estricta, y definitivamente no eran seguidores de Darwin. Siendo herederos de la tradición ilustrada de historias universales compartían la convicción de Herbert Spencer de que todas las especies, y todas las sociedades, progresan de manera segura hacia un estado superior y mejor. Tal como lo había enseñado Augusto Comte, eso valía también para la razón humana.

Para los etnólogos, sin embargo, la historia no era una escalera, una progresión hegeliana, definida para todos los pueblos en todas partes. Más bien, los caminos de la historia divergían y se fueron por diferentes rumbos, restringidos por la topografía local, ríos navegables, pases montañosos, precipitación pluvial. No existían leyes de evolución cultural. «Las culturas se desarrollan por medio de las recepciones por adopción, debidas a un contacto casual», escribió el teniente de Boas, Robert Lowie: «ese desordenado revoltijo, esa suma de retazos y remedos que se llama *civilización*» es el depósito de accidentes de comercio, migración y conquista (Lowie 1972:302).

Al principio del siglo xx la atracción del evolucionismo unilineal había disminuido. El difusionismo —la visión de las culturas como bricolajes de rasgos prestados, robados o comprados de otros— iba ganando nuevos adeptos. El programa

difusionista de Franz Boas dominaba la antropología en América del Norte. El principal antropólogo británico del mundo edwardiano, W. H. Rivers, fue convertido al difusionismo, y Grafton Elliott Smith en el University College de la Universidad de Londres lanzó una versión extrema del difusionismo que identificaba el antiguo Egipto como la fuente de toda civilización. Pero en la década de 1920 las estrellas nacientes de la antropología social, Bronisław Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, declararon que tanto los evolucionistas como los difusionistas se habían equivocado de camino. Lo que importaba no era el pasado, sino el presente.

Malinowski explicó su visión en las últimas páginas de la primera monografía de las islas Trobriand, *Los argonautas del Pacífico occidental* de 1922:

De hecho, me parece que daría lugar a un nuevo tipo de teoría. La continuidad temporal y la influencia de las etapas previas sobre las posteriores es el objeto principal de los estudios sobre la evolución, tal como los practica la escuela clásica de antropología inglesa (Taylor, Frazer, Westermarck, Sidney, Hartland, Crawley). La escuela etnológica (Ratzel, Foy, Gräbner, W. Schmidt, Rivers y Elliott-Smith) estudia la influencia entre las culturas por contacto, infiltración y transmisión. La influencia del medio sobre las instituciones culturales y la raza la estudia la antropogeografía (Ratzel y otros). La influencia entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales y psicológicos en que se basa una institución constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma balbuceante, pero me arriesgaría a decir que tarde o temprano tendrán su momento. Este tipo de investigación abrirá camino y suplirá material para las otras (Malinowski 1986:503).

Radcliffe-Brown lo formuló de una manera más cruda en 1929: «Yo creo que en este momento el realmente importante conflicto en la antropología no es el conflicto entre los *evolucionistas* y los *difusionistas*, ni entre las diferentes escuelas de *difusionismo*, sino el que existe entre la historia conjetural y el estudio funcional de la sociedad» (Radcliffe-Brown 1929:53). Las sociedades eran máquinas para vivir la vida. El antropólogo social tenía que explicar cómo funcionaba la máquina, no solamente mostrar de dónde vinieron las partes.

III

Como la antropología iba estableciéndose en las universidades, al principio del siglo xx surgió una demanda por estudios de campo ejecutados por científicos sistemáticamente formados. Se sentía esa urgencia. Las «sociedades primitivas» iban abandonando sus antiguos modos de vida. «En muchas partes del mundo —escribió Rivers en 1913— la muerte de cada anciano lleva consigo la pérdida de un conocimiento que nunca se podrá remplazar. Y el trabajo de campo ya no se podía dejar en manos de los aficionados, exigía métodos rigurosos y técnicas científicas especialmente desarrolladas» (Rivers 1913:6). Rivers le contó a un estudiante que esperaba que su lápida llevara la inscripción «Él convirtió la etnología en una ciencia».³

En 1898-1899 Rivers, junto con otro antropólogo de Cambridge, A. C. Haddon, habían dirigido una expedición al estrecho de Torres. Rivers continuó trabajando entre los toda en la India en 1901-1902 y en Melanesia en 1907. Charles Seligman, un integrante del equipo de la expedición al estrecho de Torres, hizo más trabajo de campo en Melanesia en 1904, luego entre los veddas en Sri Lanka, y después en Sudán. A. R. Radcliffe-Brown, el primer estudiante de posgrado formado por Rivers, fue enviado a hacer trabajo de campo en las islas Andamán en el golfo de Bengala, y unos años más tarde Seligman enviaría a Malinowski a Melanesia.

Antes de Malinowski el trabajo de campo por lo regular duraba solamente unas semanas, llenando tal vez unas vacaciones de verano en la universidad. Y, mientras que esos científicos se podían jactar de sus métodos rigurosos, tenían que depender de intérpretes o informantes bilingües. Fue un poco como jugar a la lotería. En 1911, en una descripción de su trabajo de campo en Sri Lanka, Charles Seligman nos deja un triste, aunque divertido, relato de sus frustraciones.

Durante muchos años, los veddas han sido considerados una curiosidad en Ceilán y excitan casi tanto interés como las ciudades en ruinas, así que los europeos se dirigen a la más cercana posada en la carretera y piden que se les traiga a los veddas para entrevistarlos. Por supuesto, al principio los veddas se sentían incómodos y tímidos, pero cuando se dieron cuenta de que para recibir regalos solamente tenían que parecer rudos

³ La dedicatoria del *Stone Men of Malekula* (Londres 1942) de John W. Layard dice «A la memoria del Dr. W. H. Rivers que alguna vez me contó que le gustaría ver en la lápida de su tumba las palabras: 'Él hizo de la etnología una ciencia'».

y gruñir respuestas descorteses, eran suficientemente astutos como para mantener la pose. En esta manera les ayudaron los aldeanos siempre dispuestos a darle al hombre blanco lo que esperaba. [...] el jefe *nilgara* mandó palabra cuando se esperaba la llegada de extranjeros, entonces los veddas se retiran a su muy llamativa choza posada en una roca, y a veces colocan a un vigía a medio camino [...] esa gente, embarrados en ceniza y vistiendo taparrabos tradicionales, cuando los encontramos, se nos informó que vestían ropa sinhalesa ordinaria cuando no se encontraban en su pose profesional. [...] parece que no solamente miembros de este grupo étnico han aprendido a presentarse como salvajes profesionales, sino que se ha desarrollado hasta una especialización, pues según nos contaron los hombres que conocimos en la choza con el vigía son los que siempre reciben a los visitantes o llegan a *Bibile* cuando son requeridos, mientras que otros, que no vimos, no posan como salvajes (Seligman y Seligman 1911:VII).

En consecuencia, concluyó Seligman, esas personas eran terribles informantes; «siguiendo nuestra conversación con ellos nos dimos cuenta de que fue imposible obtener información confiable. Las frecuentes entrevistas con viajeros los habían dejado en un estado deplorable» (Seligman y Seligman 1911:39).

No todo el mundo, sin embargo, se dejaba convencer de la necesidad de periodos más largos de trabajo de campo. En 1915, en una reseña entusiasta de la *History of Melanesian Society* de Rivers, A. M. Hocart escribió: «persiste la idea de que no es posible reunir un material confiable en unas pocas horas, y que se requiere una larga estancia entre los salvajes antes de que los podamos comprender. Esta idea que no tiene fundamentos persistirá a pesar de cualquier prueba en contra» (Hocart 1915:89). No obstante que Hocart había pasado tres años en Fiyi en comparación con los tres días de Rivers, decía que podía dar fe de la exactitud del material de Rivers (modestamente no mencionó que él mismo había sido su principal fuente de información).

Los argumentos de Rivers eran más complejos. Él hacía una distinción entre lo que llamaba «sondeo» e «investigación intensiva». Los sondeos, como aquellos que Rivers había llevado a cabo en Melanesia, o Seligman en Sudán, dejaban una descripción esquemática de la distribución de tipos físicos, lenguas, costumbres, herramientas y oficios, y al mismo tiempo identificaban problemas específicos para una posterior investigación. Rivers escribió en 1913:

La esencia del trabajo intensivo... es la limitación en extensión combinada con intensidad y minuciosidad. Una típica pieza de trabajo intensivo es aquella en la que el investigador vive durante un año o más entre una comunidad, o tal vez entre cuatrocientas o quinientas personas, y estudia todos los detalles de su vida y cultura; en que llega a conocer a cada miembro de la comunidad personalmente; en que no se contenta con la información generalizada, sino que estudia cada rasgo de la vida y las costumbres en sus detalles concretos y por medio de la lengua vernácula. Solo mediante tales trabajos puede comprenderse la inmensa amplitud de conocimientos que aguardan ahora al investigador, incluso en lugares donde la cultura ya ha sufrido muchos cambios. Solo mediante tales trabajos es posible descubrir el carácter incompleto e incluso erróneo de gran parte de la vasta masa de trabajo de reconocimiento que constituye el material existente de antropología (Rivers 1913:7).

Rivers mencionó que un etnógrafo solitario que llevaba a cabo observación intensiva en una pequeña comunidad forzosamente debería demostrar de qué manera los diferentes dominios de la vida social están interconectados: «así, por ejemplo, entre gente de una cultura ruda un arte útil es al mismo tiempo una serie de ritos religiosos, una ocupación estética y un elemento importante en la organización social» (Rivers 1913:11). Esto sería un elemento clave en la doctrina de Malinowski.

Malinowski fue el primer antropólogo social británico profesionalmente formado que llevó a cabo un estudio intensivo. Tal vez sea imposible contestar una pregunta que surge por sí misma: si el trabajo de este tipo le impone al investigador una perspectiva particular, si obliga al etnógrafo a poner en el foco la cuestión sobre la manera en que las cosas funcionan, ¿de qué modo están interconectadas las instituciones y las estrategias de la vida cotidiana? Malinowski insistía en que «el método funcional, o por lo menos la rama con que estoy vinculado, nació en gran medida sobre el campo de estudio» (Malinowski 1977:486). Pero ¿fue así?

En los últimos años, antes de la Primera Guerra Mundial, más antropólogos se dedicaron al trabajo de campo, y el aire estaba denso con un nuevo realismo. R. R. Marett había enviado a un buen número de sus estudiantes de Oxford al campo y en 1912 escribió:

Yo pienso que lo más importante en la actual situación es que algún antropólogo se encargue de la tarea complementaria de mostrar cómo, aun donde el régimen de la

costumbre está en lo más absoluto, el hombre se adapta constantemente al mandato de la costumbre o, más bien, adapta eso a sus propios fines, con una distinción inteligente más o menos consciente. Yo creo que la inmovilidad de la costumbre es en gran medida el efecto de la distancia. Miren más de cerca y se darán cuenta de un proceso de modificación perpetua y, si la dinámica subyacente se debe parcialmente a causas físicas o cuasi-físicas, tales como el cambio climático, movimientos demográficos a consecuencia de las variaciones en la oferta de alimentos, etc., entonces la condición más fundamental de todas la encontramos funcionando también, la voluntad de vivir, manifestándose a través de los individuos como en parte compiten y en parte cooperan entre ellos (Marett en Wallis 1957:790).

Estas palabras podrían servir de lema para las monografías de Malinowski de las trobriandesas. Pero el hecho de que Malinowski siguiera esas prescripciones en el campo le aseguró cierto control sobre sus implicaciones. Y al mismo tiempo le proporcionó un material de una riqueza y una complejidad nunca antes vistos.

IV

Bronisław Malinowski nació en 1884 en Cracovia, la capital de una provincia cosmopolita del Imperio austrohúngaro, en una familia que, tal como escribió, «pertenecía a la baja nobleza polaca desposeída y empobrecida, que colindaba con la clase intelectual». Acostumbrado desde su infancia al choque de diferentes culturas, tal vez hubiera nacido para ser etnógrafo: un observador, pero también una persona sin lugar, un emigrado profesional.

Los polacos educados eran ambivalentes en sus actitudes hacia Viena y la cultura alemana. Su lealtad era hacia una Polonia evanescente, cuyo auténtico espíritu, se imaginaban, podía ser todavía captado en las aldeas aisladas. Los intelectuales de Cracovia pasaron largas vacaciones de verano en los lugares de veraneo en las montañas de Zakopane, donde admiraban y copiaban las artesanías locales y coleccionaban cuentos populares. Algunos artistas y escritores se casaron con mujeres campesinas. Como el niño enfermizo que era, Malinowski fue enviado para vivir con los campesinos en un pueblo retirado y supuestamente saludable en los montes Cárpatos.

Cuando cumplí ocho años, ya había vivido en dos mundos culturales totalmente distintos, hablando dos lenguas, comiendo dos diferentes tipos de comida, usando dos sistemas de costumbres de la mesa, observando dos conjuntos de reticencias y delicadezas, disfrutando dos juegos de diversiones. También aprendí dos juegos de visiones, creencias y prácticas religiosas, y había sido expuesto a dos diferentes sistemas de moral y costumbres sexuales (Young 2004:16).

El padre de Malinowski participaba en el movimiento folclórico que entusiasmaba a muchos intelectuales en la Europa Central. Existía un lazo entre esos estudios y la naciente antropología, y durante un lapso de enfermedad el joven Malinowski leyó *La rama dorada* con gran entusiasmo.

En la Universidad Jagielónica, donde su padre era profesor de filología, Malinowski estudió física y matemáticas, y también le interesaba la filosofía. Su tesis de graduación de 1908, titulada «Acerca del principio de la economía del pensamiento», fue una discusión de la epistemología neopositivista de Ernst Mach. Después de fracasar en su intento por ganar una beca que le hubiera permitido proceder a su habilitación (doctorado) en Cracovia, Malinowski se dirigió a la Universidad de Leipzig, donde su padre había estudiado.

En Leipzig estudió historia económica con Karl Bücher y psicología experimental con Wilhelm Wundt, ambos profesores distinguidos con un interés en la etnología. Bücher impartía clases sobre sistemas económicos «primitivos» y el del intercambio de regalos. Los dos volúmenes de *Völkerpsychologie* de Wundt, publicados en 1900, discutían una amplia gama de información etnográfica. A diferencia de psicologías individuales de aquel tiempo, la «psicología folk» de Wundt trataba lo que llamaba *Kultur*, o aquellos productos mentales que son elaboración de la comunidad de la vida humana y, por eso, inexplicables en términos de la conciencia individual, ya que presuponen la acción recíproca de muchas personas (Wundt 1904).⁴ Esa concepción llegó a influenciar la noción de la «conciencia colectiva» de Durkheim.

Wundt también insistía en que el desarrollo de la lengua o el mito o la religión no se podían estudiar en aislamiento, porque las varias expresiones mentales, en particular en las etapas tempranas, son a tal grado enredadas que es difícil separarlas

⁴ Esta y las siguientes citas se han extraído de la introducción de Wundt a *Elements of Folk Psychology*, publicado en alemán en Londres, en 1904.

entre ellas. La lengua está influenciada por el mito, el arte es un factor importante en el desarrollo del mito, y los usos y costumbres son en todas partes sostenidos por concepciones mitológicas. Él prefería tomar secciones transversales en lugar de longitudinales, es decir, mirando las principales etapas del desarrollo que le interesa a la psicología folk consideradas en su secuencia, y cada una en interconexión total de su fenómeno. Eso sería posible, ya que en cada etapa evolutiva hay ciertas ideas, emociones y fuentes de acción alrededor de las cuales los diversos fenómenos se agrupan. Esas ideas serían incorporadas en el «funcionalismo» de Malinowski.

Como muchos científicos humanistas en aquellos años, a Wundt y su círculo les fascinaba la etnografía australiana. Allí encontraron cazadores y recolectores desnudos que aparentemente seguían viviendo mucho como los ancestros más remotos de la humanidad. En 1911 y en 1913 informes acerca de los aborígenes inspiraron estudios mayores hechos por Radcliffe-Brown, Durkheim y Freud (solamente Radcliffe-Brown había estado en Australia). Malinowski empezaba a tomar conciencia de los problemas de la organización familiar de Australia antes de abandonar Leipzig y dirigirse a la London School of Economics en 1910. Luego, ya en esa institución estudiaría bajo la batuta de Edward Westermarck, que de manera definitiva había criticado anteriores teorías del «matrimonio colectivo» postulando la primacía evolutiva de la familia nuclear. En 1913 Malinowski publicó *La familia entre los aborígenes de Australia*, por lo que la Universidad de Londres le otorgó un doctorado. El texto fue recomendado por Radcliffe-Brown en la revista *Man* como «con mucho, el mejor ejemplo en inglés del método científico en el trato de descripciones de costumbres e instituciones de un pueblo salvaje» (Radcliffe-Brown 1914a:32). Dos años más tarde, Malinowski publicó un libro en polaco en el cual revisaba el análisis que había hecho Durkheim del totemismo australiano.

Aunque la tesis de Malinowski acerca de la familia australiana se basaba en fuentes secundarias, los estudiantes de antropología empezaron a ser dirigidos a hacer trabajo etnográfico en lugares muy remotos. En 1912 el profesor de etnología de la London School of Economics, Charles Seligman, que se había convertido en el jefe de Malinowski, le solicitó al director de la institución una pequeña beca que le hubiera permitido a Malinowski estudiar tribus árabes en Sudán, donde Seligman estaba involucrado en trabajo de campo intermitente. La solicitud fue rechazada, pero Seligman logró conseguir dos becas para financiarle a Malinowski una expedición a Melanesia,

donde Seligman mismo había hecho trabajo de campo. Llegó al extremo de acompañarlo de compras a conseguir una tienda de campaña, pero cuando Malinowski llegó a las islas Trobriand resultó demasiado pequeña y tuvieron que obtener otra, la legendaria que se expondría en una foto icónica.

Por un golpe de suerte —o así parecía en el momento, por lo menos— el decano de antropología en Oxford, R. R. Marett, arregló el viaje de Malinowski al Pacífico Sur. Aquel estaba preparando una conferencia científica en Australia e invitó a Malinowski a que lo acompañara en calidad de su secretario. Pero entonces la catástrofe intervino; Marett recordaba:

nuestro barco avanzaba del oeste hacia Australia del sur, la guerra descendía sobre nosotros y, ya que Malinowski, en su calidad de súbdito austriaco, se convirtió técnicamente en enemigo, como tal tenía que ser internado. Sin embargo, sería difícil imaginarse una generosidad más grande que la que recibió el joven científico de parte de las autoridades australianas, pues no solamente le concedieron *libera custodia*, así que podía explorar en cualquier lugar que se le ocurriera dentro de su amplio territorio, sino hasta le proporcionaron los fondos necesarios para llevarlo a cabo (Marett 1942:7).

En efecto, a los científicos de naciones enemigas se les permitió regresar a Europa. Malinowski decidió sacar el mejor provecho de la situación.

V

Malinowski tenía 30 años cuando empezó su carrera como etnógrafo, en 1914, con casi seis meses de trabajo de campo en Papúa, de los cuales pasó alrededor de dos en Mailu, en el sur de Nueva Guinea. Su investigación ahí no fue más que la labor experimental de un aprendiz, bastante convencional tanto en el método como en los resultados. Dependiendo de entrevistas, sin conocer a fondo la lengua local, acató las reglas del trabajo de campo establecidas en *Notes and Queries on Anthropology*, publicado por el Royal Anthropological Institute.

Avanzando hacia estudios más ambiciosos en las islas Trobriand el siguiente año, decidió que el etnógrafo no debía «vivir con otros blancos, sino entre los indígenas» (Malinowski 1986:24). Él tendría que «dispensar de su cómoda posición en la

veranda», montar su tienda de campaña en el pueblo, atender un jardín, intercambiar regalos, escuchar conversaciones, coquetear, relegar y, en términos generales, vagar. Historias íntimas de personas, pleitos de vecindario, las guerras y los conflictos entre las lealtades emocionales de una persona y sus obligaciones legales, todas esas cosas eran accesibles solamente a un observador que estuviera inmerso en la vida cotidiana del pueblo.

La conclusión fue clara: el etnógrafo tenía que ser observador participante. Poco tiempo después de su regreso a las islas Trobriand para su segunda visita, Malinowski le escribió a su novia para contarle que había acompañado una expedición pesquera: «Esa sola expedición... me ha proporcionado una idea más precisa de la pesca en Kiriwina que toda la plática al respecto que antes había escuchado. Fue también un modo más fascinante de trabajar, aunque no necesariamente más fácil. Pero es el método» (Wayne 1995:vol. 1/85).

Sin embargo, sería importante mantener cierta reserva. Malinowski nunca se convirtió en uno de los salvajes de las islas Trobriand, y tampoco lo hizo en otros lugares. Tanto en Australia como en Nueva Guinea fue en varios sentidos un intruso; como ciudadano de una nación enemiga, se encontraba bajo vigilancia permanente y, en sus propias palabras, en un estado de «cautiverio voluntario». Hubert Murray, el jefe colonial en Papúa, pensaba que había «algo chueco en su carácter, pero no sé exactamente qué es» (Young 2004:312). Podría ser un espía; el chisme local hablaba de él como seductor y pederasta. Sucesivamente hizo noviazgo con dos hijas de profesores locales. Ambos eran notables científicos y miembros de la nobleza. Uno de ellos vio la perspectiva del matrimonio de su hija con algo de preocupación, pues no era partidario de lo que llamaba «matrimonios mixtos».

En Melbourne los amigos más íntimos de Malinowski eran también inmigrantes. En las islas Trobriand gastaba más tiempo con comerciantes blancos de lo que posteriormente admitiría. En una espléndida biografía de Malinowski, Michael Young estima que «su tienda de campaña estaba doblada más de la mitad de su estancia durante casi la mitad del tiempo en Kiriwina» (la isla más grande y de mayor importancia de las islas Trobriand, donde Malinowski tuvo su centro de operaciones durante 13 meses) (Young 2004:502). En periodos de varias semanas se hospedaba en la escandalosa vivienda del comerciante de perlas Bill Hancock (véase imagen 28), pero sus mejores amigos eran Raphael Brudo y su esposa, judíos

de habla francesa del medio oriente en cuya casa disfrutaba comida francesa, escuchaba lecturas de textos de Racine, Victor Hugo y Chateaubriand, dejándose llevar lejos sobre las páginas de números retrasados de *La Vie Parisienne*. También se escapó de la realidad leyendo novelas y entre periodos de trabajo de campo le pasó a su novia un ejemplar de *La Terre* de Émile Zola, sugiriendo que fuera «en su tendencia algo parecido a mis esfuerzos en Kiriwina» (Young 2004:469). Aun encontrándose por fin en medio de una expedición de comercio de *kula*, interrumpió su estancia para pasar la tarde con un comerciante finlandés que tocaba canciones de Harry Lauder y vales vieneses en un tocadiscos portátil.

Aquí es necesario mantener el punto de vista de un forastero. La etnografía moderna es un movimiento de ida y vuelta entre el campo y varias fuentes de comparación, explícitas e implícitas. El observador no es un instrumento neutral, y Malinowski pensaba que un etnógrafo tenía la obligación de cuestionarse cuidadosamente a sí mismo en el curso del estudio de sus sujetos. A través de los años, desde los tiempos de adolescente en que leía a Nietzsche, había mantenido un diario que llegó a convertirse en una herramienta de investigación, pues ahí registraba su situación física y espiritual, y en ocasiones se urgía a trabajar más duramente. «La principal cosa por hacer —dice una de sus notas— es reflexionar sobre los dos ramos: mi trabajo etnológico y mi diario. Son tan complementarios como es posible» (Young 2004:484).

Por lo regular, las notas de campo de Malinowski fueron escritas en inglés, aunque con mayor frecuencia se dedicaba a hacer apuntes cada vez más largos en kiriwina, pues con el tiempo iba mejorándose su dominio de esta lengua. Pero su diario privado lo iba escribiendo en polaco. Está salpicado con arranques de irritación, y aun de enojo, dirigidos hacia los isleños, igual que las cartas a su novia, Elsie Masson, la hija de un profesor de Melbourne.

Tuve un pleito con uno de los negritos, remolinan alrededor de mi tienda, no vale la pena pedirles que se alejen; mentarles la madre furiosamente o golpearlos puede ser peligroso, pues devolverán los golpes y, ya que tú tienes más que perder que ellos por pérdida de prestigio, tú eres la parte más débil en el pleito. No, Elsie, no veo salida alguna de este embrollo; el resultado es o la esclavitud de ellos o la mía, y de esas dos alternativas, yo prefiero que sea esclavitud de ellos (Wayne 1995:vol. 1 /161).

Malinowski podía ser igualmente feroz en lo concerniente a cualquier otra persona. Un administrador colonial era, en sus palabras, «un pobre bruto», acerca de un misionero hablaba de «un verdulerito», y a Baldwin Spencer, el antropólogo australiano más importante, lo llamaba «un sucio adversario». Los profesores y administradores australianos con quienes tuvo que tratar eran insoportables. «Estoy desarrollando un intenso odio por el tipo de autosuficiencia de clase media... con su culto por los hechos, los valores y las calumnias establecidos», y tampoco hablaba bien de sí mismo; a Elsie le escribió que «yo sé que mi carácter no es muy profundo. Son más rampantes las pequeñas ambiciones y vanidades y un sentido de intrigas y calumnias que los sentimientos reales y verdaderos» (Wayne 1995:vol. 1/160).

Su amigo Stanisław Witkiewicz, que lo acompañó en el viaje a Australia, acusaba a Malinowski de ser cínico: «una total falta de fe en la existencia de impulsos nobles en absoluto... y la convicción de que en el fondo los motivos humanos son siempre mezquinos y necios» (Young 2004:305-306). Malinowski no estaba en desacuerdo, y tampoco dudaba de que los trobriandeses se parecieran a todo el mundo. La reflexión sobre su propia persona y la observación se reforzaron mutuamente, produciendo no solamente disgusto y desprecio por sí mismo, sino también nueva perspicacia. «¿Cuál es la esencia profunda de mi investigación? Descubrir cuáles son las principales pasiones de los nativos, las motivaciones de su conducta, sus metas. [...] Su modo esencial y más profundo de pensar. En este punto nos vemos confrontados con nuestros propios problemas. ¿Qué es lo esencial en nosotros mismos?» (Malinowski 1989:132).

Bueno, el sexo era ciertamente esencial, y junto con ello los tabús asociados, aunque podían variar, así como las reglas para violar las reglas. En Cracovia el bohemiano Witkiewicz había compartido con él varias mujeres, y entre ellas varias casadas, y probablemente hubo un breve encuentro homosexual entre los dos. Los trobriandeses eran similarmente tolerantes. «En Kiriwina las solteras, desde la edad de seis años y adelante, tienen toda la libertad nocturna», escribió Malinowski en un texto temprano (aunque Seligman borró el pasaje para evitar su publicación). «No importa si ese es el caso o no; solo es relevante que para los nativos de Kiriwina las relaciones sexuales son casi tan naturales como comer, beber o dormir» (Malinowski en Young 2004:435).

Hubo límites, sin duda. Supuestamente era un crimen abominable dormir con una mujer del mismo clan, pero Malinowski señaló que eso solamente hacía más

excitante el sexo, de la misma manera que el adulterio en Europa. Y, sin embargo, las transgresiones podían tener consecuencias graves tanto en las islas Trobriand como en Europa. La prometida de Witkiewicz se había suicidado y lo había dejado con un profundo sentimiento de culpa y al borde del suicidio. Cuando los dos amigos viajaron hacia Australia, Witkiewicz escribió varias notas de suicidio dirigidas a Malinowski; luego, cuando irrumpió la Primera Guerra Mundial, se enlistó en el ejército ruso con la esperanza de una muerte de redención en las trincheras. Sobrevivió. Pero cuando surgió la Segunda Guerra Mundial, en 1939, Witkiewicz se quitó la vida.

Pocas semanas después de su llegada a Kriwina, Malinowski presenció la escena de un joven de nombre Kimai que cayó desde lo alto de una palmera de coco y murió instantáneamente. Aun en los primeros momentos de aprendizaje de la lengua, Malinowski describió el luto de los hombres: «el sollozo y babeo de los hombres, el canto y lamento de las mujeres» (Malinowski en Young 2004:400). Varios meses más tarde se enteró de que Kimai se había suicidado como reacción por haber sido acusado de tener relaciones sexuales con una parienta clasificada como su hermana. Kimai había vestido su ropa más elegante y sus medallas, se había subido en una palmera muy alta y antes de saltar había denunciando públicamente a su acusador ante el gentío que se había reunido debajo de la planta. La desgracia fue haber sido descubierto. Pero el suicidio no representó el fin del drama. El acusador de Kimai, un rival que también buscaba el afecto de la muchacha, recibió una paliza y tuvo que abandonar el pueblo, temiendo la venganza de los parientes de Kimai.

VI

El objetivo «que el etnógrafo nunca debería perder de vista», escribió Malinowski, radica en «captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, entender *su visión del mundo*» (Malinowski en Young 2004:25). En última instancia, la etnografía era considerada como un ejercicio de empatía, y el que la ejercía se exigía mucho. Malinowski invocó «la magia del etnógrafo», a través de la cual sería capaz de evocar el espíritu de los nativos, «el auténtico cuadro de la vida tribal» (Malinowski 1986:23). Si no fuera magia, ciertamente sería un arte, pero un arte que se fundara en investigación empírica. Del neopositivismo de Mach tomó Malinowski el principio de «nada sin experiencia». «Mi sistema de método científico nos produciría sencillamente una

declaración honesta y derecha acerca de cómo están realmente las cosas» (Young 2004:85-90). Presten atención, registren, comprueben. «Mi principio fundamental en el campo: evitar simplificaciones artificiales. Para ese fin, recojan materiales lo más concretos posibles; observen a cada informante; trabajen con niños, personas extraordinarias y especialistas. Consideren información complementaria y opiniones» (Young 2004:560).

En Mailu se había servido de la lista de control del manual *Notes and Queries in Anthropology*, del Royal Anthropological Institute, pero mientras que el registro mecánico de costumbres y creencias facilitaba las comparaciones interculturales, oscurecía las relaciones entre las diversas actividades e instituciones. El chiste era sacar las varias hebras —la magia, la economía, el parentesco, la política— que fueron entretrejidas aun en las actividades más ordinarias, tales como la construcción de viviendas, la navegación o la jardinería. Habría que evocar la atmósfera, lo que Malinowski llamaba *Stimmung* ('ambiente' en alemán).

Aunque sus diarios contienen arranques de irritación dirigidos contra los trobriandeses y revelan que pasaba más tiempo de lo que posteriormente estuviera dispuesto a admitir con europeos locales, proporcionan una ilustración de cuán duro trabajaba. Aquí hay una parte de la entrada de un buen día (20 de diciembre, 1917):

Jueves, 20-12. Me levanté a las 6 (despierto a las 5.30). No me sentía muy esplendoroso. Hice los *rounds* del poblado. Tomakápu me dio explicaciones sobre la plantación sagrada cercana a su casa. Había estado lloviendo toda la noche; barro. Todo el mundo estaba en el poblado. El *policeman* se me unió a las 9, y empecé a trabajar con él. A las 10.30 decidieron hacer un *poulo* y yo me fui con ellos. *Megwa* en casa de Yosala Gawa. Sentí de nuevo la alegría de encontrarme con verdaderos *Naturmenschen* [hombres primitivos]. Me subí en un bote. Muchas observaciones. Aprendí mucho. *Stimmung* general, estilo, dentro del cual yo guardo el tabú. Tecnología de la caza, que hubiera requerido semanas de investigación. Nuevos horizontes abiertos que me llenan de gozo. Hicimos una *cruise around this part of the lagoon* [rastreo por esta parte de la laguna] hasta Kiribi, y luego hasta Boymapo'u. Extraordinaria visión de los peces volando por los aires, y saltando a las redes. Remé con ellos. Me quité la camisa y tomé una especie de baño de sol. El agua me atraía, quise bañarme, pero por alguna razón no lo hice. ¿Por qué? Debido a mi falta de energía e iniciativa, que tanto daño me ha hecho. Luego empecé a sentirme hastiado de esto; hambre. El

encanto de los espacios abiertos abrió paso a una sensación de absoluto vacío. Regresamos [pasando por] Kaytumi y Kwabulo...⁵ [Towoma Katabayluve] en la embocadura del *waya*. Un bote de Billy [con mis zapatos y con cacerolas]. Volví al poblado, y almorcé (¡a las 3 o las 4!). Luego, hacia las 5 fui hasta Tudaga donde realicé un censo. Volví; el ocaso presentaba un destellante color ladrillo. Algunos nativos divisaron un pez *Tumadawa* y 12 o 13 botes salieron en su persecución. Intenté alcanzarlos, pero me sentía un tanto cansado. Dejé los remos y me puse a pensar en N. S. y en el sur de Australia. A. del S. es para mí una de las partes más hermosas del mundo. Los intensos sentimientos que experimenté al volver allí la última vez. N. S. y mi aventura amorosa con ella, es el alma de este paraíso. Ahora, perdida N. S., también el paraíso se ha perdido. No quiero volver más allí. Pensé en todo esto y me puse a escribirle mentalmente una carta a ella. No quiero perder su amistad. Sin lugar a dudas, mi amor hacia ella es una de las cosas más puras y románticas que han ocurrido en mi vida. ¿Amistad hacia ella? Acaso si fuera saludable y fuerte. *No*.⁶ Su forma de tomarse la vida me resultaría imposible. Completamente imposible. Nos hablaríamos como quienes gritan desde habitaciones diferentes. Y sin embargo lo siento. ¿Y si pudiera cancelarlo todo por entero y nunca poseer su alma? Esta fatal urgencia de llegar hasta el fondo, de conseguir un absoluto dominio espiritual. Ciertamente pequé contra ella, la sacrifiqué de corazón a una relación más segura. Me sentí mal al volver. Bebí sólo té. Charlé un poco, sin ningún objetivo concreto. Enema... Dormí bien (Malinowski 1989:165-166).

Había periodos de depresión y falta de actividad, por los que él se castigaba a sí mismo. En una entrada escribió:

Pensamientos, sentimientos y estados de ánimo: ningún interés por la etnología. Por la mañana, luego de empacar y mientras vagabundeaba en torno a Gusaweta, constante añoranza de E. R. M. (el atardecer anterior, violento acceso de añoranza mientras contemplaba sus fotos). Fuerte captación de su personalidad; es de facto mi mujer y debería pensar en ella como tal. Igual que con la etnología: veo a los nativos profundamente desprovistos de interés e importancia, algo tan alejado de mí como la vida de un perro. Durante el paseo

⁵ En el artículo de Kuper la cita contiene una frase más, que no aparece en la traducción española: «His servant comes by boat with his shoes and billycans, and he goes home for a late lunch» (nota del traductor, Korsbaek).

⁶ Subrayado en el original.

convertí en punto de honor el pensar qué estoy haciendo aquí. Sobre la necesidad de recoger muchos documentos. Tengo una idea general sobre su vida y cierta familiaridad con su lengua, y si consigo en cierto modo «documentar» todo esto, dispondré de un material valioso. Debo concentrarme en mis ambiciones y trabajar con algún objetivo. Debo organizar el material lingüístico y recoger documentos, encontrar mejores modos de estudiar la vida de las mujeres, los gugu'a, y el sistema de «representaciones sociales» (Malinowski 1989:73).

Rivers había desarrollado una técnica útil para la recolección y el registro de genealogías, pero Malinowski tuvo que inventar nuevas herramientas para tratar otros tipos de datos. A veces se sentía casi mareado por los detalles (Young 2004:558). Tuvo que darle forma a la experiencia; la teoría tuvo que preceder a la descripción. En 1911 había escrito que «cada descripción precisa de hechos que requieren conceptos exactos, y esos solamente la teoría nos los puede proporcionar» (Young 2004:88). En *Los argonautas* escribió que «el objeto de la preparación científica es proveer al investigador empírico de una especie de *mapa mental* que le permita orientarse y seguir su camino» (Malinowski 1986:30).

Hay que hacer las observaciones de una manera sistemática, y los resultados requieren una amplia documentación. Utilizando «el método de documentación estadística a partir del ejemplo concreto» desarrolló sus mapas de las instituciones de las islas Trobriand. Hizo una lista de los roles involucrados, las tareas, las reglas de procedimiento. Pero esos mapas reflejaron solamente un nivel de la realidad. Hubo que registrar el flujo de las actividades y los eventos cotidianos, el dar y recibir de la vida aldeana, en un diario etnográfico. Eso era esencial, pues la gente dice una cosa pero puede hacer otra. Las reglas eran ambiguas, a veces incompatibles y se prestaban a manipulación. Los aldeanos eran jugadores estratégicos.

A la hora de determinar los preceptos y normas de las costumbres indígenas y reducirlos a una fórmula precisa, todo ello a partir de los datos recogidos y de los relatos escuchados, nos encontramos con que esta gran precisión es extraña a la vida real, que nunca se ajusta rígidamente a ninguna norma. Es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres, cuál es el verdadero comportamiento de los indígenas sometidos a los preceptos tan exactamente formulados por el etnógrafo

y las muchas excepciones que casi siempre se dan en todos los fenómenos sociológicos (Malinowski 1986:35).

Había una tercera clase de datos: «Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folclore y fórmulas mágicas se agrupan en el *corpus inscriptionum*, exponente de la mentalidad indígena» (Malinowski 1986:41). Para Franz Boas ese fue el cuerpo de evidencia etnográfica más importante, y Malinowski coincidía con él en que tales textos tendrían un valor especial para las generaciones venideras.

La distinción entre esas tres órdenes de material etnográfico —tal vez inspirado y ciertamente validado por su experiencia en el campo— refleja el sentido de Malinowski de la distinción entre lo que la gente haga, lo que digan acerca de lo que hagan, y lo que piensen. Eso se desprende en su primer ensayo acerca de las islas Trobriand, su pequeña obra maestra *Baloma*, publicada en 1916 y escrita en la pausa entre sus dos expediciones al campo. Refleja con vivacidad la distancia entre la descripción que hacen los informantes de la solemne despedida a los espíritus muertos y la realidad observada:

Cuando se oyó el *saka'u* todos se marcharon en silencio, los jóvenes por parejas, y sólo se quedaron a despedir a los *baloma* unos cuantos rapaces que tañían los tambores, además de mi informador y yo. [...] ¡No puedo imaginar celebración menos digna al pensar en los espíritus ancestrales a los que se dirigían! Me mantuve a distancia para no interferir el *ioba*, pero poco es lo que la presencia de un etnógrafo podía interferir o estropear. Los niños, de seis a doce años, comenzaron a dirigirse a los espíritus con las palabras que antes me habían proporcionado mis informantes. Hablaban aquéllos con la misma mezcla característica de arrogancia y timidez con la que solían dirigirse a mí al pedirme tabaco o al hacer una observación jocosa, de hecho, con el típico tono de los muchachitos callejeros que cometen alguna travesura que sanciona la costumbre, como por ejemplo lo que se hace en el día de Guy Fawkes o en similares ocasiones (Malinowski 1974:185-255).⁷

Es claro que los sentimientos de los participantes no se pueden deducir de una descripción formal del ritual.

⁷ La cita exacta (Malinowski 1974:242); véase también Arturo Álvarez Roldán, «Writing Ethnography. Malinowski's Fieldnotes on Baloma», *Social Anthropology*, 2002, 10, pp. 377-393.

VII

Malinowski rechazó la oferta de una cátedra de etnología en Cracovia, y en 1924 aceptó el nombramiento de adjunto en la London School of Economics. En 1927 fue designado para ocupar la primera cátedra de antropología social en la Universidad de Londres (su patrocinador, Charles Seligman, atendía una cátedra de etnología). Permaneció en la London School of Economics hasta 1938, cuando fue a la Universidad de Yale a pasar su año sabático, solamente para encontrarse varado en Estados Unidos al iniciarse la Segunda Guerra Mundial. Aprovechó la ocasión para hacer trabajo de campo y publicar un estudio de mercados campesinos en México, junto con un distinguido investigador mexicano, Julio de la Fuente. Falleció en New Haven en 1942 a la edad de 58 años.

En la London School of Economics Malinowski se encontraba entre el etnólogo Seligman y los sociólogos Westermarck, Hobhouse y Ginsburg. Los sociólogos estudiaban la evolución de las instituciones. A partir de 1925 Westermarck impartía clases sobre etnología general, tratando la prehistoria y la distribución de las razas humanas. Malinowski enseñó antropología social. Cubrió una variedad de temas, haciendo siempre referencia directa a su material de las islas Trobriand. Por un convenio informal, los estudiantes que querían trabajar en África fueron inicialmente dirigidos a colaborar con Seligman, pero Malinowski no respetó el convenio y poco a poco fue insistiendo en que todos los estudiantes participaran en sus seminarios.

Westermarck describió a los estudiantes de la London School of Economics como «los más internacionales» y «los más variados en color de todas las universidades del mundo» (Young 2004:169). Los alumnos muy cosmopolitas de Malinowski eran graduados de edad madura, muchos con una amplia experiencia. Su seminario atraía a oficiales coloniales, misioneros y futuros políticos, incluyendo a Jomo Kenyatta de Kenia, Zacharia Matthews de África del Sur y, de paso, Ralph Bunche (un afroamericano que luego ganaría el premio Nobel de la Paz). De China vinieron Francis Hsu, que se haría una carrera en Estados Unidos, y Fei Xiaotong, que regresaría a su país para establecer un programa gigantesco de estudios de minorías. Fei señaló que «Malinowski es como un maestro oriental, es un padre para sus alumnos. Nos invita a su casa, nos encarga que transmitamos recados y a veces hasta que cocinemos para él. Y a nosotros nos gusta hacer estas cosas para él» (Firth 1999:11). Cuando Malinowski

se instaló en su retiro tirolés en el verano, algunos de los estudiantes se fueron con él a pasar sus vacaciones trabajando en una posada por allí, paseando con él y participando en seminarios informales por las noches. Pero si Malinowski integraba a sus estudiantes en su familia, esperaba de ellos una lealtad incondicional.

El ambiente que creó ha sido descrito por Edmund Leach:

El fervor con que se acogió el funcionalismo en un círculo intelectual restringido no se basaba en un análisis razonado. Malinowski tenía muchas de las cualidades del profeta, era un caudillo carismático y los hombres así siempre dan expresión a su credo con consignas, con *slogans*. [...] Los profetas son conscientes de sus poderes. Malinowski no dudaba de su propia grandeza; se consideraba a sí mismo como un misionero, un innovador revolucionario en el campo del método y de las ideas antropológicas. Como todos los revolucionarios, propendía a minimizar la importancia de sus contemporáneos más conservadores y de sus inmediatos predecesores. Los comentarios que en sus publicaciones le merecen sus colegas antropólogos raras veces son lisonjeros, y los que hacía verbalmente eran aún más explícitos. Pretendía ser el creador de una disciplina académica enteramente nueva (Leach 1999:297).

Lucy Mair, quien colaboraba estrechamente con Malinowski en los años treinta, me contó que «el secreto del carisma de Malinowski era que una pensaba que iba a recibir una revelación completamente nueva que solo conocían los pocos favorecidos y que resolvía todos los problemas. [...] que podría corregir a los expertos en cualquier otro campo».

Algunos de los estudiantes, en particular las mujeres, mantenían su lealtad a lo largo de todas sus carreras, pero otros, en particular los más ambiciosos de los estudiantes masculinos, encontraron su personalidad abrumadoramente opresiva. Audrey Richards tuvo que admitir que «Malinowski era un hombre que en la discusión endurecía y extremaba sus posiciones y el lenguaje que usaba en las controversias se exponía a provocar oposición» (Richards 1999:25). Muchas personas fuera del círculo íntimo de Malinowski lo encontraron arrogante. Clyde Kluckhohn, en la Universidad de Harvard, lo hizo a un lado como «un arrogante Mesías de los crédulos».⁸ Un fiel

⁸ Información corroborada en una esquila de Malinowski en el *Journal of American Folklore*, 1943, 45, p. 208.

discípulo de Franz Boas, Robert Lowie, señaló que «Malinowski se dedica sin descanso a dos pasatiempos favoritos suyos: o rompe puertas que están bien abiertas o se mofa con mal humor de estudios que no tienen para él ningún atractivo personal» (Lowie 1946:285), pero agregó que «su intolerancia hacia otros puntos de vista y su ansia, típicamente juvenil, de ofender al burgués etnológico —esa creación de su fantasía que es el mero tecnólogo y buscador de curiosidades— no deben impedirnos ver la solidez de su tratamiento de los problemas de organización social y sus ideas importantes acerca de las leyes y la economía primitivas» (Lowie 1946:294).

Para redondear este retrato conviene escuchar su propia voz, en una conversación juguetona con Bertrand Russell. En 1930, cuando este dirigía una escuela experimental, Malinowski le escribió:

Apreciado Russell, con ocasión de mi visita a su escuela, dejé en su antesala mi único sombrero marrón presentable. Me pregunto si desde entonces habrá tenido el privilegio de rodear los únicos sesos de Inglaterra que de buena gana considero mejores que los míos; o si habrá sido utilizado en alguno de los juveniles experimentos de física, tecnología, arte dramático o simbolismo prehistórico; o si sencillamente desapareció de la antesala. Si ninguno de esos hechos o, mejor podríamos denominarlos hipótesis, es cierto o tuvo lugar, ¿sería tan amable de enviarlo en un paquete, o de alguna otra forma disimulada de transporte, a Londres y avisarme por carta dónde podría reclamarlo? Lamento que mi abstracción, que es un rasgo de elevada inteligencia, le haya causado todas las molestias concomitantes al suceso. Espero verle alguna vez pronto, su seguro servidor, Bronisław Malinowski (Russell 1967:293).

La respuesta de Russell nos ofrece un nítido contraste:

Mi secretaria ha encontrado un sombrero marrón presentable en mi vestíbulo, que presumo es suyo: realmente, su mera visión me recuerda a usted. Voy a dar una conferencia en la School of Economics... y, salvo mi memoria sea tan mala y mi inteligencia tan buena como la suya, dejaré su sombrero al conserje de la... diciéndole que se lo dé a usted si usted lo pide (Russell 1967:294).

VIII

Malinowski nunca produjo una visión general de la sociedad trobriandesa, con capítulos dedicados al parentesco, la política, la economía, la religión, etc. Cada una de sus monografías trobriandesas tenía un solo foco institucional: el comercio, la vida en familia y temas de procreación, mito, crimen, jardinería y magia. En una carta a su estudiante Raymond Firth, poco tiempo después del regreso de este al campo en Tikopía en 1929, escribió Malinowski:

Sin duda a estas alturas Vd. ya tiene un plan general de su trabajo futuro. Me pregunto si pensará Vd. dar ya de entrada una descripción completa y directa de la cultura tikopía, o si hará lo que hice yo, ir dándola a conocer por partes. Espero que haga lo primero: yo lo haría si pudiera retroceder diez años. Aunque desde luego tuve mis buenas razones para hacer lo que hice. Una de ellas, ya la sabe Vd., la poca salud con la que en aquel entonces tenía que luchar y que me impedía entregarme realmente a la difícil tarea de manejar todos mis materiales. La otra razón era que en el tiempo en que yo empecé mi obra era bastante urgente presentar el punto de vista teórico que hoy llamamos «funcional», y la mejor manera de hacerlo era dar algunos fragmentos de mi material bien encajados en un marco teórico extenso (Firth 1999:2).

Su primera monografía general de las islas Trobriand, *Los argonautas del Pacífico occidental*, publicada en 1922, mencionaba un sistema de intercambio ceremonial, el *kula*. Los trobriandeses estaban obsesionados con el intercambio: «toda la vida tribal está regida por un constante dar y tomar objetos» (Malinowski 1986:173-174). Pero el intercambio asumía muchas formas, y existían diferentes categorías, desde el intercambio libre entre padre e hijo, hasta el diezmo que un súbdito le entregaba a su jefe, los favores que un jefe le podría otorgar a un tal súbdito o las obligaciones de un hombre de entregarle una buena parte de su cosecha de *yams* al hermano de su esposa.

Luego tenemos el circuito de intercambio denominado *kula*, en el cual se canjeaban largos collares de conchas rojas llamados *soulava* por brazaletes o pulseras de conchas blancas denominados *mwali*. Este intercambio tenía dos principios fundamentales:

primero, que el *kula* no es una especie de trueque, sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos (Malinowski 1986:109⁹).

Los hombres que participaban en la expedición de *kula* compraban y vendían toda clase de mercancías en sus viajes, pero nunca collares ni brazaletes de *kula*. Era ofensiva la posibilidad de que alguien tomara el *kula* como trueque (*gimwali*).

Algunos de los objetos del *kula* poseían una rica historia, eran especialmente apreciados. Cada collar y cada brazalete tenían que volver en circulación lo más pronto posible. Los participantes en el *kula* tenían socios permanentes, algunos en su propia isla, otros en otras islas, con quienes intercambiaban sus objetos de valor. Este sistema producía sus nodos, donde los jefes tenían más socios que los hombres comunes, y servían de lugares de concentración e intercambio de objetos de *kula*. Pero, en última instancia, todas las relaciones entre socios constituían un anillo de relaciones en el espacio de un archipiélago, con los collares pasando en el sentido de las manecillas del reloj y las pulseras en sentido contrario.

El *kula* solía requerir viajes peligrosos a islas alejadas. Los pequeños botes de vela se movían a lo largo de un espacio saturado de brujas voladoras y costas poco seguras, y algunas islas tenían fama de hospedar caníbales. Pero un visitante de *kula* contaba con la protección de su socio de *kula*, a pesar de los peligros en la isla visitada, así que el *kula* constituía una red de relaciones intertribales, «de miles de hombres unidos todos por una pasión común, el intercambio *kula*, y secundariamente por numerosos lazos e intereses de menor importancia» (Malinowski 1986:104). Malinowski sugirió que el *kula* limitaba las guerras entre tribus, tan comunes en otras partes de Papúa, pero no en el espacio del *kula*.

Los argonautas está estructurado como un relato ameno de una típica expedición de *kula*, empezando en las islas Trobriand y continuando a través del anillo de islas del espacio del *kula*. Hay una descripción viva de cada parada, y Malinowski explica su lugar en la mitología, las especialidades locales, las preferencias sexuales de sus

⁹ Realmente la cita se encuentra en la página 98 de la primera edición de *Los argonautas* (1922) escrita en inglés (nota del traductor, Korsbaek).

mujeres, el carácter de los hombres en cuanto socios del *kula* y como comerciantes. En digresiones, explora el significado de los regalos, las técnicas en la construcción de lanchas y de los navegadores, y prácticas mágicas. El complejo panorama se abre paulatinamente, y poco a poco empieza a tener sentido el extraordinario sistema de intercambio simbólico.

La pregunta más intrigante es ¿por qué gastaban su tiempo en eso? Jason y los argonautas fueron navegando en busca del vellocino de oro. *Los argonautas del Pacífico occidental* emprendieron sus viajes arriesgados en busca de otros valores simbólicos, que Malinowski postulaba como equivalentes de las joyas de la corona o trofeos de competencias deportivas. Siendo un sistema de intercambio, recíproco pero competitivo, el *kula* les proporcionó a sus participantes prestigio, mas no riqueza.

Malinowski presentó el *kula* como un descubrimiento, la identificación de un nuevo objeto etnográfico, pero Franz Boas ya era famoso por su descripción del *potlatch*, un sistema de intercambio ceremonial competitivo de objetos de cobre y cobijas entre los indígenas de la costa pacífica en Colombia Británica, y en 1912 un etnógrafo alemán, Richard Thurnwald, había publicado *Banaro Society*, donde describió un complejo sistema de intercambio de novios y favores sexuales en un pueblo de Nueva Guinea. El viejo profesor de Malinowski, Karl Bücher, había publicado un texto seminal acerca del intercambio primitivo en 1918. Pero el relato de Malinowski del *kula* era cualitativamente diferente, incomparablemente más detallado, y más rico en comprensión. Mostraba de qué manera realmente funcionaba.

Las monografías posteriores de Malinowski hacían referencia al crimen, el sexo, la familia, la jardinería y el mito, pero todas presentaban un caso similar, al mismo tiempo teórico y metodológico. Malinowski mostró en varias ocasiones que la relación entre las diversas actividades sociales no es necesariamente obvia. Podría resultar esclarecedor establecer, por ejemplo, cómo se liga la construcción de lanchas con la magia y al mismo tiempo con la economía; y, en su opinión, no podría pretenderse haber entendido la construcción de lanchas a menos que se hubieran considerado todas las actividades involucradas. Las creencias, las costumbres y las prácticas se entremezclan para formar un sistema funcionando.

Sin embargo, ni siquiera los nativos de pequeñas sociedades tradicionales son esclavos de la costumbre. El trobriandés manipula el sistema en beneficio de sus intereses y los de sus hijos, especialmente de sus hijos, a pesar de la doctrina oficial de

que una mujer sea embarazada por un antecesor matrilineal que busca nacer nuevamente. El esposo no cumple ningún papel en la gestación de los niños. Ya que las islas Trobriand constituían un sistema matrilineal, un hombre no podía transmitir sus posesiones y su estatus a su propio vástago: el heredero era el hijo de su hermana (sobrino). Sin embargo, las emociones de un padre se oponían a las reglas del parentesco matrilineal y transmitía sus conocimientos mágicos a su hijo. Si era un jefe de aldea podía casar a su hijo con la hija de su hermana (su sobrina), manteniendo a la pareja en su aldea como beneficiarios de la propiedad familiar (Malinowski 1975:117-118, 178-179). El hijo de su hijo en su momento heredaría la posición de jefe y su propiedad, pues el jefe sería el hermano de su propia madre. La moraleja de este cuento es que si las reglas obligan a las personas a hacer cosas contra su voluntad, serán esquivadas.

IX

No obstante su supuesto realismo, en las etnografías de Malinowski hacía falta una dimensión vital: el contexto colonial. Papúa estaba en efecto gobernada por un prócsul, Hubert Murray. Lord Hailey, un especialista en gobierno colonial británico, juzgaba que el sistema de Murray no era más que «un gobierno policiaco bien regulado y benévolo» (Young 2004:313). Murray mismo hablaba de «gobierno por engaño», e insistía en la importancia de mantener las apariencias. «Si uno se quita los calcetines va uno rumbo a una existencia en la playa con taparrabos» (Young 2004:315). Un oficial que tuvo relaciones con mujeres locales fue inmediatamente despedido. Pero no cabe duda de que Murray y su pequeño equipo transformaban las condiciones de la vida cotidiana en Papúa.

Las islas Trobriand, con una población de 8500 habitantes, fueron administradas por un médico inglés, Raynor Bellamy, quien combinaba los oficios de asistente magistrado residente y oficial médico. Encarcelaba a cualquier isleño que ignorara sus leyes (por lo menos la mitad de las sentencias fueron por violaciones de sus reglamentos de limpieza aldeana). Y utilizaba la labor de prisioneros para convertir las islas en la provincia más saludable y mejor gobernada en Papúa. Bellamy también fomentó el desarrollo económico, y una de sus iniciativas promovía la siembra comercial de palmeras de coco. En 1912 prohibió el consumo de coco e instauró

competencias de siembra de palmeras entre las aldeas. A los ganadores les regalaba tabaco y a los isleños recalcitrantes los enviaba a la cárcel (200 tan solo en 1913-1914). El resultado, un nuevo cultivo comercial, minaba el prestigio de los jefes que anteriormente habían monopolizado la producción de coco.

En las islas había también nueve comerciantes blancos, cuatro misioneros y unos cuantos profesores de Papúa. El cambio en las condiciones ocasionado por los comerciantes por lo menos equivalía al provocado por Bellamy. Le pagaban bien a los hombres en las aldeas por bucear en busca de perlas. A los aldeanos les vendían puercos, con lo cual rompían otro monopolio económico de los jefes —Bellamy había notado— que la autoridad de un jefe llegaba «hasta donde podía enviar puercos» (Young 2004:388). El dinero penetraba la antigua economía. Como observó Malinowski: al irrumpir la guerra, en el mercado se volvió mucho más difícil intercambiar cerdos. Los comerciantes financiaban ceremonias tradicionales con el fin de ganar prestigio, mientras que los misioneros introducían nuevos rituales y creencias, que los aldeanos convertían en festivales extravagantes de canto, danza y ostentaciones sexuales.

De esas cosas, pocas lograron entrar en los libros y artículos de Malinowski. El oficial de gobierno, el misionero y el cazador aparecen como estereotipos nebulosos en sus textos académicos. Sus diarios «permiten una mejor visión del contexto colonial de su trabajo de campo que cualquiera de sus monografías», señala su biógrafo Michael Young (2004:316).

Más tarde Malinowski se castigó por no haber confrontado las realidades de cambio en las islas Trobriand. En un apéndice a su última monografía dedicada a esa área, *Coral Gardens and their Magic*, que fue publicada en 1935, escribió que «los hechos etnográficos que están frente al etnógrafo en las islas Trobriand hoy en día no son nativos que no hayan sido afectados por influencias europeas, sino nativos que en un grado considerable han sido transformados por esas influencias». Ahora pensaba que esta admisión debería guiar al etnógrafo, pero confesó que este hecho se le había escapado durante su estancia en las islas, «eso es posiblemente la falla más seria de toda mi investigación antropológica en Melanesia» (Malinowski 1977:485-487).

X

Las etnografías trobriandesas nos enseñaron que las instituciones y las costumbres tienen coherencia, así como consecuencias. En una serie de textos publicados posteriormente, Malinowski intentó reformular este principio heurístico como una regla general de la cultura (Malinowski 1931). Cada institución contribuye directamente a la satisfacción de necesidades humanas básicas o, de manera indirecta, apoyando a otras que son más directamente útiles. Por eso debería ser posible comparar instituciones de diferentes sociedades que cumplen la misma función. A algunos les parecía este tipo de argumento como un utilitarismo crudo. Lord Raglan preguntó irónicamente: «¿Piensa el profesor Malinowski realmente que la ablación de clítoris haya sido inventada para independizar a jóvenes de su madre?» (Raglan 1930:56).

Malinowski tuvo mayor éxito cuando presentaba sus etnografías de las islas Trobriand para fines críticos, representando a los isleños como una excepción a alguna grandiosa teoría o algún prejuicio común. Eso solía funcionar bastante bien. Ernest Gellner (1973:91) señaló que los tempranos estudios funcionalistas por lo regular fueron más interesantes cuando reventaron teorías establecidas. Un ejemplo es el postulado de Malinowski de que el caso de los trobriandeses ilustraba las limitaciones de las teorías de Freud sobre el complejo de Edipo. En esa sociedad matrilineal un muchacho no se sentía en competencia con su padre indulgente. Más bien asumía una rivalidad con el hermano de su madre, que ejercía autoridad sobre él. Y sus fantasías sexuales más oscuras no fueron de incesto con su madre sino con sus hermanas, cuyos hijos, a los que debía mantener, heredarían sus propiedades y su posición.

Otras veces, sin embargo, Malinowski estaba más inclinado a representar al isleño como el prototípico salvaje, tal vez hasta como el hombre de la calle. Tal como señaló Edmund Leach, trataba a los isleños:

[...] únicos y universales a la vez. Por un lado, arguye que, si la economía de las Trobriand es un sistema completamente cerrado, es posible comprenderla sin la menor referencia a las prácticas culturales de los pueblos de las islas vecinas; por otro, en las obras más populares, escribió sobre los trobriand como si fueran el arquetipo de la sociedad primitiva, como si lo que él había observado en Omarakana tuviera que ser igualmente cierto en el caso de cualquier pueblo primitivo (Leach 1977:17).

Eso a veces surtió efecto. La relación de Malinowski del *kula* sería la fuente de inspiración de un clásico en la sociología comparativa, «El Don», que Marcel Mauss publicó en 1925.

Es posible que el mensaje más poderoso de Malinowski se quedara en lo implícito. El Malinowski cosmopolita consideraba a los isleños como siendo en lo esencial muy similares a él mismo. En sus intentos por comprenderlos, observándolos, tenía que interrogarse a sí mismo. Los mismos métodos, el mismo enfoque, tenían validez en todas partes, no solamente entre salvajes. En una carta a Frazer, escrita cuando navegaba regresando a Papúa en 1917, Malinowski señaló que un forastero llegando a Inglaterra tendría que entender la lengua, captar el temperamento, familiarizarse con las ideas, gustos y caprichos corrientes, aprender los deportes y las diversiones nativos, en pocas palabras, tendría que sentirse como en su casa, si deseara penetrar a las profundidades de la mentalidad inglesa. Lo mismo vale, prosiguió en su todavía imperfecto inglés, *mutatis mutandis*, en la sociedad nativa, según lo que veo (Young 2004:475).

Malinowski mencionó una vez que cuando inició su acercamiento a la antropología, el énfasis se había colocado en las diferencias entre los pueblos; «yo acepté que sus estudios eran importantes, pero pensaba que las similitudes subyacentes eran más importantes, y habían sido ninguneados» (Young 2004:76).

Capítulo 5. Malinowski y la ilusión totémica

Leif Korsbaek¹

Introducción

Bronisław Malinowski escribió y publicó un breve artículo acerca del totemismo en 1913 (Malinowski 1993*b*). Tenía poco menos de 30 años de edad. Era un joven estudiante de antropología y no había ido aún a trabajar en campo ni aprendido a colocar títulos taquilleros en sus publicaciones, como sería el caso, unos años más adelante, al rotular sus obras *Crime and Custom in Savage Society* (Malinowski 1926*a*), título sacado casi de *Crimen y castigo* de Dostoyewski y, mejor aún, *La vida sexual de los salvajes* (Malinowski 1976). Si Malinowski hubiera tenido noticias del futuro éxito del libro *El totemismo en la actualidad* de Lévi-Strauss, probablemente habría nombrado su texto «El totemismo y el sexo entre los salvajes».

Hay que mencionar que el artículo de Malinowski dedicado a la cuestión del totemismo fue escrito medio siglo antes de la publicación del famoso libro de Lévi-Strauss, y que este autor francés no tenía conocimiento del artículo cuando salió a la luz su texto en 1962. De Lévi-Strauss se puede decir que es un antropólogo importante² y, debido a su fama, es imposible publicar en la actualidad un texto dedicado al

¹ Fue profesor-investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) por 23 años, hasta el día de su fallecimiento el 17 de mayo de 2023.

² Aunque no soy un gran admirador suyo, pues cuando era joven y estudiaba antropología —como lo he expresado en varias ocasiones— pensaba que Lévi-Strauss era tonto y reaccionario; sin embargo, a través de los años me he dado cuenta de que de tonto no tiene un pelo, pero sí de políticamente reaccionario. Hace unos años publiqué mi traducción del único texto que conozco de Lévi-Strauss dedicado a la antropología política, «Los aspectos sociales y psicológicos del liderazgo en una tribu primitiva: los

totemismo sin tomar en cuenta las ideas que él expresó en la obra ya mencionada. En efecto, él introdujo en su libro el concepto de «ilusión totémica», que ocupa un papel central en este documento.

No se trata aquí de comparar las ideas de Malinowski con las de Lévi-Strauss, sino de explorar las ideas juveniles del primero acerca del totemismo en el momento en que se puso en auge el tema, pues —como decía Malinowski— «hasta este momento ni el concepto de totemismo ni las ideas acerca de su origen han sido establecidos de manera definitiva. Los estudiosos no están de acuerdo ni acerca de qué es el totemismo ni de cómo surgió» (Malinowski 1993a:229), y «el término *totemismo* denota un conjunto de fenómenos heterogéneos y relacionados de manera muy suelta» (1993a:229). O, más tarde, las ideas del momento de la «ilusión totémica», como decía Lévi-Strauss. Sin embargo, dedicaré mi atención a las investigaciones del totemismo que el antropólogo francés no incluye en su libro. Al lado de este objetivo se me imponen otras tres tareas colaterales.

En primer lugar, relacionaré la posición de Malinowski con las opiniones de sus colegas contemporáneos, que en su mayoría estaban trabajando en Melanesia y Polinesia, aunque algunos se hallaban en regiones muy lejanas de África y América del Norte o del Sur.

En segundo lugar, compararé las ideas de Malinowski acerca del totemismo con aquellas que se han hecho de dominio público después de la edición del texto de Lévi-Strauss en 1962, más precisamente discutiré «la ilusión totémica» tal como la presenta ese autor.

La tercera tarea será restablecer el respeto por Malinowski y su antropología, luego de que él mismo, junto con Leach, contribuyó a crear una imagen de sí que escandalizó a la burguesía tras la publicación de su obra acerca de la vida sexual, con una introducción escrita por Havelock Ellis, el fundador de la sexología. Por otro lado, varios años después de la muerte de Malinowski, su misma hija abonó a la reputación de su padre como un mujeriego en su vida privada (Wayne 1995). Por cierto, uno de los amigos íntimos de Malinowski era Wilhelm Reich, el postulante de la teoría sobre la energía vital de los orgasmos conocida como El Orgón. No obstante, a diferencia de la imagen creada por Leach y el mito creado por el mismo Malinowski, realmente

nambicuara del noroeste de Mato Grosso», donde señala que «algunos nacen para gobernar, otros para ser gobernados» (Lévi-Strauss 2005). Esto me ha llevado a expresar, en otras ocasiones, que Lévi-Strauss no es antropólogo, es un filósofo con viáticos.

nos encontramos frente a un pensador bien preparado tanto en lo teórico y filosófico como en lo metodológico (Korsbaek 2019).

Por último, el postulado central del texto es que gran parte de las ideas de Lévi-Strauss aparecían prefiguradas en el texto de Malinowski, específicamente la de «ilusión totémica».

La era del totemismo

La palabra ‘tótem’, derivada de una palabra ojibwa (nativos norteamericanos habitantes de la región de los Grandes Lagos), significa «él es mi pariente y, por implicación, miembro del clan exogámico al cual pertenece el que habla» (Morris 1987:270). Fue introducida en el discurso occidental antropológico por J. Long en 1791, y retomada por el abogado y antropólogo John Ferguson McLennan en «The Worship of Animals and Plants», publicado en la *Fortnightly Review* de Edimburgo, donde se encuentra la famosa fórmula: «el totemismo es el fetichismo más la exogamia y la filiación matrilineal» (Lévi-Strauss 1997:29).

Para hablar de «la era del totemismo» como un periodo quisiera tomar como punto de partida la idea según la cual Adam Kuper «lo ha nominado con algo de razón la contribución antropológica más penetrante y más duradera a la concepción europea de la sociedad primitiva» (Young 2004:225). Es decir, que no fue una ocurrencia pasajera y periférica, sino que fue la idea fundamental acerca de los salvajes.

Más aún, para Adam Kuper el totemismo, «como el radar, el whiskey y la mermelada fueron descubrimientos o inventos escoceses, pues fue por primera vez definido por el abogado escocés John Ferguson McLennan, y Frazer, Robertson Smith y Andrew Lang fueron entre los primeros que lo discutieron. McLennan era el menos académico pero tal vez el más original de esos escoceses» (Kuper 2017:71), y además bautizó el periodo de 1870 a 1920 como «la cuestión del totemismo» (2017:68-91).

La fiebre alrededor del concepto empezó en 1870. Un buen número de antropólogos contribuyeron a definir e investigar el fenómeno, principalmente en Melanesia, Polinesia y Australia, y entre ellos siempre se hacía referencia a Ferguson. El tema de moda en las discusiones ideológicas de aquellos años era la religión, un asunto que ha sido generosamente tratado en las historias de la antropología, igual que la muy

discutible participación de clérigos en el inicio de la etnografía sistemática. Barbara Tedlock señala que «la historia mítica de la antropología está poblada de cuatro arquetipos: el observador aficionado, el antropólogo de gabinete, el etnógrafo profesional y el trabajador de campo que se ha convertido en nativo» (Tedlock 1991:69). Muchos de los que fueron al campo eran observadores aficionados; el primer arquetipo que produjo buena parte de la materia prima etnográfica de la antropología en aquellos años era de alguna manera el de los clérigos, sobre todo misioneros, en lo que no hay nada raro, pues «nunca fue Inglaterra más religiosa que durante el tiempo de Victoria; los de aquellos tiempos agonizaban pensando en los que no flotaban en las aguas de la fe» (Hopper 1998), y el cristianismo y su iglesia ocupaba un lugar central como pretexto y justificación del colonialismo.

El espacio geográfico que estamos contemplando no fue tranquilo ni pacífico, a pesar del nombre que le había dado Magallanes al océano. Fue un territorio disputado por los ingleses y los alemanes. No es coincidencia que una parte de Nueva Guinea fuera británica y otra alemana (y la tercera parte, por decirlo así, era holandesa, y después de un proceso histórico muy complicado de independencia llegaría a ser propiedad de Indonesia), y el ramal del océano se llamaría Mar de Bismarck.

De la multitud de misioneros que poblaban el Pacífico, llama la atención la persona de Lorimer Fison, quien había nacido en el sur de Inglaterra, pero en la década de 1850 viajó a Australia a buscar oro (en el *Goldrush*). Tras la noticia del fallecimiento de su padre tuvo una revelación. Su familia era profundamente religiosa, pero algo inestable, con un trasfondo cuáquero. La educación de Lorimer había sido anglicana, mientras que su revelación religiosa lo hizo afiliarse a la doctrina metodista. En Inglaterra había dejado sus estudios durante dos años para consagrarse a buscar oro, mientras que en Melbourne hizo una carrera exprés de sacerdote metodista, y decidió hacerse misionero. Se fue a Fiyi para evangelizar a los paganos allá. Era el número 13 de 20 hijos. Una de sus hermanas tenía relaciones con la Universidad de Oxford, donde se casó con un profesor que emigró a Estados Unidos para ocupar una plaza en la Universidad de Cornell, en el estado de Nueva York. Allí conoció a Lewis Henry Morgan, a quien le hacía falta alguien que se encargara de llenar sus esquemas y cuestionarios de parentesco en el Pacífico, así que se puso en contacto con Fison en las islas Fiyi, donde este se desempeñaba como misionero metodista, y de ese modo le fue encomendado llenar los cuestionarios de Morgan.

En 1871 se dirigió a Australia para estudiar los sistemas de parentesco de los aborígenes y se le ocurrió solicitar información a través de un periódico. Howitt, un magistrado del interior del continente australiano que había estudiado algo de geología, aceptó sumarse al proyecto. Para este entonces Fison ya había publicado material sobre Fiyi, y una vez establecido en Australia produciría un volumen acerca de las leyes de matrimonio entre las tribus aborígenes en el continente (Fison 1879). En 1880, después de 10 años de cooperación con Howitt, escribió *Kamilaroi and Kurnai. Group-marriage and relationship, and marriage by elopement*, que inicia así:

El principal objetivo de esta memoria es rastrear la formación de las divisiones del matrimonio exogámico que se han encontrado entre tantas tribus de salvajes y bárbaros de la actualidad y mostrar que lo que el honorable Lewis Henry Morgan llama la familia punaluana con el sistema turaniano de parentesco (terminología) es su lógico resultado. Las clases australianas son particularmente importantes para este fin, pues nos ofrecen lo que parece ser las primeras etapas de desarrollo (Fison y Howitt 1880:23).

El libro de L. Fison y A. W. Howitt de 1880 es claramente el precursor y la principal fuente de inspiración de las teorías de parentescología de los estructural-funcionalistas (por ejemplo, de Radcliffe-Brown en la década de 1930), y el libro de las leyes de matrimonio es un antecesor de la hoy tan moderna antropología legal o jurídica. Faltaría nada más agregar un comentario al efecto de que sus obras están repletas de información acerca de totemismo. De ahí que el lugar de Fison en la historia de la antropología sea extraordinario. Aunque entró tarde en la actividad misionera, su vida como misionero fue larga y siguió publicando muchos años después de su jubilación. En 1904 difundió material de su juventud en Fiyi bajo el título de *Tales from Old Fiji*.

Otro de los observadores eclesiásticos fue Codrington, un temperamento un tanto distinto del de Fison. De 1867 a 1887 fue el director de la escuela de la misión en la Norfolk Island, perteneciente a la Iglesia anglicana. Tenía como precepto que «una de las primeras obligaciones de un misionero es intentar comprender el pueblo en el cual está trabajando» (Davidson 2003:171). Su legado sigue siendo fundamental en asuntos de Melanesia, y no es desconocido (véase las notas biográficas importantes en Stocking [1995:34-44]). Tres de las principales publicaciones de Codrington giran en torno a las lenguas de esa tierra: *A Sketch of Mota Grammar* (1877), *The Melanesian*

Languages (1885) y *A Dictionary of the Language of Mola. Sugarloaf Island, Banks Islands. With a Short Grammar and Index* (1896), todos escritos durante su estancia como director de la escuela en Norfolk Island. Luego de retirarse de la dirección escribió algunos estudios más amplios: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore* (1891), y más tarde preparó el texto «Melanesians» para la *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1915).

Algunos años después encontramos a otro par de investigadores similares a los mencionados. El caso es que James Baldwin Spencer, que se había trasladado en 1887 a la Universidad de Melbourne para fundar ahí el Departamento de Biología, viaja en 1894 a Alice Springs como miembro de la expedición Horn, y allá conoce a Francis James Gillen, jefe de la estación de telégrafo, quien había estudiado algo de geología y se había interesado por las costumbres de algunos de los pueblos aborígenes de la región. Los dos inician una relación de cooperación, con Spencer como jefe, y unos años más tarde publican dos libros fundamentales para la antropología australiana: *The Native Tribes of Central Australia*, en 1899, y *The Northern Tribes of Central Australia*, en 1904. Ambos títulos llegarían a ser la base de varios tratados teóricos. Sus hojas están repletas de información acerca del totemismo en Australia, incluso constituyeron la base etnográfica de la obra clásica de Émile Durkheim.

Pero posiblemente el defensor más entusiasta de la cuestión del totemismo fue Andrew Lang, que en 1910 inició su libro así:

¿Hay alguna institución humana que con seguridad se puede llamar «totemismo»? ¿Hay alguna posibilidad de definir, o aun describir el totemismo? ¿Es legítimo —o es aun posible, con el debido respeto por «metodología» y lógica— buscar la forma normal del totemismo y rastrearla a través de muchos cambios proteicos producidos por varias causas, sociales y especulativas? Yo pienso que es posible discernir el principal tipo del totemismo y explicar sus divergencias (Lang 1910:2).

Se sabe que Lang, con su enorme producción de alrededor de 100 libros, tenía seguidores, por ejemplo, un tal H. J. Ford escribió en 1907 una reseña del libro *The Secret of the Totem* de Lang, en la que opina que

debe ser suficiente expresar nuestra apreciación por el gran servicio que el señor Lang les ofrece a aquellos que se interesan por los resultados de la investigación antropológica,

por los tratados que de tiempo a tiempo publica con un resumen del progreso de las observaciones y especulaciones en el campo del totemismo (Ford 1907:91).

James G. Frazer, con sus cuatro tomos de *Totemism and Exogamy* (Frazer 1910), ocupa por supuesto el centro del escenario de los observadores aficionados, y más todavía porque el artículo más largo de Malinowski está dedicado exactamente a criticar y evaluar su obra (Malinowski 1993b). Malinowski escribió que «aunque en la introducción a su obra el profesor Frazer, con su acostumbrada modestia, menciona al sociólogo escocés J. F. McLennan como el primero que había llevado la atención de los estudiosos hacia el fenómeno totémico, el primer tratado sistemático del totemismo fue publicado en 1887 por el profesor Frazer» (Malinowski 1993b:123), y a partir de este es más fácil seguir las huellas de los trabajadores de campo por sus citas en la obra de Frazer. El reconocimiento y la importancia de la cuestión totémica en dicha obra es resaltada por el propio Malinowski:

La nueva obra del profesor Frazer está organizada en tres partes:

Una reimpresión del tratado original del totemismo (de 1887) y una reimpresión de dos artículos acerca del origen de la religión del totemismo (de 1899 y de 1905); esas reimpressiones ocupan 172 páginas del volumen I.

Las demás partes del volumen I de la página 175 a la 579, el volumen II y el III contienen un ordenamiento geográfico, un detallado y completo estudio de los fenómenos relacionados con el totemismo y la exogamia en todo el mundo.

El volumen IV contiene las investigaciones teóricas del autor del objeto bajo estudio: las principales teorías del autor acerca del origen del totemismo y de la exogamia (vol. IV:1-169). Las demás partes del volumen IV (173-319) contienen complementos y correcciones, la mayor parte haciendo referencia a las impresiones de las obras en el volumen I (Malinowski 1993b:124).

En este contexto podemos plantear dos preguntas respecto a la situación en la antropología británica. Si Frazer es famoso por ser un antropólogo de gabinete, ¿de dónde obtiene su información etnográfica?, ¿qué opina Malinowski al respecto? En referencia a la primera pregunta, encontramos en la obra de Frazer abundantes citas de clérigos y científicos cuya labor se define por ser una transición entre trabajo de

gabinete y en campo, aunque el segundo está todavía metodológicamente guiado por planteamientos especulativos de corte evolucionista.

En 1913 el debate sobre el totemismo había involucrado a toda una generación de antropólogos en el medio británico. Casi todos coincidieron en que el inicio de esta obsesión por el totemismo o «ilusión totémica» empezó en 1870 con el artículo de McLennan, pero no vislumbraron el final del fenómeno.

El principio del fin de la «ilusión totémica» coincide curiosamente con el inicio del trabajo de campo en la antropología británica, con la expedición de la Universidad de Cambridge al estrecho de Torres en 1898. Pero varios detalles llaman la atención.

Primero: es impresionante hasta qué grado se confirma la opinión de Edward Said: «a los orientalistas solamente les interesa el Occidente, el Oriente no les interesa», el Oriente solamente les importa como prehistoria o complemento del Occidente. Los australianos eran supuestamente los más primitivos de la humanidad, pero solo interesaban al Occidente como sus precursores: se buscaba la promiscuidad primitiva porque se suponía que había sido una especie de prehistoria del matrimonio civilizado; se estudiaban los sistemas de parentesco primitivos porque se suponía que habían sido la prehistoria del parentesco occidental.

Segundo: como se mencionó, el mundo victoriano estaba permeado por la religiosidad y esta funcionaba como el pretexto del colonialismo. Si bien el pretexto se había diluido con el rudimentario trabajo de campo, los evolucionistas optaron por hacer caso omiso a este detalle, y el colonialismo siguió su marcha.

Tercero: podemos decir que la herencia del periodo de la «ilusión totémica» fue que el concepto de totemismo se desarrolló como sinónimo de «pueblo primitivo». Adam Kuper (2017), entre otros, nos había convencido de que el salvaje había sido «inventado» como contrapartida del civilizado, como una necesidad cultural y, dentro de este periodo, el salvaje fue definido operacionalmente como sinónimo de «pueblo con totemismo».

Del totemismo al trabajo de campo

Antes de Boas, Tylor (1899:143) deseó desestimar el lugar y la importancia del totemismo por medio de una clasificación. En 1899 publicó 10 páginas acerca del totemismo, que podrían considerarse el principio del fin de la «ilusión totémica», y cuyas

«observaciones» nos habrían evitado muchas divagaciones, antiguas o recientes, de no haber ido hasta tal punto contra la corriente.

Por lo tanto, Tylor es un personaje de transición pues, habiendo sido el antropólogo de gabinete por excelencia, fue también el primero en acercarse al trabajo de campo con su método comparativo, sus *Notes and Queries* y su «turismo etnográfico». La herencia de Tylor:

[...] estuvo en la observación detallada y cuidadosa, y las introducciones a cada sección tenían la clara intención de contrarrestar los efectos del etnocentrismo monoteísta; capacitar a los observadores educados en la tradición cristiana para reconocer religiones animistas donde bajo diferentes condiciones las hubieran reportado como algún tipo de «adoración del diablo» o que el grupo de «salvajes» en cuestión no tuviera religión alguna (Stocking 1995:15).

Era evidentemente una tarea complicada combinar las exigencias del método científico con las tendencias etnocéntricas de observadores que eran cristianos profesionales, misioneros.

De manera que podemos colocar el final de la era del totemismo y el inicio del siguiente periodo, que podemos llamar «el totemismo y el trabajo de campo», con los primeros casos de trabajo de campo sistematizado en la antropología británica, y ver cómo le va al totemismo a la luz del nuevo estilo de antropología, una ciencia basada en el trabajo de campo intensivo.

Adam Kuper, entre otros, ha demostrado que «el salvaje» fue un invento del mundo occidental, una especie de contraparte del «civilizado occidental», y en este sentido se ha postulado que el totemismo fue el criterio del «auténticamente salvaje», lo que estuvo muy bien para la antropología de gabinete. Pero empezaron los problemas cuando la observación etnográfica sustituyó la especulación evolucionista de gabinete, tal como muestra Malinowski en su introducción a *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*:

Hace no menos de medio siglo hubo una verdadera epidemia de investigación y estudio de la ley primitiva, especialmente en el continente europeo y más particularmente en Alemania. [...] Los mencionados autores tuvieron que valerse de los datos

de los primitivos etnógrafos aficionados, ya que en aquel tiempo todavía no existía el moderno trabajo sobre el terreno del especialista entrenado, que se hace con método, propósito determinado y buen conocimiento de los problemas. En un asunto tan abstracto y complejo como el de la ley primitiva, las observaciones de aficionados son en sustancia inútiles (Malinowski 1966:15).

En las siguientes páginas quisiera mostrar cómo se trata el totemismo en la incipiente observación etnográfica a partir de 1898, en la expedición de la Universidad de Cambridge al estrecho de Torres.

El primer antropólogo que se dedicó a un trabajo de campo sistemático fue Alfred Cort Haddon, cuyas obras están salpicadas con totemismo (y que además tiene fama de haber inventado el concepto de «trabajo de campo»). Como ejemplo podemos mencionar su relato popular de la expedición mencionada (Haddon 1901a), en el cual dedica un capítulo entero al totemismo que empieza así: «fue muy interesante vivir con un pueblo en el estado totémico de cultura» (1901a:132), y hace luego una descripción detallada del totemismo entre los habitantes de las islas del estrecho de Torres.

Con base en sus experiencias en aquellas latitudes y sus vivencias en Melanesia, Haddon publicó en el mismo año un breve artículo en la revista *Man* en el que se observa que no solamente creía en la realidad objetiva del sistema del totemismo, sino que también aceptaba la idea de un totemismo en la prehistoria de Inglaterra, manifestado en artefactos de piedra (1901b). W. H. R. Rivers, que tuvo años de experiencia en las islas Fiyi, las resumió en un breve artículo acerca de «totemismo en Fiyi».

Al año siguiente Rivers amplió su perspectiva y publicó un texto más largo acerca del «totemismo en Polinesia y Melanesia», en el cual señala que hay tanta nebulosidad en las discusiones del totemismo que sería justo formular una sucinta definición del fenómeno, por lo que presenta los otros rasgos que en conjunto lo caracterizan, a saber: 1) que los animales u objetos sean definitivamente relacionados con una división social; 2) una creencia en el parentesco entre los miembros de la división social y el tótem; y 3) que los miembros de la división social muestren respeto por el tótem, un respeto que frecuentemente se manifiesta en la prohibición de comerlo (Rivers 1909:156). Después de esta presentación Rivers subraya el aspecto dinámico del totemismo haciendo referencia a la evolución o la migración.

En lo tocante a Charles G. Seligman podemos parcialmente limitarnos a decir que su libro acerca de Nueva Guinea, que en el momento de su publicación en 1910 era

la única descripción etnográfica disponible de aquella isla, está repleto de referencias al sistema del totemismo, pues

para los melanesios la evidencia nos ha sido ofrecida por el Dr. C. G. Seligman en su libro *The Melanesians of British New Guinea*. Aquella valiosa obra me llegó demasiado tarde para que sus resultados fueran incorporados en el cuerpo de mi *Totemismo y exogamia*, pero en un anexo a aquel libro di un resumen de la evidencia que nos ofrece el Dr. Seligman acerca del totemismo entre los melanesios (Frazer 1994:329).

Radcliffe-Brown, «el joven estudiante Brown», había iniciado su primera investigación en una de las sociedades más primitivas que se conocían en aquel entonces, en 1906, con los «negritos» de las islas Andamán en el océano Índico, pero curiosa-mente esta sociedad carecía de lo que en ese momento estaba considerado como el criterio de lo primitivo: el totemismo. Radcliffe-Brown dedicó casi todo el año de 1929 al estudio del totemismo (Radcliffe-Brown 1929a; 1929b), pero su adhesión a la «ilusión totémica» tiene una larga prehistoria: en 1909 había recibido una carta de felicitaciones de Durkheim, en la cual le escribió: «nosotros dos sí lo entendemos», ya que había opinado que «el más importante intento de llegar a una teoría socio-lógica del totemismo es el del malogrado profesor Durkheim en su obra *Les formes élémentaires de la vie religieuse*» (Radcliffe-Brown 1929a:141). A partir de entonces, el funcionalismo entra de lleno en su vida antropológica: el mismo año, 1909, publica en la revista *Folklore* un artículo acerca de «la religión en las islas Andamán» y, aunque no contiene la palabra «totemismo», podemos suponer que el joven Radcliffe-Brown está rumiando las ideas de Durkheim (Radcliffe-Brown 1909:257-271).

Lo que hace Radcliffe-Brown en sus publicaciones juveniles es plantear la existencia de una religiosidad, pero no de un Dios supremo (recordando que una de las discusiones durante el evolucionismo decimonónico fue alrededor del monoteísmo), una posición que desarrolla y apuntala en una discusión con el padre Schmidt, difusionista austriaco. Llama a esta religiosidad «totemismo» (que se convirtió en un tema recurrente en la discusión de aquellos tiempos). Pero advierte como problema que hay «dos diferentes definiciones del totemismo». En su artículo en la revista *Anthropos* del mismo padre Schmidt, Radcliffe-Brown señala que pretende «mostrar que la palabra [totemismo] es comúnmente utilizada por los mismos autores con

ambos significados, lo que lleva a mucha confusión, y dar mis razones para preferir una de las definiciones» (Radcliffe-Brown 1914b:622). Lo anterior nos deja con la impresión de que el joven Radcliffe-Brown, que está asimilando las ideas de Durkheim, ya ha encontrado el primero de sus temas fundamentales —el totemismo— y logra combinar sus experiencias de las islas Andamán sobre lo religioso con las que vivió en el oeste de Australia sobre la organización social.

Añade, además, que

según una de las definiciones, la palabra totemismo denota ciertas instituciones mágico-religiosas que se encuentran entre pueblos primitivos, y denota solamente instituciones mágico-religiosas. Según la otra definición, la palabra denota una forma de organización social de la cual una de las características es su asociación con ciertas instituciones mágico-religiosas (Radcliffe-Brown 1914b:622).

Podemos decir que no solamente 1929 es el año del totemismo en el pensamiento antropológico de Radcliffe-Brown, sino que se va unificando su opinión con respecto al concepto: «el problema del totemismo es parte del problema más amplio de la relación del hombre y la naturaleza en el ritual y en el mito, y siempre tiene que ser estudiado en el marco de este problema más amplio»; no es, por lo tanto, exclusivamente un problema de la fe de los salvajes, sino, al mismo tiempo, de su concepción de los elementos del mundo: la cuestión de *religare*, aunque no tienen, en sentido formal, una religión.

Su obra *The Social Organization of Australian Tribes* es reconocida, por él mismo y por el mundo, como el resultado oficial de su expedición al oeste de Australia, pero poco tiempo después de terminar la travesía, en 1913, Radcliffe-Brown publicó una especie de adelanto en el que describió con cierto detalle tres «tribus» de Australia y su organización social: los famosos harrieri, y los menos famosos ngaluma y murdudhunera. Podemos decir que se trató de un viaje que empezó en unas islas que no contaban con totemismo —aunque sí existía en la región—, en el que se mantuvo el interés por lo cultural, pero que se extendería a lo social en el sistema de parentesco, ambos inscritos en un desarrollo sostenido en términos metodológicos y teóricos.

Otro caso, de los mismos años y de los mismos lares, es el de Gerald Camden Wheeler. En 1908 participó en la expedición Percy Sladen, junto con A. M. Hocart y

bajo la dirección de W. H. R. Rivers. El primer trabajo de campo fue de unos tres meses en la isla Simbo (en aquel entonces Eddystone Island), junto con Rivers y Hocart, que produjo, entre otras cosas, un diccionario de la lengua simbo. De allí Wheeler se dirigió a la isla Alu (en aquel entonces Shortland Island). Pero, aún bajo el comando de Rivers, Wheeler llegó a hacer una especie de trabajo de campo a distancia, pues publicó en alemán un breve artículo acerca del «totemismo en Buim» (Wheeler 1914b).

En el transcurso de su estancia en la isla Alu Wheeler conoció a Richard Thurnwald, con quien trabó una amistad que se convirtió en una relación duradera. El resultado palpable de esta amistad fue a corto plazo una serie de publicaciones de Wheeler en revistas alemanas (hay también una en una revista francesa, mientras que las de revistas británicas son curiosamente escasas). En 1911 Wheeler sacó a la luz su primer artículo de las islas en el estrecho de Bougainville: «A Note on the Telei Speech of South Bougainville, Solomon Islands», en la revista alemana *Zeitschrift für Kolonialsprachen* (Wheeler 1911:290-304). En 1912 publicó «Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)» en *Archiv für Religionswissenschaft* (Wheeler 1912), y en 1914 publicó «An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait» (Wheeler 1914a), en la misma revista. En los años intermedios publicó un artículo lingüístico: «A text in Mono Speech» en *Anthropos* (Wheeler 1913) y un breve texto en alemán «Totemismus in Buim (Süd-Bougainville)» (Wheeler 1914b).

En estas publicaciones se ve claramente el interés de Wheeler por el aspecto lingüístico de las culturas que estudia, y los temas son los de la vida cotidiana. Es muy justo tratar a Richard Thurnwald junto con Gerald Camden Wheeler, pues se conocieron en el campo en Melanesia, se hicieron amigos y una buena parte de las publicaciones tempranas de Wheeler se deben a la intervención de Thurnwald, por lo que están en alemán.

En la monografía de Diamond Jenness de 1920 (aunque basada en trabajo de campo en 1910 y republicada en 2015) encontramos el totemismo tratado ampliamente en un capítulo dedicado a la organización del pueblo (Jenness y Balantyne 2015). El inicio del texto coincide exactamente con lo que será la posición de Malinowski: «la base de la estructura social en la isla Goodenough es la familia, que consiste, como en nuestro caso, de un hombre, su esposa y sus descendientes» (2015:63), y el uso del término «estructura social» en un capítulo dedicado a la «organización social» podría

llevarnos a pensar que los autores se habían anticipado a lo que he llamado «la pérdida de inocencia del estructuralismo británico» (Korsbaek, en prensa), lo que, sin embargo, no es el caso; es una coincidencia.

El capítulo de Jenness tiene tres partes que tratan igual número de aspectos de la organización social. La primera es una detallada descripción del sistema de parentesco. Y «de este sistema de consanguinidad dependen las reglas de matrimonio. Dentro de la parentela el matrimonio está estrictamente prohibido y las prohibiciones se extienden a los parientes políticos» (2015:66). En este capítulo nos hace falta la mención de que se trata de un sistema de parentesco de tipo hawaiano.

Lo más notable del capítulo es que la mitad la ocupa una discusión del totemismo. Como planteó Lévi-Strauss (1962), el totemismo fue una ilusión, un *fata Morgana*, pero lo que no mencionó es que fue sinónimo de «salvaje» o «primitivo» en los años correspondientes al cambio de siglo. Lo que ha comprobado Adam Kuper (2017) es que el salvaje fue invento del victorianismo, una justificación del colonialismo, una epidemia que continuó hasta que los antropólogos estadounidenses le pusieron freno, principalmente con dos obras, *Totemism, an Analytical Study* (Goldenweiser 1910) y *The Origin of Totemism* (Boas 1916). En lo referente al totemismo, nuestros dos autores quedaron fieles y ortodoxos británicos: aceptaron la ilusión como realidad entre sus salvajes.

La «ilusión totémica»

Participantes de relevancia en la discusión fueron Sigmund Freud y Émile Durkheim; ocupan un lugar privilegiado en el libro de Lévi-Strauss, y quiero nada más mencionar la afirmación de Durkheim en el sentido de que «hasta tiempos recientes, todo lo que sabíamos acerca del totemismo se reducía a informaciones fragmentarias, diversas, tomadas prestadas de muy diferentes sociedades y apenas sería posible relacionarlas entre ellas, si no fuera por una reconstrucción» (Durkheim 1901:4). Es sabido que Durkheim no hizo trabajo de campo, era netamente «antropólogo de gabinete» (o tal vez sociólogo de gabinete), y todo el capítulo cuarto de su libro, que está dedicado al totemismo, se basa en datos empíricos de los dos libros de S. Baldwin (1899) y F. W. Gillen (1904).

Durante las dos primeras décadas del siglo xx, la fiebre del totemismo comenzó a diluirse. El padre Schmidt, un protagonista de primera fila del difusionismo alemán, organizó un impresionante congreso dedicado al estudio del totemismo con la participación de una exorbitante elite internacional: Graebner y Thurnwald del mundo germánico; Rivers y Radcliffe-Brown de Inglaterra, Franz Boas, Goldenwaiser y Swanton de Estados Unidos. Pero hubo poco entusiasmo por el evento y el estudio del tema entró en agonía. Y finalmente, «alrededor de 1920 se había convertido en algo rancio e infértil» (Young 2004:228). La estocada final llegó de parte de Franz Boas, en 1916, en un artículo en el que declaró que «el fenómeno del totemismo presenta un problema de este tipo. Un análisis cuidadoso muestra que la unidad de este concepto es subjetiva, no es objetiva» (Boas 1916:321).

Por su parte, una de las grandes contribuciones de Lévi-Strauss —un antropólogo importante, aunque tal vez no tanto como muchos piensan— fue haber unido el pensamiento de Franz Boas, que podemos llamar «culturalista», con el de Radcliffe-Brown, que él mismo ha caracterizado como «sociología comparada», y acercarnos así al ideal de una antropología sociocultural que planteó Abner Cohen (1979) y que encuentro en la Escuela de Manchester (Korsbaek 2018).

Lévi-Strauss tiene un extraño talento para equivocarse creativamente; si consideramos las implicaciones de su análisis de las «estructuras elementales del parentesco» (1949), entonces las sociedades más simples deberían tener un sistema de parentesco fuertemente impregnado de filiación unilineal, pero no es así. En su momento, las teorías del parentesco de Lévi-Strauss motivaron un amplio debate; posteriormente, sus implicaciones han sido criticadas de una manera muy general por Edmund Leach (1970a), de un modo muy sobrio por Alan Jenkins (1979), y con saña por Francis Korn (1973). No he sido tan rudo como la antropóloga argentina Francis Korn; mi crítica va más bien rumbo a su trabajo de campo, o mejor dicho, su falta de trabajo de campo.

En conclusión, Lévi-Strauss critica a Radcliffe-Brown por estar convencido de que la estructura corresponde al orden de la observación empírica cuando en verdad se sitúa «más allá» (Lévi-Strauss 2000:33). Este «más allá», que no tiene que ver con la realidad empírica, torna la teoría estructuralista de Lévi-Strauss, como dice Simonis, «*très lointaine du concret*» (Simonis 1968:127) y legitima las preguntas incrédulas de Francis Korn: «Pero ¿qué sucede si uno le hace caso omiso, como lo hace él [Lévi-Strauss], a ‘ese nivel empírico anterior’?, ¿cómo se puede descubrir cómo un sistema

social 'funciona realmente', si uno no se interesa por la realidad empírica?, ¿qué pasa si uno describe una estructura social que no pertenece a la sociedad que uno supuestamente está describiendo?, ¿qué categorías inconscientes espera uno investigar?, y ¿qué significa que uno se ocupe de modelos y no de la realidad empírica?, ¿modelos de qué?» (Korn 1973:143).

Podemos utilizar las palabras de Edmund R. Leach, un antropólogo que participa plenamente en la transición, acerca del estilo inocente británico y el estilo francés mucho menos inocente, como nuestro guía:

Desde hace más de medio siglo la antropología británica se ha distinguido por la calidad de sus descripciones y análisis etnográficos. Pero esta inclinación por el empirismo ha limitado sus objetivos. Un antropólogo británico forzado a definir el objeto de su trabajo dirá probablemente que se ocupa de *los principios de organización en las pequeñas sociedades*. Para él, la *estructura social* es algo que *existe* al mismo nivel de objetividad que la articulación del esqueleto humano o la independencia funcional-fisiológica de los diferentes órganos de la anatomía humana. Por el contrario, Lévi-Strauss conserva el punto de vista más grandioso, más macroscópico, del siglo XIX. Su preocupación básica es nada menos que la estructura del espíritu humano, entendiendo por *estructura* no una articulación que pueda observarse directamente, sino más bien una ordenación lógica, un conjunto de ecuaciones matemáticas de las que se puede demostrar que son funcionalmente equivalentes, como un modelo al fenómeno en discusión (Leach 1970a:8).

Lo cierto es que Lévi-Strauss brilla como pensador, pero no como trabajador de campo. En opinión de Edmund Leach, su trabajo de campo en la selva amazónica fue muy limitado (Leach 1970a), así que, si insistimos en catalogarlo como antropólogo, sería más bien como un destacado miembro del gremio de antropólogos de gabinete. La carrera de Lévi-Strauss como antropólogo empezó cuando «a través del patrocinio de Célestin Bouglé, director de la Escuela Normal Superior se le ofreció una plaza como profesor de sociología en la Universidad de Sao Paulo en Brasil» (Leach 1970a:ix). Eso fue en 1934, cuando tenía 26 años, y le dio oportunidad para hacer trabajo de campo en la selva amazónica.

En toda la cuestión de la antropología social británica un caso interesante es el de Arthur M. Hocart, que fue al campo con su profesor W. H. R. Rivers, y otro joven

estudiante, Gerald Camden Wheeler. Rivers es un antropólogo bien conocido, pero debido a sus tendencias difusionistas ha sido casi por completo marginado (Korsbaek 2014). Wheeler, que ha sido mencionado varias veces en este texto, y que ha tenido cierta importancia por sus intereses lingüísticos, es casi totalmente desconocido, y en la cuestión del totemismo se porta como un buen antropólogo social británico, afiliándose fielmente a la ilusión totémica.

Por varias razones, Arthur M. Hocart es diferente. Es un poco más conocido que Wheeler gracias a los esfuerzos de dos historiadores de la antropología. En primer lugar, Lord Raglan, uno de los arquitectos del colonialismo indirecto en África, publicó una serie de los ensayos etnográficos de Hocart.³ Y en segundo lugar, y de mayor importancia, «no nos puede sorprender, entonces que, debido a esas influencias, Hocart terminó teniendo más en común con la antropología cultural norteamericana que con sus contemporáneos del funcionalismo británico» (Laughlin 2018:3).

Como se verá, Hocart tampoco cayó en la trampa de la ilusión del totemismo, pues escribió en su participación del simposio del padre Schmidt que:

la palabra ‘tótem’ puede ser conveniente, pero es una palabra peligrosa. Un nombre compartido sugiere un origen compartido. Si llamamos totemismo a dos diferentes creencias, nueve de 10 hombres asumirán que las dos son idénticas. En el presente texto se muestra que dos creencias, que ambas merecen la denominación de tótem tal como se usa la palabra en la actualidad, pueden subsistir una al lado de la otra y, sin embargo, ser opuestas en muchos de sus rasgos (Hocart 1914:737).

Esta última idea se parece notablemente a la de Franz Boas. El libro *Totemismo en la actualidad* de Lévi-Strauss, obra de cierta relevancia, puede servir como una etiqueta común de los trabajos después del artículo de Boas de 1916. Como apunta Poole: «El totemismo es posiblemente el análisis estructuralista más brillante producido en Francia hasta este día, y su publicación en 1962, junto con *El pensamiento salvaje*, al cual forma una especie de introducción, señaló el inicio de la real expansión del estructuralismo en Francia» (Poole 1969:9).

³ Más recientemente Rodney Needham ha publicado también una serie no solamente de los ensayos etnográficos de Hocart, sino también algunos de sus textos teóricos (1970), políticos (1969) y metodológicos (1987).

Malinowski y el totemismo

Malinowski está catalogado como «antropólogo cultural» (considerado curiosamente como parte de lo que se conoce como «la antropología social británica») y se mantiene lejos de la tradición de la antropología social representada por Radcliffe-Brown, quien la definió como «sociología comparativa» y declaró que el uso del concepto de cultura es una pérdida de tiempo y es directamente nocivo.

Las monografías más conocidas de Malinowski son: *Los argonautas del Pacífico occidental* de 1922 (su segunda tesis doctoral, la primera la defendió en Cracovia), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* de 1926 (su brillante incursión en la antropología jurídica) y *Los jardines de coral y su magia* (su obra maestra de unos años más tarde, 1935). En ninguno de estos textos el totemismo es el motivo central. Y podemos suponer que habría sido imposible eludir el tema pues, como señala Malinowski en otro ensayo juvenil, el totemismo estaba de «moda» (Malinowski 1993a:229). Sin embargo, vale la pena mencionar que encontramos la misma virtud en sus textos «The Relationship of Primitive Beliefs to Social Organization» y «Totemism and Exogamy», en los que sí lo estudia específicamente y lo aborda como el principal tema de investigación.

En «The Relationship of Primitive Beliefs to Social Organization» encontramos el totemismo referido solamente en dos elementos, a saber: «creencias primitivas» y «formas de organización social». Acerca de lo social leemos que «el totemismo posee también un aspecto social. Un grupo de gente nombrado por el mismo tótem, que le ofrece una adoración más o menos distinta, es una unidad social extremadamente importante; en la etnología se conoce por lo regular bajo el nombre de *clan*» (Malinowski 1993a:230). Y acerca de lo cultural —que Malinowski insiste en denominarlo «lo religioso»— se nos dice que «en las creencias totémicas tenemos un reflejo de la relación del hombre con los objetos de su ambiente natural» (Malinowski 1993a:230). El punto de partida de Malinowski en 1913 fue el siguiente:

En la etnología y la sociología de los pueblos primitivos seguimos careciendo de un método de aceptación general y de conceptos básicos establecidos. Por eso, cuando emprendemos una investigación especial de un tema particular en el campo de la etnología, hay que intentar profundizar el método y establecer principios generales. El presente intento

por esbozar una nueva teoría del totemismo al mismo tiempo pretende introducir ciertas mejoras en el método de definición de fenómenos etnológicos, así como en el modo de presentar la génesis de esos fenómenos, y al mismo tiempo pretende confirmar ciertos principios generales en el caso concreto del totemismo. En la etnología de hoy el totemismo es un fenómeno extremadamente de moda. Limitándonos a considerar las obras mejor conocidas y más significativas, podemos invocar el gran tratado de Frazer y las publicaciones más recientes de Durkheim y Wundt⁴ (Malinowski 1993a:229).

Wundt divide la evolución del hombre en cuatro eras. A la segunda de estas la llama la era totémica. Malinowski menciona que «el totemismo es un concepto ampliamente difundido en ciencias colindantes y auxiliares, tales como la arqueología y la prehistoria». Será suficiente mencionar a los siguientes estudiosos: Salomon Reinach, que lo utiliza como una panacea arqueológica; Amélineau, que lo emplea para explicar fenómenos religiosos egipcios; Laurence Gomme, quien encuentra vestigios totémicos en la cultura celta.

Pero pese al tratamiento intensivo sobre el totemismo, Malinowski muestra la falta de consenso sobre su surgimiento al sostener que pese al volumen de escritos acerca del tema, hasta el momento «ni el concepto de totemismo ni las ideas acerca de su origen han sido establecidos de manera definitiva. Los estudiosos no están de acuerdo ni acerca de qué es el totemismo ni de cómo surgió» (Malinowski 1993a:229).

Y continúa al subrayar las dificultades que el término encarna en sí mismo. En particular, identifica dos problemas: uno relacionado con la esencia del totemismo y otro con su génesis:

El primero de esos problemas no es ni superfluo ni de fácil solución, tal como se desprende del hecho de que el término *totemismo* denota un conjunto de fenómenos heterogéneos y relacionados de manera muy suelta. El concepto abarca creencias acerca de la unión y la estrecha relación del hombre con un animal, o con un objeto inanimado, todos los cuales denotamos con el nombre *tótem* (Malinowski 1993a:229).

⁴ Malinowski hace referencia a la obra de J. G. Frazer: *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (Frazer 1910), la de Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Durkheim 1912) y la de Wilhelm M. Wundt: *Elemente de Völkerpsychologie* (Wundt 1916)

La dificultad no radica únicamente en la creencia basada en la relación hombre-naturaleza, como se mencionó arriba, sino también en su aspecto social. De acuerdo con Malinowski, aun si se acepta que las funciones sociales —tomadas como rasgos totémicos— aparecen en los clanes, el pensamiento totémico presenta contradicciones internas. Se pregunta: «¿de dónde, en estas creencias totémicas primitivas, vienen las fuerzas que crean el clan y todo el aspecto social del totemismo?» (Malinowski 1993b:195), o incluso si se acepta que «el totemismo posee también un aspecto social» constituido —como se le conoce en el etnología— como clan, esto es, «un grupo de gente nombrado por el mismo tótem, que le ofrece una adoración más o menos distinta... que es una parte integral de la tribu, de quienes podemos decir que entre los pueblos totémicos se presentan no como un conjunto de individuos, sino como un conjunto de clanes» (Malinowski 1993a) cuya «serie de funciones sociales, legales, religiosas, de parentesco, políticas y aun económicas» solo aparece en cada caso de manera parcial tan solo en una pequeña parte, es decir, no hay ningún caso concreto en el que se encuentren todos esos rasgos totémicos juntos. «De allí surge la pregunta de cuál de todos esos rasgos debería ser considerado como la esencia del totemismo, todo o solamente una parte» (1993a:230), y, en tal caso, qué parte. De hecho, las opiniones de los estudiosos están absolutamente divididas y son incompatibles; algunos llegan al extremo de pensar que el totemismo es producto de la imaginación de los etnólogos, que encuentran unidad y coherencia en diferentes rasgos que no tienen nada en común. Un ejemplo de eso es *Totemism, an analytical study* de Goldenwaiser (1910).

De todos modos, expresa Malinowski, no podemos considerar el totemismo como algo que siempre venga del mismo molde, un producto de la sociedad y de la cultura que puede ser unívocamente definido haciendo referencia a uno o varios fenómenos. Reconocemos su existencia en una multitud de signos, pero lo importante sería demostrar que esos signos representan una realidad inmanente, que podamos encontrar detrás de ellos una entidad orgánica, algo uniforme y real; solamente entonces tendremos el derecho a subsumir una formación sociológica de esa índole bajo un solo concepto. La dificultad relacionada con una acepción de ese tipo se incrementa por el hecho de que es un fenómeno de una difusión extremadamente amplia: con la excepción de Europa, no hay ningún continente donde no se encuentre. En las formas más diversas se halla en Australia, Melanesia, América

del Norte y África. De menor importancia y un poco distinto es el totemismo en Polinesia, entre los drávidas del sur de la India y en algunas de las tribus autóctonas de Sumatra (Malinowski 1993a).

El otro problema, el de la génesis del totemismo, no requiere justificación alguna. Sin embargo, demanda unas pocas palabras explicativas, ya que en la etnología el concepto de génesis no se utiliza en un sentido único. En nuestro caso, por ejemplo, existen algunas teorías a propósito del desarrollo del totemismo a partir de ciertas creencias, y otras acerca de su origen sobre la base de un error y malentendido; las hay también que deducen el totemismo como la consecuencia de ciertas peculiaridades y condiciones de la vida primitiva, y algunas más piensan que el totemismo representa una solución conscientemente introducida en los problemas prácticos de la vida, etc. Es evidente que esos tipos de teorías difieren en el fundamento de su tratamiento metodológico de la génesis del totemismo, y a mí no me convence ninguna. Cada una pretende explicar todo de un plumazo, pero no alcanza a captar la totalidad y cuando mucho logra explicar algunos aspectos. Esa es la consecuencia del hecho de que hasta este momento todos los autores hayan hecho caso omiso del primero de los problemas que he mencionado aquí: el de definir la esencia del totemismo.

No es posible deducir de una sola fuente el totemismo. Es un fenómeno que tiene tantos aspectos y abarca tantos fenómenos que exige buscar su origen en el funcionamiento de condiciones complejas y variadas.

En primer lugar, los fenómenos heterogéneos que constituyen el totemismo pueden ser entendidos a partir de dos diferentes puntos de vista: el psicológico y el sociológico; podemos distinguir sus aspectos religioso y social. Una condición previa para entender la esencia del totemismo y acercarse correctamente al problema de su génesis es captar la interrelación de esos dos aspectos.

En seguida procederé hacia el primero de los problemas básicos: la elaboración de una breve definición del totemismo y a una presentación de sus más importantes propiedades psicológicas y sociológicas. Con el afán de enfatizar los rasgos esenciales y omitir aspectos secundarios en esta presentación, he intentado reunir la mayor cantidad de datos posibles y presentarlos de manera cuantitativa.

Conclusiones

¿Qué podemos concluir de todo lo anterior? Es tal vez relevante señalar que hubo toda una serie de contribuciones a la discusión del totemismo que Lévi-Strauss no mencionó. Pero creo que no necesitamos publicar un artículo para comprobar científicamente que ese autor no citó a una serie de autores cuyas obras desconocía.

Tal vez valdría un poco más preguntarse ¿qué significa que la fiebre del totemismo se calmara exactamente en el momento en que el trabajo de campo iba avanzando? Radcliffe-Brown, Gerald Camden Wheeler, Gunnar Landtman, John W. Layard, A. M. Hocart, Diamond Jenness, y el mismo Malinowski hicieron valiosas contribuciones al estudio del totemismo, todos del lado de la etnografía. ¿Qué significa que la ilusión totémica no sobrevivió «la prueba del campo»?

Podemos decir, por un lado, que la ilusión totémica que Lévi-Strauss formuló en 1962 en su libro acerca de «El totemismo hoy» ya había sido descubierto antes de 1920 y, por otro lado, que Malinowski ya había publicado su descubrimiento de la ilusión totémica en su texto de 1913. Aunque ambos hechos no le quitan nada de la grandeza creativa a Lévi-Strauss, al igual que toda una docena de jóvenes antropólogos que ya había hecho trabajo de campo en Melanesia antes de la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental* en 1922 no le quita nada de genio creativo a Malinowski.

Pero, por otro lado, nos falta tal vez una opción. Preguntarnos ¿qué representaba el totemismo? Lévi-Strauss plantea que la idea del totemismo fue una ilusión, un espejismo, lo que me parece una verdad poética, tal como opina Francis Korn (1973), pero no fue solamente una ilusión, fue, tal como lo ha mostrado Adam Kuper (2017), un intento de darle sustancia a una negación, la negación de la idea del «hombre moderno» y del «mundo moderno». De esta manera podemos concluir que el estudio del totemismo fue una especie de «misión imposible», no se puede construir una antropología (u otra ciencia) con base en una idea negativa. Se necesita una definición positiva del objeto de estudio, así que también la idea de una antropología «posmoderna» es otra especie de «misión imposible».

Capítulo 6. Desde Tarzán hasta el funcionalismo científico de Bronisław Malinowski

Witold Jacorzynski¹

Jonatan Kurzweily²

Introducción

Bronisław Malinowski explicaba en *Encyclopedia of Social Sciences*, publicada en 1931, cómo se debería comprender el concepto de cultura:

El hombre, con objeto de vivir, altera continuamente lo que le rodea. En todos los puntos de contacto con el mundo exterior crea un medio ambiente secundario, artificial. Hace casas o construye refugios; prepara sus alimentos de forma más o menos elaborada, procurándose los por medio de armas y herramientas; hace caminos y utiliza medios de transporte. Si tuviera que confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico, pronto sería destruido o perecería de hambre o a la intemperie. La defensa, la alimentación, el desplazamiento en el espacio, todas las necesidades fisiológicas y espirituales se satisfacen indirectamente por medio de artefactos, incluso en las formas más primitivas de vida humana. El hombre de la naturaleza, el *Natürmensch*, no existe (Malinowski 1986:85-86).

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Sureste, San Cristóbal de Las Casas, México; lekvinik64@gmail.com

² Peace Research Institute Frankfurt, Germany y Department of Anthropology, University of the Free State, South Africa; kurzweily@prif.org

¿Se trata de una expresión de la teoría científica como creía su autor? ¿O es más bien una expresión de fe filosófica y metafísica? ¿Cómo entendía Malinowski su legado intelectual a partir de estas líneas? ¿Cuáles fueron las consecuencias de la aplicación de su teoría funcionalista en la práctica? Todos estos interrogantes forman la espina dorsal de nuestro ensayo.

La relación entre la antropología y la filosofía en el pensamiento y los escritos de Malinowski produce un dúo turbulento. Se trata del fundador de la antropología social en su condición de ciencia empírica, aun cuando no sea tan rigurosa como la física y la química. Se conocen anécdotas de la admiración que Malinowski sentía por *La rama dorada*, el libro clásico de James George Frazer publicado por primera vez en dos tomos en 1890, que aparecería entre 1907-1914 en una edición monumental de 12 tomos tan pesados que Malinowski, de salud débil, con dificultad los podía levantar. Paradójicamente, como bien dijo Gellner, el funcionalismo conquistó «el mundo antropológico del imperio británico en el momento en que este se hallaba en su tranquila gloria otoñal» (Gellner 1997a:120). Bronisław Malinowski, con su nueva ciencia basada en la teoría funcionalista y el trabajo de campo, «dio muerte a Frazer, con lo cual llegó a ser el rey del Bosquecillo Sagrado de la Antropología» (Gellner 1997b:126).

Por otro lado, no se puede negar el involucramiento de Malinowski en la filosofía; era una de sus disciplinas favoritas; le servía no solo como un pasatiempo para ejercitar la imaginación y la inteligencia, sino también como materia prima para su industria científica. Uno de los mentores más queridos de Malinowski, Pawlicki, era quien le daba clases sobre Leibniz, Nietzsche y los filósofos alemanes. La primera disertación doctoral de Bronislaw, galardonada en la Universidad Jaguelónica con la promoción de *sub auspiciis Imperatoris*, no estaba dedicada a la antropología, sino a la filosofía del llamado segundo positivismo de Mach y Avenarius (Malinowski en Korsbaek 1918:56-86) Pero era precisamente el contenido filosófico del programa cientificista oficial lo que tanto Malinowski como sus seguidores pasaban por alto, con algunas notables excepciones (Gellner 1997a; 1997b; 1997c; 1998; 2004),

La filosofía y la antropología, entretejidas, habían desplazado el tercer impulso, el del arte, que, como lo explican algunos autores de la primera parte de este libro, se fue paulatinamente cancelado al tiempo que se iba apagando la amistad de Malinowski con uno de los principales artistas polacos de la primera mitad del siglo xx: Stanisław Ignacy Witkiewicz, llamado por su apodo, Witkacy, o cariñosamente Staś. Esta

relación se basaba en la rivalidad. Mientras más artista se volvía Staś, más científico se mostraba Malinowski, y aunque este lo reconocía plenamente, no estaba dispuesto a sacar a relucir los fundamentos filosóficos de su teoría científica. Veía en la ciencia, y no en la filosofía, la única fuente valiosa del conocimiento acerca de la sociedad de «los salvajes» y la única fuerza motivadora. Aplicada parcialmente a las primeras investigaciones en Melanesia, iba perfeccionándose y madurando en el transcurso del tiempo para ganar terreno en los trabajos realizados primeramente en varios lugares de África y posteriormente en México.

En este ensayo perseguimos cuatro metas. La primera es mostrar a Malinowski como representante de una antropología filosófica más que como un científico que ejercita la disciplina social. Aunque la creencia en la antropología como ciencia pura y fundada independientemente de la filosofía puede pasar por una muestra de ingenuidad, Malinowski, conscientemente o no, presentaba una doctrina filosófica disfrazada de teoría científica. Este *quid pro quo* se parece a *La comedia de las equivocaciones* de William Shakespeare: Adriana, casada con Antífolo de Éfeso, confunde a su marido con su gemelo, Antífolo de Siracusa, lo que desemboca en situaciones hilarantes, absurdas y poco agradables para los protagonistas. Dado que lo absurdo en caso del funcionalismo malinowskiano consiste en confundir la paja de la filosofía con el trigo de la teoría científica, se requiere un argumento que permita distinguir lo uno de lo otro.

La concepción de la especie humana que él presentaba como una teoría científica tenía sus antecedentes en Platón y en el filósofo alemán Arnold Gehlen. La segunda meta de este ensayo será esbozar brevemente estas dos doctrinas para poder ubicar a Malinowski dentro de una corriente más amplia de la antropología filosófica, además de trazar las analogías entre ambas concepciones y la de Malinowski.

La tercera meta será analizar la teoría funcionalista de Malinowski tal como aparece en la obra tardía, sobre todo en la colección de ensayos publicada en 1944 bajo el título de *Una teoría científica de la cultura*, o sea, dos años después de la muerte del antropólogo polaco. Finalmente, y esto será la cuarta meta, haremos referencia a una expedición africana poco conocida en la vida de Malinowski, con un enfoque en las consecuencias nocivas que el funcionalismo malinowskiano acarrearba para las políticas culturales africanas. Esperemos mostrar que sus teorías, fundadas en una doctrina filosófica, no solo resultan analíticamente endebles, sino que también contribuyeron a la segregación racial y la explotación colonial. Vayamos punto por punto.

Un antes y un después

La concepción del hombre carencial no fue un invento de Malinowski. Ya en la antigua Grecia, Homero concebía una especie humana totalmente a merced de los dioses, a la que le aplicaban castigos (*némesis*) por la desmesura del orgullo y la arrogancia (*hybris*) en que incurrían al intentar trasgredir su destino (*moira*). En el canto XVIII de la *Odisea*, al volver a Ítaca, Odiseo comenta a Anfinomo que son los errores del pasado los que desatan la ira de los dioses: «el talante del hombre que pisa la tierra se ajusta con la suerte del día que el padre de dioses y humanos va mandando» (Homero 1993:390).

Pero, más allá de su presencia en la mitología, la doctrina del hombre carencial en la filosofía nace con Platón, quien además de compartir la fe en que la carencia de las personas reside en que están sometidas a la *némesis* divina, le agrega otras dos. La primera es referida en el «Banquete», el diálogo sobre el amor, y la segunda en «Protágoras», la obra sobre la virtud. Veamos según el orden mencionado.

La filosofía en la Grecia antigua no habría progresado si los griegos no hubieran inventado el vino. La prueba de esto es el diálogo del «Banquete». Entre los discursos sobre Eros de varios invitados de Agatón, nos interesa el de Aristófanes, quien narra una leyenda sobre los *andróginos* o seres que existían en los tiempos míticos junto con otros dos géneros que conocemos actualmente. Según la etimología griega ese nombre se componía de las palabras *andros* (hombre) y *gino* (mujer). El andrógino tomaba lógicamente tres formas: el compuesto de masculino/masculino, el de femenino/femenino y el de masculino/femenino. Los andróginos eran casi perfectos, pero propensos a la desmesura: «Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto en que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos: que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses» (Platón 1986:223-224). Esta muestra de arrogancia resultaría una razón suficiente para que Zeus tomara la decisión de aplicarles un castigo severo y despiadado: «Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué se debía hacer con ellos y no encontraban solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les habrían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir

siendo insolentes» (Platón 1986:223-224). El castigo consistió en que Zeus los cortara con el rayo en «dos mitades a cada uno» lo que acarrearía dos consecuencias favorables para los dioses: los andróginos llegaron a ser «a la vez más débiles y más útiles [...] por ser más numerosos». Esta leyenda presenta la imagen de la humanidad actual y su condición existencial. Dice Aristófanes a continuación: «Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios (1986:227-228).

En el mito platónico hay dos puntos que es necesario aclarar. En primer lugar, los andróginos o los ancestros de los humanos que somos, eran seres completos, autosuficientes. Esta autosuficiencia desaparece como el viento a la hora de aplicar el castigo divino. La otra moraleja no viene de Aristófanes, sino de Sócrates: la carencia erótica del hombre se debe, mitológicamente, al hecho de que Eros era el hijo que el embriagado Poros engendró a la mendiga Penia, la personificación de la pobreza; el hombre, como Eros, es un ser por naturaleza carente: ama no porque sea un bello amador, sino porque *carece* del objeto amado. El amor está formado por un vacío, por la ausencia de alguien a quien amar.

La otra carencia del hombre se muestra en el diálogo «Protágoras» en el cual este, protagonista principal y el interlocutor de Sócrates, relata un mito sobre dos hermanos titanes, Prometeo y Epimeteo, quienes se encargaron de repartir las diferentes características entre los animales recién creados. Fue Epimeteo el responsable de la repartición. Mientras que a unos les concedió la fuerza, a otros la rapidez, a otros el tamaño de grande o pequeño, a los otros los calzó con garras, a otros les dio alas para volar, a otros un habitáculo subterráneo; a otros, densas pieles, capaces de soportar el invierno. En tanto que a algunos les concedió que su alimento fuera devorar a otros animales, a los devorados les aseguró una descendencia numerosa, y de ese modo les proporcionó una «salvación en la especie» (Platón 1981:524). Epimeteo obró sabiamente con todos los animales, pero resultó olvidadizo respecto a la humanidad. ¿Qué sería de la especie humana si no hubiese sido por Prometeo?

[...] se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni garras. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la

carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. [...] Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo (Platón 1981:525).

En castigo, Zeus encadenó a Prometeo a una roca en las montañas del Cáucaso, donde un águila le comía el hígado durante el día. Y por la noche, expuesto a las inclemencias del tiempo, le volvían a crecer las entrañas para que pudieran ser nuevamente devoradas al día siguiente. Prometeo entregó a los hombres algo que no tenían. Dado que el ser humano «estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni garras», fue la tecnología lo que pudo compensar sus múltiples defectos naturales.

Pero el fuego no fue el único regalo a la humanidad. Los hombres necesitaban mucho más para sobrevivir, pues carecían del saber político, que «dependía de Zeus». Esta poderosa divinidad se convirtió en el siguiente benefactor de la estirpe humana no por amor a los humanos, sino por interés: era «el único de los animales en creer en los dioses e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas» (Platón 1981:526).

Después articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las bestias. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que pertenece el arte bélico. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y mandó a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó entonces Hermes a Zeus que de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: ¿Les reparto como están repartidos los conocimientos? Están

repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?’ ‘A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad (Platón 1981:526-527).

El regalo de Zeus, «el sentido moral y la justicia», es un obsequio de los dioses a la humanidad que, por naturaleza, es carente.

La concepción del hombre carencial adquirió el nuevo impulso en el siglo xx, en tiempos de Malinowski, en la obra del filósofo alemán Arnold Gehlen, quien en 1940 acompañaría el auge del Tercer Reich como su fiel seguidor y miembro del NSDAP. Ese año se publicó *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, obra cumbre de ese pensador (1980).

La lectura de Gehlen debe orientarse alrededor de tres preguntas: ¿qué significa que la especie humana sea carencial (*Mängelwesen*)?, ¿ha tenido éxito la humanidad en la conquista de la naturaleza?, y ¿cómo fue posible la supervivencia humana? Observemos que la tercera tiene sentido si se asume como afirmativa la respuesta a la segunda. Las réplicas a los tres interrogantes formaron las hipótesis que iban a convertirse en el corpus de la doctrina filosófica de Gehlen. El argumento del filósofo alemán se puede resumir en los siguientes enunciados: 1) la humanidad es carencial en el sentido biológico; 2) la especie humana no solo ha sobrevivido, sino que también ha sojuzgado a la naturaleza; esto se explica porque 3) las personas han elaborado mecanismos extrabiológicos para garantizar su supervivencia siendo las instituciones su mecanismo más perfecto.

¿Qué significa que la especie humana sea carencial en el sentido biológico? Gehlen trae a colación los viejos argumentos platónicos modificados por los hallazgos científicos de su época. Mientras que los progresos de la naturaleza consisten en la especialización orgánica y adaptaciones naturales al medio cada vez más eficaces a través de los cuales el animal no humano «se ajusta» a su ambiente, el desarrollo de los seres humanos se ha regido por otra lógica.

El hombre está ‘orgánicamente desvalido’, sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos

especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos. No está revestido de pelaje ni preparado para la intemperie, y ni siquiera muchos siglos de autobservación le han aclarado si en verdad posee instintos, y cuáles son (Gehlen 1993:63).

En lugar de ello, la especie humana adquirió las propiedades que la invalidan frente a sus primos, chimpancés y orangutanes: la prolongada etapa de lactancia, la indefensión del niño y la tardía maduración sexual. «Todas estas características se engloban bajo el concepto de ‘falta de especialización’, que justifica el describir y comparar al hombre en oposición al animal, ante todo a sus parientes más cercanos, los grandes simios, por cierto, muy especializados» (Gehlen 1993:63).

Con esto se toma de la mano otro defecto: las personas están hipotéticamente expuestas a un «exceso de estímulos», a una abundancia de objetos de percepción, «comprensibles biológicamente solamente si los asocia a su necesidad de procurarle opciones a la actividad de la cual vive físicamente, y esto en condiciones fortuitas, nunca adecuadas y, por ende, múltiples y variadas en cualquier grado» (Gehlen 1993:68). Mientras que la naturaleza se ocupa de organizar la vida del animal en cuanto lo que debe y no debe percibir, el hombre está expuesto al «peligro de descarga» (*Entlastungsgefahren*) y «se sobrepone por sí solo» a esa tarea.

Pero el hombre se burló de estas carencias y no solo ha sobrevivido, sino que además ha sojuzgado a la naturaleza: «También se puede decir que él se ve biológicamente obligado a dominar la naturaleza» (Gehlen 1993:66). Esta idea suena paradójica, pero no lo es. La naturaleza le ha quitado con una mano para darle con la otra. Lo que le arrebató con una mano era la especialización biológica, lo que le dio con la otra era lo que Gehlen llama «extraordinaria plasticidad humana», entendida como su adaptación *cultural* al medio ambiente. La naturaleza obligó al hombre a abandonar la naturaleza (Jacorzynski 2018).

Aquí llegamos a la tercera hipótesis, la más importante desde la perspectiva filosófica: la doctrina explicativa. El ser humano pudo haberse propagado por toda la Tierra dominando cada vez más la naturaleza porque se vio forzado a «fabricarse una *segunda naturaleza*, un mundo sustitutivo elaborado y adaptado artificialmente que compense su deficiente equipamiento orgánico» (Gehlen 1993:65).

En primer lugar, el hombre es un ser cultural. «El hombre vive [...], en una naturaleza artificialmente convertida por él en inofensiva, manejable y útil a su vida, que

es justamente la esfera cultural» (Gehlen 1993:66). La especie no empezó su odisea filogenética como un animal, sino como un organismo humano: «Por eso, la distinción tomada al pie de la letra entre hombre primitivo y hombre cultural es imprecisa y falsa. Hay y ha habido únicamente humanidad cultural, claro que con diferencias muy grandes en cuanto a patrimonio cultural» (1993:96).

En segundo lugar, el humano es «un ser activo o previsor, o creador de cultura» (Gehlen 1993:66). Las construcciones del castor o los nidos de las aves nunca están planificados de antemano, sino que resultan de actividades puramente instintivas. En cambio, la humanidad transforma la naturaleza conforme algún plan, es creativa. Es quien crea y recrea las «condiciones de vida *físicas*», inventando nuevas ideas, imágenes y herramientas. Entre estas últimas están las chozas para protegerse de las inclemencias del tiempo, huertos, animales. De esta manera, «el mundo *se sustrae* a la intervención del hombre», quien también interpreta y da sentido a las cosas. No fue Prometeo quien robó el fuego de los dioses para dárselo al hombre. El hombre mismo es Prometeo, pues fue él quien inventó el fuego empleando su «energía, riqueza, variedad y fantasía de su acción». Gehlen anuncia: «De ahí que llamar al hombre *Prometeo* tenga un sentido exacto y razonable» (1993:65).

En tercer lugar, ese Prometeo no solo inventó la técnica, sino también otros mecanismos extrabiológicos que le garantizaron la supervivencia. De estos, los más importantes son las instituciones o «las formas en que los individuos conviven o colaboran, las formas en que se manifiesta la autoridad o el contacto con lo sobrenatural, cristalizan en estructuras con peso propio —las *instituciones*— que terminan por adquirir algo así como autonomía respecto de las personas» (Gehlen 1993:89-90). Gehlen no emprende ninguna clasificación de las instituciones, se contenta con una enumeración, bastante caótica: entre otras menciona las «costumbres, las formas jurídicas», la «uniformidad obligatoria del mundo laboral» (1993:76); a continuación aparece «el derecho, la propiedad, la familia monogámica, el trabajo definidamente repartido» (1993:77) y, finalmente, «la moral», la «familia» y el «Estado» (1993:88). De esto se deduce que «son sólidas y siempre restrictivas y que no se destruyen con rapidez de un modo natural» (1993:77). Son las instituciones, no los instintos, las que dan forma a la conducta humana: «encauzan y delimitan la inconcebible plasticidad e indefinición del ser humano» (1993:76), «constituyen la gramática conforme a cuyas reglas deben expresarse nuestros impulsos», siendo estos últimos convertidos

a la postre en los «sentimientos» (1993:80). Existen tantos tipos de instituciones como culturas: «cada cultura extrae ciertas variables y las erige en *modelos conductuales* aprobados por la sociedad y obligatorios para todos los individuos que la componen» (1993:89). A consecuencia, las instituciones «*liberan* al individuo de un exceso de decisiones»; «otorgan la seguridad a las personas: por definición inseguras y contingentes», son «*poderes estabilizadores*: son las formas que un ser inseguro e inestable por naturaleza, recargado afectivamente, encuentra para soportarse, algo en que puede confiar, ya sea en sí mismo o en los demás». De esta manera las instituciones desempeñan un papel orientador: «los individuos se orientan en ella hacia certezas definitivas sobre qué hacer y qué no hacer, con la extraordinaria ventaja de estabilizar también su vida interior de manera que evitan en cada oportunidad entrar en conflicto afectivo u obligarse a tomar decisiones fundamentales» (1993:89).

El hombre carencial de Malinowski

El análisis del antecedente de la concepción del hombre carencial en Platón y de la teoría de Gehlen nos puede ayudar a comprender mejor la aportación científica de Malinowski a la antropología social concentrada en la teoría funcionalista de las necesidades.

Regresemos a la cita de 1931. La concepción malinowskiana del hombre se puede resumir como el conjunto de los siguientes enunciados: 1) es un ser carencial o, como dice Malinowski: «Si el hombre tuviera que confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico, pronto sería destruido o perecería de hambre o a la intemperie»; 2) puede sobrevivir, o sea, satisfacer sus necesidades, únicamente gracias a la cultura y sus instituciones: «En todos los puntos de contacto con el mundo exterior, crea un medio ambiente secundario, artificial». La cultura constituye la muleta del humano carencial; y 3) que cada ser humano necesita o desea sobrevivir era otro axioma evidente y no fundamentado en la teoría. La cuestión de cómo es posible la supervivencia individual está tratada en la teoría funcionalista de las necesidades. Sobrevive quien cubre exitosamente sus necesidades: «La defensa, la alimentación, el desplazamiento en el espacio, todas las necesidades fisiológicas y espirituales se satisfacen indirectamente por medio de artefactos». Veamos según el orden mencionado.

En el *locus classicus* de la doctrina del hombre carencial referido al inicio de este ensayo, Malinowski asume que el hombre por su «anatomía» no puede sobrevivir en estado de naturaleza. Según este presupuesto la carencia más grande, como antes lo admitiera Platón y después Gehlen, residía en que cada organismo humano tomado por separado no garantizaba la sobrevivencia individual. Pero este no es el final de la historia. En la última frase de la cita de arriba, Malinowski se vuelve más radical: el hombre solitario no solo no habría podido sobrevivir, sino que además tal hombre «no existe»: «El hombre de la naturaleza, el *Natürmensch*, no existe». ¿Cómo lo sabe Malinowski? No es imposible imaginar la vida de un tal Tarzán en la jungla. Edgar Rice Burroughs, quien creó ese personaje en una serie de novelas, sobre todo la primera y la más importante, *Tarzán de los monos* (1912), justifica la existencia de este personaje sin recurrir a la evidencia etnográfica; alude a la posibilidad lógica: «No digo que la historia sea verídica, ya que no fui testigo de los sucesos que detalla, pero el hecho de que le asigne nombres ficticios a los protagonistas es una evidencia suficiente de mi sinceridad al creer que muy bien pudiera ser cierta» (Burroughs 1914:1). Pero si la historia de Tarzán «pudiera ser cierta» ¿cómo sabríamos que *no lo fue*? Malinowski podría responder: no existe evidencia empírica de que la narrativa sobre Tarzán pudiera ser realista. Las excepciones bien conocidas de los seres humanos que fueron encontrados entre los animales solo confirman la regla. No se trata tanto de un ser definido biológica o genéticamente como *Homo sapiens*, poseedor de 23 pares de cromosomas, sino de un ser que cuenta con lenguaje articulado, organización social, sabe convivir con los demás, tiene emociones y puede expresarlas.

Aquí llegamos al segundo enunciado. El ser humano difiere de otros animales en que no satisface sus necesidades directamente, sino a través de la cultura. Pero si esto fuera cierto no tendría sentido decir que compartimos parte de nuestra conducta con los animales: como dormir o calmar hambre y sed. Malinowski quiere decir que la especie humana no puede saciar su sed o dormir directamente, sino que tiene que hacerlo a través de la cultura. Pero tal conclusión parece obviamente falsa. La criatura humana vista como un ser biológico duerme y satisface su sed de manera natural y directa. Malinowski cae en problemas que Gehlen resolvía recurriendo a la ley de la carga excesiva de pulsiones y la falta del instinto en el ser humano. A pesar del lenguaje parafísico de Gehlen y el uso presuntuoso de la palabra «descarga», su «ley» constituye una razón convincente de por qué el hombre es un ser carencial.

Malinowski, en cambio, no ofrece ningún argumento empírico para apoyar la tesis carencial: más bien acepta dogmáticamente que existe un *hiatus* entre el estado natural y el estado cultural. El hombre se ubica en el segundo estado, no en el primero, pues no está biológicamente equipado para darse el lujo de competir con los otros animales.

Pero si Malinowski cree que ha podido probar científicamente este enunciado, se equivoca. La evidencia etnográfica puede enseñarnos que los humanos siempre viven en sociedades o culturas, pero no indica que no puedan biológicamente superar a algunos animales en ciertas habilidades, o que no hayan desarrollado rasgos físicos que les permitan sobrevivir en los climas extremos. De hecho, los han desarrollado. La pigmentación de la piel o la existencia de brida mongólica en los esquimales son ejemplos más comunes. Malinowski no toma en cuenta las características fenotípicas que son resultado del proceso de adaptación biológica al medio ambiente. El supuesto de que la humanidad no es capaz de sobrevivir sin la cultura tampoco puede entenderse como una hipótesis empírica. La manera de rechazar o verificar una hipótesis como esa a través de un experimento consistiría en abandonar un grupo de bebés humanos a merced de una manada de orangutanes en Borneo o de gorilas en el *bush* africano, lo que probablemente no sería bien visto por las madres de los bebés, y esto por razones más bien extracientíficas. Dicho de otro modo, mientras que el primer enunciado es una declaración metafísica y filosófica —no científica—, el segundo la justifica de manera selectiva y abstracta. Repitamos: en cuanto Malinowski no dice *por qué* el hombre es un ser carencial, aunque sí anuncia lo que *significa* ser carencial: el ser que tiene necesidades y requiere satisfacerlas. En este punto Malinowski abandona las declaraciones filosóficas para sumergirse en un esfuerzo por elaborar una teoría antropológica de las necesidades.

El esbozo de la teoría de las necesidades, como ya se ha dicho, aparece en una serie de ensayos publicados póstumamente, en 1944, bajo el título de *Una teoría científica de la cultura*. La idea central del libro es que la carencia del hombre consiste en tener necesidades cuya satisfacción es la condición de la sobrevivencia; dado que Malinowski asumió que las necesidades del ser humano no pueden ser satisfechas de manera natural, sino siempre cultural, la teoría de las necesidades se tomará necesariamente de la mano con la teoría de la cultura. Veamos:

Así pues, el hombre tiene, primero y ante todo, que satisfacer las necesidades de su organismo. Debe tomar las providencias y desarrollar actividades para alimentarse, calentarse,

guarecerse, vestirse y protegerse del frío, del viento y de la intemperie. Está forzado a defenderse y organizarse para tal defensa contra los enemigos y peligros externos, ya sean físicos, ya animales o humanos. Todos estos problemas primarios son solucionados por los individuos con herramientas, mediante la organización en grupos cooperativos y también por el desarrollo del conocimiento y un sentido del valor y de la moral. Intentaremos mostrar que puede concebirse una teoría según la cual las necesidades básicas y su satisfacción cultural se ligan con nuevas necesidades culturales derivadas y que éstas imponen al hombre y a la sociedad un tipo secundario de determinismo. Estaremos en condiciones de distinguir entre los imperativos instrumentales —que surgen de tipos de actividad como el económico, el normativo, el educacional y el político— y los integrativos. Entre éstos dotaremos el conocimiento, la religión y la magia. Podremos relacionar directamente las actividades artísticas y recreativas con ciertas características fisiológicas del organismo humano, y ciertos modos de acción concertada y creencias mágicas, industriales y religiosas (Malinowski 1984:57-58).

El esquema de las necesidades es el siguiente: la satisfacción de las necesidades básicas o estímulos al nivel individual consiste en ejercer tales actividades como alimentarse, calentarse, guarecerse, vestirse y protegerse del frío, del viento y de la intemperie; para llevar a cabo estas actividades se requiere la existencia de los imperativos instrumentales al nivel de la organización social entre las cuales se incluyen prácticas económicas, educativas, políticas y jurídicas; los seres humanos organizados necesitan también lo que el antropólogo llama los «integrativos culturales» que sacian la vida humana con los valores y conocimientos imbuidos en la magia, la ciencia y la religión. Las actividades que sirven para satisfacer necesidades básicas son las primordiales. Las otras, que pertenecen a los imperativos instrumentales y los integrativos culturales, funcionan como artificio para que las primeras se puedan llevar a cabo. La magia y la religión, por ejemplo, existen porque son útiles para la perduración humana:

la sobrevivencia después de la muerte es probablemente una de las más remotas hipótesis místicas, relacionadas, quizás, con un profundo, biológico deseo del organismo, pero que contribuye por cierto a la estabilidad de los grupos sociales y afianza el sentido de que los esfuerzos humanos no son tan limitados como los muestra la experiencia puramente racional (Malinowski 1984:198).

En otras palabras, Malinowski hace suya una teoría determinista: lo biológico determina en última instancia lo social y lo cultural. Se dio a la tarea de presentar una lista completa de todas las necesidades humanas. En un cuadro 4.1 menciona 11 de estas, entendidas como impulsos junto con sus correlatos: actos y satisfacciones correspondientes (Malinowski 1984:98).

Cuadro 4.1. Necesidades básicas

Impulso	Acto	Satisfacción
Respiración	Inspiración del oxígeno	Eliminación de CO ₂ de los tejidos
Hambre	Ingestión de alimentos	Saciedad
Sed	Absorción de líquidos	Satisfacción
Apetito sexual	Cópula	Detumescencia
Fatiga	Reposo	Restauración de la energía muscular y nerviosa
Vigilia	Actividad	Satisfacción de la fatiga
Somnolencia	Sueño	Despertar con renovadas energías
Presión vejigal	Micción	Alivio de la tensión
Presión intestinal	Defecación	Relajamiento abdominal
Temor	Huida del peligro	Sosiego
Dolor	Evitación por medio de un acto efectivo	Retorno al estado normal

La tentación «científica» del antropólogo polaco hacia la meticulosidad no solo es aburrida, sino que además confunde al lector. El cuadro despierta muchas dudas. Mientras que el hombre no puede sobrevivir sin sueño, puede hacerlo sin satisfacer el apetito sexual, como lo muestra el caso de algunos, por lo menos, sacerdotes católicos que han tomado a pecho el celibato. La reacción al temor en las sociedades guerreras no es la huida, sino la lucha. La evitación del dolor no pertenece a la misma categoría de «actos» como la inspiración del oxígeno. Quizás tales dudas hicieron a Malinowski simplificar y completar la lista con los «concomitantes culturales» (Malinowski 1984:112).

Observemos que en el cuadro 4.2, a diferencia del anterior, 1) Malinowski se abstiene del uso de los conceptos fisiológicos, salvo quizás la palabra «metabolismo»; 2) algunos «impulsos» como, por ejemplo, el apetito sexual, el dolor y el temor no figuran

en esta lista. Pero la idea fundamental sigue en pie. Las necesidades básicas son vistas como impulsos-problemas y las respuestas culturales como soluciones. Malinowski elaboró otros cuadros parecidos para representar los imperativos instrumentales y los derivados. No es necesario repetir aquí estos esquemas. Su intención queda clara: las otras necesidades se dejan definir como instrumentos para satisfacer las elementales.

Cuadro 4.2. Las necesidades básicas y sus concomitantes culturales

Necesidades básicas	Concomitantes culturales
Metabolismo	Abasto
Reproducción	Parentesco
Bienestar corporal	Abrigo
Seguridad	Protección
Movimiento	Actividades
Crecimiento	Ejercitación
Salud	Higiene

Con base en la teoría de las necesidades, Malinowski define otros tres conceptos de suma importancia, a saber, la *institución*, la *función* y la *cultura*. Institución es la unidad de la organización humana en la que los seres humanos trabajan juntos para conseguir un objetivo. Se trata de «un sistema de actividades tendientes a un fin» (Malinowski 1984:73). Cada institución consta del elemento humano o personal, las actividades, las reglas, el equipo material o el sustrato, el estatuto y la función (1984:67). El elemento humano es el «grupo organizado» de personas, interrelacionadas según el estatus legal correspondiente (1984:68); actividad es el tipo del movimiento o «conducta organizada» que se lleva a cabo (1984:71); las reglas son las «normas constitutivas que representan la idea de la institución» (1984:68); el equipo equivale al «ambiente material con los objetos que le pertenecen» (1984:67-68); el estatuto, en cambio, se deja caracterizar como el «propósito determinado, que las personas mismas aceptan y la comunidad reconoce» (1984:68).

El último elemento de la institución es la función: «La función no admite ser definida sino como la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, se valen de utensilios y consumen mercancías» (1984:59). Y en otro lugar Malinowski comenta lo siguiente: «cada una de ellas satisface las

necesidades de los integrantes y de la sociedad en general, y cumple de este modo una función» (1984:67). Esta es otra acepción de la función: la «vida total» o la «sociedad en general» no son sujetos individuales, sino abstractos o colectivos. En otras ocasiones Malinowski se refiere abiertamente a la función como un predicado de los colectivos, pues quiere «aclarar posición del grupo en cuanto se relaciona con la comunidad como un todo; esto es, definir su función» (1984:65). Las funciones en general son latentes, en oposición al estatuto, que es patente. Mientras que los integrantes de la familia como institución están convencidos de que su unión, por lo menos en el inicio, surge de los lazos íntimos basados en el amor y el deseo, luego llega a descubrir que las funciones de la familia son otras: por ejemplo, «proporcionar ciudadanos a la comunidad», «producir hijos legítimos», criarlos y educarlos, equipararlos «tanto con bienes materiales como con el apropiado 'estatus' del grupo» (1984:192). La función de la familia consiste en satisfacer otras necesidades que tienen que ver tanto con la sexualidad como con el servicio militar.

El esquema de la institución en Malinowski luce prometedor. Primero, las instituciones son universales que atraviesan todas las culturas humanas, pues expresan la misma naturaleza humana fundamentada en el bagaje común de necesidades (Malinowski 1984:59). Segundo, la institución es la unidad primaria de la organización social y, por lo tanto, constituye el punto de partida para cada análisis de la «antropología científica» (1984:62); tercero, los elementos de las instituciones son aislables conceptualmente, pero no realmente, porque «forman un todo concreto e indivisible» (1984:72). Este enfoque era novedoso y tenía el toque pragmatista machiano: la verdad no consiste en la correspondencia entre el pensamiento y los hechos, sino en la utilidad que tienen las ideas para el organismo. Son verdaderas cuando satisfacen su interés y falsas cuando no lo hacen (Gellner 1998a:66).

El análisis funcional e institucional abre el camino a la visión instrumental y holística de la cultura humana. Esta consta de las instituciones interrelacionadas en mayor o menor grado: «La cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas, en parte coordinadas» (Malinowski 1984:60). Recordemos que cada institución no solo tiene un estatuto o propósito compartido por el personal, sino que también una función, o sea, una tendencia a contribuir a un fin, siendo este último definido en términos de la satisfacción de una o más necesidades. Si cada institución es funcional, su «compuesto» también lo es. Cualquier cultura, primitiva o desarrollada, se basa en el mismo mecanismo y posee las mismas características. Todas las personas

son cojas y necesitan muletas para poder sobrevivir, es decir, satisfacer sus necesidades básicas en grupo: «Estamos en presencia de un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan» (Malinowski 1984:56). La primera característica de la cultura como aparato funcional reside en que los problemas planteados por las necesidades humanas quedan resueltos a través de la creación de un ambiente artificial, secundario. Este ambiente, que es la cultura, debe reproducirse permanentemente por medio de la educación y otros imperativos y derivados. Dentro de las reglas de la supervivencia de un cojo están las técnicas de la conservación de las muletas.

Gracias a que todas las culturas contienen principios «universalmente válidos», pueden someterse a la observación desde la teoría de las necesidades y de las instituciones. De esta manera, la cultura humana deja de ser un «remiendo de harapos y retazos» (Malinowski 1984:58). La «medida común» que hace posible la comparación, hace también posible el «análisis científico de la cultura», que puede mostrar «otro sistema de realidades que también se conforma a leyes generales» (1984:59). Las leyes generales se descubren a través de la elaboración de hipótesis empíricas o conjeturas iluminadas por la teoría funcionalista. Malinowski, siguiendo a Mach, predicó el remplazo de entidades hipotéticas e inobservables por construcciones de las reales y observables (Gellner 1998a:66). Canibalismo, caza de cabezas, covada, potlatch, *kula*, cremación, momificación, y toda una serie de «minuciosas excentricidades» son costumbres que han encontrado una explicación funcionalista: todas ocupan un lugar en el variopinto tapete de la vida humana, ocultan una función, satisfacen algunas necesidades.

Malinowski en África

Dos eran los puntos de vista desde los cuales el etnógrafo podía ver a los nativos: el personal y el teórico. Veamos ambos tomando como ejemplo la perspectiva de Malinowski. En cuanto al primer aspecto, o sea el personal, debemos advertir que el padre de la antropología moderna no se mostraba un hombre simpático. Como se ha mencionado en los primeros ensayos de este libro, en 1967 sobrevino un escándalo cuando, por iniciativa de la viuda del antropólogo se publicaron dos de los diarios de

Malinowski de las islas Trobriand, originalmente escritos en polaco. Los documentos se editaron bajo el enigmático título de *A Diary in a Strict Sense of the Term*. Este retrato de Dorian Grey de Malinowski abrió una página sin parangón en la historia de la disciplina cuya autoridad parecía inquebrantable. El lector del *Diario*... no debe olvidar que los apuntes de Malinowski eran privados y no estaban destinados a la publicación, y que la idea de darlos a conocer parecía un despropósito. A pesar de ello, el escándalo dividió el ambiente antropológico. Varios autores tomaron la pluma para comentar, analizar y recalcar las consecuencias morales y epistemológicas de la publicación de tales manuscritos. Las reflexiones críticas sobre los diarios están tejidas por autores como: Raymond Firth (1989:26), Harry Payne (1981:416-440), Clifford Geertz (1989:83-110; 2004:73-92), James Clifford (2001:119-146) y otros. No queremos tomar parte aquí en ese debate. Omitiremos temas tales como expresiones lascivas hacia las mujeres nativas, maquiavelismos y comentarios despectivos sobre los ingleses. Lo que nos interesa es revisar el carácter racista de los diarios.

Las dos partes de los documentos traducidos al inglés y español están plagadas de comentarios altaneros y despectivos hacia los pobladores nativos. Las descripciones de la vida entre los «salvajes», menciones de paseos por las playas, relatos de afectos y sensaciones contrastan con la nostalgia de la vida civilizada que el antropólogo había abandonado: «Tras esto me dedicaré a la sociología constructiva: metodología, economía política, etc., y en Polonia puedo realizar mis ambiciones mejor que en ninguna otra parte. Fuerte contraste entre mis sueños de una vida civilizada y mi vida con los salvajes» (Malinowski 1989:168). La palabra con la cual Malinowski designa a los nativos cambia de los «salvajes» a otro término mucho más despectivo: *niggers*. En un lugar dice: «Me dijeron que iban con Bagi a Boyowa; me sentí molesto; un odio inmediato hacia los *niggers* y una general sensación de desánimo» (1989:236). Y luego agrega: «Me puse a beber té delante de la casa, mientras los *boys* y los *niggers* permanecían en la cocina» (1989:255). «Luego me senté, eché una mirada a mis papeles, y hablé un rato con los *niggers*» (1989:255-256). El antropólogo polaco confiesa que hace constantemente dos cosas: observa a los nativos y habla con ellos, claro está, con el fin de sacar las informaciones deseadas: «Me dije: debo observar, y hablar, pero debo también mantener los ojos bien abiertos y no perderme un solo detalle, ni un solo rasgo. Con este fin debo estudiar mi material continuamente, así como leer a Rivers y observar a los *niggers* y hablar con ellos» (1989:281-282). Tanto observar su

«material» como hablar con los *niggers* parecen obligaciones casi tan rutinarias como leer a Rivers. Con las tres tareas estaba empeñada la carrera del profesor Malinowski.

El uso de la palabra *niggers* no se limitó a los diarios; aparece también en las cartas a Elsie, su futura esposa. Helena Wayne, una de las hijas de Elsie y Bronio, la que publicó y comentó la correspondencia entre sus padres, defendía a su progenitor de esta manera:

Hay que notar una cosa. Mientras escribía sus cartas de Nueva Guinea, Malinowski usaba la palabra que ahora es tratada como tabú, «nigger» y su variante «niggs». En aquellos días, desde luego, la perspectiva actual acerca del racismo, la idea de que es un mal, casi no existía (*hardly existed*) y, aunque no fue una palabra del salón incluso en aquel tiempo, el término *nigger* era usada ampliamente, y seguramente era usada de manera despreocupada por los mercaderes blancos que eran compañeros de Bronio en las islas de Trobriand. La palabra y la idea son actualmente ofensivas para nosotros, pero eliminarlas sería una falsificación y distorsión del mundo como era hace casi 80 años (Wayne en Malinowski 2002:x).

Más allá de esta muestra de franqueza por parte de la hija del antropólogo, lo cierto es que él tenía cuidado de evitar el uso de palabras como *niggers* en sus publicaciones oficiales. De hecho, defendía la autonomía cultural de los nativos y demandaba tolerancia hacia las culturas nativas. ¿Acaso Malinowski como antropólogo contribuía a la causa de los conquistados y colonizados «salvajes»? La respuesta está lejos de ser definitiva.

La influencia potencialmente más destructiva de la teoría de Malinowski surgió cuando pretendía dar cuenta del cambio cultural en el continente africano. En 1934 viajó a Sudáfrica a participar en un congreso educativo con numerosos asistentes. Las consecuencias políticas de este congreso han sido terroríficas (como veremos más abajo). Luego se desplazó durante cinco meses por el sur y el este del continente. La expedición dio origen a sus consideraciones sobre el cambio cultural en el contexto colonial, las cuales fueron reunidas en el libro de *Las dinámicas del cambio cultural*. En esta obra, que se publicó póstumamente, en 1945, Malinowski elabora una descripción de cómo cambian las culturas en el contexto del contacto colonial. La noción de cambio cultural es consistente con la teoría funcionalista que desarrollara

previamente. Según Malinowski, las culturas pueden cambiar con su propia inercia o, más bien, a partir del contacto con otras. Dicho contacto se entiende como un medio de cambio entre instituciones. Basándose en sus cuadros preferidos, Malinowski analizó las transformaciones que surgen del contacto entre la cultura europea (blanca) y la nativa (no siempre distinguiendo entre diferentes grupos étnicos). Su teoría puede explicarse más fácilmente con ejemplos.

Al reflexionar sobre la brujería, Malinowski señaló que, a pesar de los esfuerzos significativos de los misioneros y la administración para erradicarla, esta no disminuyó, sino que incluso se fortaleció. Observó que los blancos ignoraban las funciones psicológicas y sociales reales de la brujería y que la trataban como una superstición perversa. Las funciones de la brujería, explica, son tanto psicológicas como sociales. La brujería está

principalmente enraizada en las reacciones psicológicas de los que sufren de mala salud, infortunio, incapacidad para controlar su destino y fortuna. Como tal, es una traducción del destino y un contratiempo personal debido al vuelco de la fortuna en términos de malicia humana manejable. Es, por lo tanto, una teoría construida *post hoc*, para dar cuenta de la mala suerte, la enfermedad y la muerte (Malinowski 1945:96).

En otras palabras, es una forma de agencia para gestionar lo ingestionable, una fuente de consuelo y esperanza. Malinowski ve la brujería como una manifestación de una psicología humana universal del «chivo expiatorio», en la que las personas transfieren la culpa y el odio hacia ciertos grupos claramente identificados, estigmatizados y sospechosos de haber causado los males; males por los cuales uno tendría que culpar a todos los integrantes de la comunidad, sus gobiernos, el destino u otros elementos contra los cuales no es posible una reacción inmediata. Así, la verdadera causa del aumento de la brujería en África del Sur es el aumento de la miseria, la mala salud, la pobreza y el incremento de la rivalidad, que a su vez son consecuencia de la administración europea. Para disminuir la importancia de la brujería habría que mejorar las condiciones económicas. Por otro lado, Malinowski señalaba que las personas acusadas de practicar la brujería eran aquellas que generaban más conflictos en la sociedad nativa. Argumentaba que las acusaciones de brujería en los tribunales nativos contribuían a identificar, revelar y castigar malas prácticas, actos maliciosos,

intrigas y engaños, y, por lo tanto, dichos tribunales deberían ser tolerados por la administración europea.

La guerra africana es otra institución que Malinowski sometió a su análisis del cambio. En este caso, la transformación fue significativa. Las funciones pasadas de la guerra fueron numerosas: la afirmación de la posición del cacique como líder, el establecimiento de la ley intertribal, así como las ventajas directas de proporcionar esclavos y botines. La conquista europea condujo a la abolición de la guerra indígena, el desarme y la introducción de sistemas políticos y doctrinas morales europeas, junto a la explotación forzada de los hombres africanos en las guerras europeas. El nuevo sistema político resultó en una pérdida de soberanía de las tribus africanas, cambió su organización y causó el deterioro de las instituciones nativas. Las antiguas hostilidades tribales fueron eliminadas, mientras que las guerras traídas por los blancos despertaban actitudes negativas hacia los europeos. Estos sentimientos negativos, junto con la memoria viva de la gloria de las guerras tribales, servían como herramienta reaccionaria que echaba aceite al fuego de la resistencia y del nacionalismo indígena. Además, el conocimiento de la historia tribal antigua contribuía al prestigio de la jefatura tribal. La institución del liderazgo hereditario implicaba respeto a la autoridad en todos los sentidos, incluyendo la de los padres. En el caso de la guerra tribal africana, el contacto cultural cambió casi por completo las instituciones, que en su nueva forma cumplen con otras funciones.

Varias contradicciones, inconsistencias y falacias presentes en el análisis del cambio cultural fueron objeto de ataques de Max Gluckman en la reseña del libro de Malinowski (1947). Señaló inexactitudes en las descripciones de la realidad social; por ejemplo, apuntó que las antiguas hostilidades tribales no se eliminaban, sino que seguían existiendo, aunque sin el apoyo militar por parte de los europeos. Señaló la hipocresía de Malinowski, quien al negar el valor de la investigación histórica se refería a ella constantemente. Malinowski, según Gluckman, era responsable de distorsionar las opiniones de otros autores académicos mediante la falacia del hombre de paja. Gluckman observó que Malinowski no quería dividir las instituciones en unidades analíticas más pequeñas, y de ese modo su teoría no podía explicar los mecanismos por los cuales se produce realmente el cambio cultural. Sin embargo, el mayor pecado analítico de Malinowski, que atrajo graves consecuencias políticas, fue la percepción de las culturas como realidades sociales separadas, no

conectadas, en el seno de un solo campo social. En términos prácticos, esto lo llevó a defender la protección de estas realidades distintas a través de la segregación, y a legitimar el poder de la minoría blanca europea cuyo objetivo oficial era asegurar el bienestar de los nativos. Este enfoque relativista también puede considerarse parte de la antigua estrategia colonial de *divide y vencerás*, que consiste en desactivar el potencial de resistencia unificada de los sujetos coloniales mediante la división en pequeñas unidades sociales.

Al menos al principio, Malinowski expresó simpatía y preocupación por el bienestar de «los nativos». Mientras que criticaba sus deplorables condiciones de trabajo, sometidos a condiciones equiparables a la esclavitud, su conservadurismo político y su teoría lo llevaron a legitimar la desigualdad y a abogar por la segregación racial, por considerarla inevitable. Su preocupación por los «nativos» resultó ser paternalista y condescendiente. Opinaba que los misioneros y los educadores no deberían ofrecerles falsas esperanzas de igualdad, ya que no los consideraba como ciudadanos plenos y que su integración era una misión imposible:

Si, desde el inicio de predicar el evangelio de civilización se hubiera podido dejar claro que no se podría alcanzar una igualdad completa, que lo que se estaba ofreciendo a los africanos eran nuevas condiciones de vida, mejor adaptadas a sus necesidades, pero siempre en armonía con las exigencias europeas, mucho menor sería la probabilidad de una reacción fuerte y de la formación de nuevos nacionalismos potencialmente peligrosos (Malinowski 1945:160).

Max Gluckman describió esta posición como «predicación de la ciudadanía B» (Gluckman 1947:110).

La refutación sostenida por Gluckman acerca de las afirmaciones de Malinowski es representativa para ciertos enfoques sociocientíficos promulgados en el sur de África en esos tiempos y durante el régimen racista del *apartheid*. Por una parte, hubo quienes, de manera similar a Malinowski, dieron prioridad a un punto de vista esencialista, relativista y culturalista según el cual las personas debían ser encajonadas étnicamente y confinadas a sus culturas consideradas como sociedades *sui generis* separadas una de la otra. Fue un enfoque perseguido sobre todo por la *volkekunde* o una antropología afrikáner pro-*apartheid*. Por otra parte, destacaban

quienes consideraban que todos los grupos étnicos y todas las razas podían formar parte de una sola sociedad. Tal apertura política impulsaba una perspectiva teórica distinta de la funcionalista que daba prioridad a un análisis de las interacciones, los conflictos, las relaciones racistas y la justicia social. A los ejemplos institucionales de esta segunda opción pertenecía, por ejemplo, el famoso Instituto Rhodes-Livingstone y los estudiosos de las universidades de habla inglesa. Los resultados prácticos que emanan de las corrientes intelectuales nos recuerdan que debemos ser conscientes y cautelosos del impacto que la teoría social puede tener en sus aplicaciones políticas y de los peligros que acarrea cualquier postura esencialista y relativista (Kurzweily, Rapport y Spiegel 2020).

Durante su viaje a África, en una conferencia en Johannesburgo presidida por Jan Smuts, Malinowski abogó por la educación segregada como un medio para proteger «la cultura de los nativos». Argumentó que no solo no había trabajo suficiente para los que estaban bien educados, sino que la educación integrada los haría rebelarse contra las autoridades tribales y su propia cultura. Por estas razones creía que los nativos deberían tener una educación separada que les proporcionara solo las bases educativas necesarias. Robert Gordon (1990) e Isak Niehaus (2017) afirman que los razonamientos de Malinowski proporcionaron argumentos para legitimar intelectualmente la Ley de Educación Bantu y el *apartheid*, un violento sistema político que clasificaba a las personas en razas, abría una brecha en la educación y seleccionaba la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana. Todo esto desembocaría a la larga en explotación y opresión sistemática de la población negra.

Malinowski era el padre de la antropología social, una disciplina que no solo surgió de las necesidades producidas por el colonialismo, sino que también sirvió al sistema colonial. O como escribió Gluckman: «Su ‘teoría’ no soporta el examen desde ningún punto de vista. Es analíticamente estéril y termina en el peor tipo de antropología práctica: trabajo de bienestar sin moralidad, basado en una simplificación ingenua» (Gluckman 1947:121). Además, la preocupación paternalista por los «nativos» que se dio a conocer mientras el estudioso polaco analizaba el cambio cultural, en lugar de acercarse a sus interlocutores, lo distanciaba de ellos. Malinowski no se tomaba la molestia de describir las historias de vida de sus colaboradores ni se preocupaba por sus vidas. Por estas razones, no es el mejor candidato para ser un icono de la disciplina ni un ejemplo glorioso de trabajador de campo comprometido,

ni siquiera un ser humano preocupado por los nativos. Es sorprendente que su libro no haga referencia ninguna a *Vida nativa en Sudáfrica* de Sol Plaatje, una obra emblemática publicada por primera vez en 1916, seis años antes de *Los argonautas* y 18 años antes del viaje a África de Malinowski. El libro fue una respuesta decisiva a la política gubernamental de la segregación racial en cuanto a las leyes relacionadas con la propiedad de la tierra. Es Solomon Tshekisho Plaatje, el autor del libro, quien podría ser más adecuado como icono del trabajo de campo comprometido. A pesar de que no era etnógrafo de profesión, sino periodista, estaba informado histórica y políticamente de los asuntos pendientes de su país, dedicado al trabajo de campo. Recorriendo el territorio en bicicleta, Plaatje reunió relatos que revelaban las consecuencias desastrosas de la nueva legislación racista. Si Malinowski hubiera leído este libro, o profundizado en la investigación etnográfica tratando a la gente como interlocutores y escuchando con atención sus relatos y opiniones, posiblemente habría tenido que reconsiderar su visión de las culturas como realidades separadas y replanteado su posición sobre la segregación racial.

Reflexiones finales

Culminamos este ensayo con un par de comentarios críticos generales acerca de la contribución de Malinowski a la antropología social. Recordemos que perseguimos cuatro objetivos. El primero era ver en Malinowski a un filósofo más bien que a un científico. Es probable que él no hubiera aceptado esta imagen porque quería verse a sí mismo como el científico por antonomasia. Pero esto no nos impide ver que la teoría científica funcionalista del antropólogo polaco se basa en un fundamento infundado, la filosofía, o más precisamente en la antropología filosófica, que a lo largo de los siglos se desenvolvía emancipándose de otras disciplinas filosóficas como la ontología, la epistemología, la ética, la estética y la lógica. Según esta doctrina el hombre es contemplado como un animal carencial que necesita el sentido de justicia y política, la organización social, la vida colectiva, o, en una palabra, lo que en ciertas corrientes dominantes de la antropología se llama «cultura», para enfrentar las carencias anatómicas del organismo en la lucha por la sobrevivencia.

Malinowski no fue el primero en asumir esta doctrina; tampoco ha sido el último. Antes de él, la presentó y justificó filosófica y mitológicamente Platón, y después de él Arnold Gehlen, entre otros. La diferencia más notable entre estos casos es la siguiente: mientras que Platón explica la carencia del hombre en la esfera de la sexualidad y la vida política aludiendo a los mitos sobre la rebelión de los andróginos y los obsequios de Prometeo y Zeus respectivamente, Gehlen entiende la «carencia» más biológicamente como un estado del organismo defectuoso que sin la mediación de la cultura y las instituciones caería a un estado de caos provocado por el «exceso de estímulos». Ambas concepciones son consideradas como ejemplos de las doctrinas filosóficas o especulativas. La teoría funcionalista elaborada por Malinowski asumía tácitamente la concepción platónica del hombre, sin entregar razones filosóficas sólidas como estas que proporcionaba Arnold Gehlen. Es por eso que lo que podríamos llamar el «dilema de Tarzán» luce en la teoría de las necesidades como un tema vergonzoso y enigmático. Para justificar una doctrina filosófica, Malinowski no busca razones filosóficas, sino una teoría científica. Con esta teoría tapa un agujero filosófico en el bajel del funcionalismo. La teoría funcionalista de las necesidades luce, a los ojos de Malinowski, como una verdadera joya en el pantano de otras teorías y doctrinas antropológicas que enlodaban el palacio de la ciencia antes de él. Pero, como veremos en lo que sigue, el bajel funcionalista va a la deriva por cuatro razones.

Antes de enumerarlas, recordemos que el tercer objetivo de este ensayo era mencionar los puntos medulares de la teoría de las necesidades. Aludimos ya a algunas dudas referentes a esta teoría. Pero es ahora cuando debemos puntualizar sus defectos más escandalosos. En primer lugar, la función, que es el término más importante en Malinowski, peca de ambigüedad. Él la define como una relación entre dos elementos: la necesidad y la acción que tiende a satisfacerla. Esta formulación basta para darnos cuenta de que la concebía como la satisfacción de las necesidades individuales. Son los individuos que reposan, comen y se calientan, no las instituciones o las culturas. Pero, como nuestro análisis ha demostrado, mientras que la «satisfacción» alude a veces a las necesidades básicas, en otras ocasiones remite a la satisfacción de las necesidades colectivas. Esto no significa que Malinowski se contradiga. Las dos acepciones de la función corresponden a diferentes tipos de necesidades expuestas arriba. El hombre necesita satisfacer sus necesidades básicas o estímulos en el

nivel individual. Pero la manera de satisfacer estas necesidades es siempre colectiva. Para sobrevivir el hombre requiere cubrir los imperativos instrumentales en el nivel de la organización social, entre los cuales se incluyen prácticas económicas, educativas, políticas y jurídicas. Finalmente, los seres humanos organizados necesitan también lo que el antropólogo llama los «integrativos culturales», que impregnan la vida humana con los valores y el conocimiento imbuidos en la magia, la ciencia y la religión. En otras palabras, el hombre precisa un mínimo de control sobre el destino y las contingencias vitales. La estructura piramidal de las necesidades no despierta dudas. Lo que aparece como fisura en este elegante esquema funcionalista es el conflicto entre ambos tipos de función. Lo que satisface el interés de los individuos no necesariamente fortalece a la sociedad, y viceversa. Lo que es funcional para un todo, no necesariamente obra en favor de los individuos que lo conforman. El tema de los conflictos de las necesidades y las funciones brilla en Malinowski por su ausencia.

En segundo lugar, el funcionalismo presupone conceptualmente lo que iba a descubrir empíricamente. La teoría institucional daba por sentado que a cada institución se adjudicaba una o más funciones para, a la postre, encontrarla en la cultura estudiada. En otras palabras, la teoría funcionalista de Malinowski se basa en la falacia de petición de principio que se comete siempre y cuando la proposición que se ha de probar ya está incluida, implícita o explícitamente, entre las premisas. Quien comete dicha falacia se parece a un protagonista del poema de Julian Tuwim acerca del señor Hilary, quien busca sus lentes sin darse cuenta de que los lleva puestos. Si alguien asume que una institución como la familia satisface ciertas necesidades, buscará en la vida real lo que asumió como una de las premisas. Observa en el mundo lo que ya estaba incluido en su plan. Esta objeción, dicho sea de paso, no parece muy convincente. Malinowski podría responder que cada observación es aspectual, se realiza bajo uno u otro aspecto y no imparcial u objetivamente. Si se cree en la teoría psicoanalítica, se observan las relaciones familiares desde la perspectiva de las premisas acerca del complejo de Edipo, de Electra o de Fedra. La observación pura, sin la intervención de la teoría, no existe. La cuestión es, sin embargo, otra. ¿Qué tanto debe intervenir la teoría en los datos de la experiencia?

En tercer lugar, y esta objeción se toma de la mano con la segunda, el funcionalismo malinowskiano peca de algo que podríamos llamar el optimismo metodológico al estilo del doctor Pangloss, personaje que encarna al preceptor de Candido, quien es

a su vez el protagonista de la fábula filosófica de Voltaire intitulada *Cándido o el optimismo*, dirigida contra Leibniz y su teodicea. Pangloss afirma repetidamente, como el parodiado Leibniz en *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, que todo es para bien en el «mejor de los mundos posibles» (Voltaire 1947:8). Todo es para bien contra el viento y la marea de los hechos del mundo que muestran lo contrario. En virtud del principio de la razón suficiente «no se podría hallar hecho alguno, verdadero o existente, ninguna enunciación verdadera, sin una razón suficiente, por la cual sea así, y no de otro modo, aunque estas razones nos sean desconocidas con frecuencia» (Leibniz 1889:18). Las sustancias interaccionan tan solo aparentemente sometiéndose a la «armonía preestablecida entre todas las sustancias» pues estas «son representaciones del mismo universo» (1889:32).

El optimismo de Malinowski hace reminiscencia del optimismo de Leibniz burlado por Voltaire. La cultura es un todo funcional integrado por las instituciones. La funcionalidad del todo se toma de la mano con la funcionalidad de sus partes. En esta armonía preestablecida de las instituciones, nada sucede sin razón: la satisfacción de las necesidades individuales y el mantenimiento de la cultura como un todo es la regla última del juego social. Esta visión, aparte de ser optimista, presenta un peligro mortal para la teoría empírica de la cultura: se vuelve irrefutable. Siempre podemos encontrar evidencia (contraria a los propósitos compartidos conscientemente por el personal) de la existencia de una u otra función. Dado que las funciones son latentes, no patentes, la verificación directa de las hipótesis es difícil y solo probable. La función, lejos de ser observable, se vuelve un conejo sacado milagrosamente del sombrero del prestidigitador-funcionalista.

En cuarto lugar, no es difícil imaginar el impacto ético de la teoría malinowskiana. Malinowski ha sido el fundador de la doctrina conocida como relativismo cultural. Las culturas humanas están programadas para resolver los problemas vitales de la carencia; cada una resuelve este problema a su manera porque las sociedades viven en los ambientes geográfica y ecológicamente distintos. Pero estas diferencias entre los humanos son menos importantes que las afinidades. Claro está que, aparte de los universales culturales, existen también «excentricidades» que son «elaboración local de tendencias e ideas, esencialmente humanas» (Malinowski 1984:60). Malinowski fue uno de los primeros antropólogos en mostrar que los «salvajes» no difieren de los civilizados bajo los aspectos esenciales. Fue él quien vio en el

«salvaje», por lo menos en teoría, un ser cultural. En *Los argonautas del Pacífico occidental* Malinowski escribió: «Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura, grotesca e infantil, del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia» (Malinowski 1986:28).

Por más que el funcionalismo y el relativismo moral fuesen cómplices, no es cierto que el segundo se siga lógicamente del primero. De la premisa de que todas las culturas resuelven el problema de las carencias humanas y contribuyen a la sobrevivencia del hombre no se sigue lógicamente que todas las culturas humanas lo hagan de la mejor manera posible. Todas las muletas son útiles, pero algunas son más útiles que otras. Hay muletas que simplemente están mal diseñadas y elaboradas: en lugar de ayudar al hombre a andar, le obstaculizan la marcha. Paradójicamente, Malinowski estaba consciente de este hecho y sin tomarse la molestia de salvar la coherencia interna de su pensamiento, afirmaba que el análisis funcionalista no equivalía a la idea de que «todas las culturas sean iguales». Algunas creencias o prácticas son «extravagantes e hipertrofiadas» (Malinowski 1986:60)

Pasemos ahora a la cuarta y última meta que iluminaba este ensayo: el periplo africano en la vida de Malinowski. En su intento de describir el cambio cultural con ejemplos del África meridional, Malinowski no solo abandonó el ideal de la investigación etnográfica, sino que también entregó, más o menos conscientemente, su teoría al servicio de las prescripciones políticas. Son sus sugerencias políticas las que revelan la fea y peligrosa cara del relativismo cultural que no es inmune al peligro de aceptar el genocidio, la discriminación, la desigualdad, el racismo o el *apartheid*. La visión de Malinowski que nace de un nuevo ángulo en la mirada antropológica según el cual las culturas responden distintamente a las necesidades básicas y, por lo tanto, forman sociedades distintas y separadas, lo llevó a la opinión de que esa separación entre pueblos y sus culturas debía mantenerse. Los argumentos de Malinowski ayudaron a legitimar un sistema de segregación racial en Sudáfrica, el que en sus bases también presuponía un carácter distintivo cultural de razas y etnias y, en última instancia, sistematizaba la explotación y la opresión de personas racializadas y etnizadas. Malinowski es uno de los ejemplos de cómo una teoría mal concebida pero reconocida como grande y verdadera por el *establishment* académico y político de la época desemboca en atrocidades.

Capítulo 7. Aportes etnográficos de Malinowski para el estudio de los mercados en México¹

Selene Cruz Pastrana²

Eduardo Ponce Alonso³

The Economics of a Mexican Market System [...] is not a masterpiece but it is no stale.
(EDMUND LEACH 1982:64).

Introducción

Escribir sobre Malinowski no es una tarea fácil. Existen numerosas publicaciones sobre su obra y sobre la vida del «padre de la antropología moderna». Este texto no busca deshilar el hilo negro, al contrario, tiene como objetivo examinar el último trabajo del autor: *La economía de un sistema de mercados en México* (2011), que en el universo malinowskiano ha pasado inadvertido. El procedimiento seguido será el propuesto por el propio Malinowski en su disertación sobre el pensamiento de Avenarius, cuyo consejo es que para tener un conocimiento claro de un autor hay que

¹ La obra *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, que utilizamos en este texto, corresponde a la primera reimpresión revisada en 2011 por la Universidad Iberoamericana, CIESAS, INAH, ITESO. En este artículo, para no repetir el título entero, usaremos la abreviatura: *La economía de mercados...*

² Selene Cruz Pastrana es doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Occidente; zurceles@gmail.com

³ Eduardo Ponce Alonso es doctor en Ciencias Humanas con especialidad en Estudio de las Tradiciones por el Colegio de Michoacán; eduardoponcea@hotmail.com

situarlo en su propia posición y contexto. En nuestro caso requiere seguir el contexto teórico a partir del cual Malinowski llegó a México.

En este sentido, la tesis que se intenta argumentar es una doble legitimación del funcionalismo: la primera tiene que ver con el método funcionalista en la antropología aplicada en México; y la segunda, con la política indigenista mexicana en los principios funcionalistas. Posteriormente se hace hincapié en las influencias de pensamiento que guiaron la formulación de sus conceptos funcionalistas y cómo estos se reflejaron en *La economía de mercados*. A continuación, pasaremos a la ilustración etnográfica de un mercado contemporáneo bajo la lupa de los presupuestos del método malinowskiano. La idea no es ratificar ni intentar una aplicación dogmática del método, camino que sería cuestionado por el propio Malinowski y por De la Fuente, sino más bien se trata de subrayar la vigencia de algunos de los principios malinowskianos bajo el presupuesto de que se trata de herramientas heurísticas y aportes temáticos para el análisis del estudio de los mercados de hoy.

Malinowski en México

El 16 de mayo de 1942, a la edad de 58 años, en plena preparación de su tercer trabajo de campo en México, murió de un ataque al corazón el padre de la antropología moderna, Bronisław Malinowski, en New Haven, Connecticut. Tan solo cuatro años antes, por problemas de salud, había tomado un periodo sabático de la London School of Economics que lo llevó a Estados Unidos.⁴ A finales de 1939 viajó a México, junto con su hija Józefa Stuart y su segunda esposa Anna Valetta Swann (después conocida como Malinowska), a realizar trabajo de campo en el estado sureño de Oaxaca.

Aunque para entonces era su quinta visita a América, pues en 1926 había pasado seis meses en Estados Unidos, invitado por la Fundación Rockefeller, y luego como profesor de un curso de verano en la Universidad de California en Berkeley. En este último viaje pisó también por primera vez México y conoció a Manuel Gamio (Wayne 1985:536). Es un periodo de encuentro con el pensamiento latinoamericano. Así, en 1929 va por primera vez a La Habana, Cuba, en donde conoce a Fernando Ortiz y

⁴ Helena Wayne, la hija más joven de Malinowski, apunta que Bronio —como le llamaban de cariño a su padre— fue siempre enfermizo. Durante su infancia padeció de peritonitis y problemas de la vista que le hicieron buscar climas más templados y soleados (Wayne 1985:530-531).

Fernández, un destacado antropólogo cubano con quien mantendría amistad e intercambio intelectual acerca del cambio cultural y los impactos de las civilizaciones.⁵ Este viaje lo recordaría Malinowski años más adelante aludiendo a sus afinidades con «el modo de pensar» del antropólogo cubano, del cual hizo suyo el término de «transculturación» en contraposición al de «aculturación» de Herskovits:⁶

Así, pues, cuando al fin me encontré personalmente con Fernando Ortiz durante mi primera visita a La Habana, en noviembre del año 1929, fue para mí a la vez de provecho y de placer si abusé de su tiempo y paciencia más allá de lo permitido por un conocimiento casual. Como era de esperar, con frecuencia discutimos los dos sobre esos interesantísimos fenómenos sociales que son los cambios de cultura y los impactos de las civilizaciones. El Dr. Ortiz me dijo entonces que en su próximo libro iba a introducir un nuevo vocablo técnico, el término transculturación, para reemplazar varias expresiones corrientes, tales como «cambio cultural», «aculturación», «difusión», «migración u ósmosis de cultura» y otras análogas que él consideraba como de sentido imperfectamente expresivo. Mi respuesta desde el primer momento fue de entusiasta acogida para ese neologismo. Y le prometí a su autor que yo me apropiaría de la nueva expresión, reconociendo su paternidad, para usarla constante y lealmente siempre que tuviera ocasión de hacerlo. El Dr. Ortiz amablemente me invitó entonces a que escribiera unas pocas palabras acerca de mi «conversión» terminológica, y ello fue el motivo de mis presentes párrafos (Malinowski en Ortiz 1987:3-4).

⁵ Este «afortunado encuentro» se mantuvo vigente hasta la muerte de Malinowski debido a las simpatías que sentía hacia lo hispánico. Por una parte significaba el redescubrimiento y recuerdo de su estancia en las islas Canarias durante su juventud, en la cual había conocido y escuchado hablar de Cuba por los canarios como la «tierra de promisión»; por la otra, Ortiz y Malinowski eran casi de la misma edad, se llevaban por tres años, Malinowski lo veía con respeto y admiración, además ambos vivieron un momento histórico con la emergencia del racismo antinegro en Estados Unidos, y mostraron una fuerte oposición al racismo cultural y biológico, y al autoritarismo político (Malinowski en Ortiz 1940:3; González Alcantud 2008:154, 157). Además dos años antes de su muerte, en 1940, Malinowski escribió el prólogo al libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz.

⁶ Como apunta González Alcantud, Malinowski era un férreo opositor intelectual a Melville Herskovits, quien había acuñado el término de «aculturación», que tenía una amplia aceptación dentro de la comunidad científica de ese tiempo (González Alcantud 2008). Véase la discusión del término en Martí Carvajal 2011.

En 1936, después de concluir sus seminarios teóricos de cambio cultural en la London School of Economics (LSE), realizó una segunda visita con motivo de la tercera conmemoración de la Universidad de Harvard en la que fungió como representante de la Universidad de Londres (Panoff 1974:15). En el tercer viaje, a inicios de 1938, llegó como profesor de la Universidad de Arizona, situación que aprovechó para visitar las reservas de los indios hopi, y posteriormente realizar estancias cortas entre grupos indígenas del norte de México y en la capital del país (Waterbury 2015). En el periodo 1938-1939 las circunstancias del estallido de la Segunda Guerra Mundial imposibilitaron a Malinowski regresar al puesto que había conseguido en 1922, primero como «sustituto de cátedra» (Panoff 1974:14), y cinco años más tarde como primer catedrático en el campo de antropología en Londres (Firth 1974:4-5).

En septiembre de 1939 volvió a Estados Unidos como profesor visitante en la Universidad de Yale (Wayne 1985:538). Ahí siguió nutriendo sus lazos con la intelectualidad hispánica al recibir la visita de su amigo Fernando Ortiz. Este encuentro lo relata José Juan Arrom, otro cubano que se desempeñaba en Yale:

[...] con motivo de una visita que don Fernando Ortiz hizo a un amigo suyo que acababa de ser nombrado profesor de antropología en Yale. Ese profesor, Bronisław Malinowski, leyó en el periódico de la Universidad que existía un cubano que hacía estas y otras cosas. Con admiración, con respeto y con cariño, me llamó a mi despachito de novato y me dijo, «cubanito», en perfecto español, «quiero que vengas esta noche a cenar conmigo y con otro cubano a quien tú debes conocer, que se llama Fernando Ortiz. Te espero en mi despacho a las seis». Al llegar a la oficina, Malinowski dijo, «Fernando, este es el cubanito de quien te hablé». Me acerqué con todo respeto a don Fernando y don Fernando me echó el brazo y me dijo: «Compatriota», y me ganó para siempre. Luego bajamos a cenar en Timothy Dwight College. Era una mesita cuadrada. Don Fernando allí, y Malinowski aquí, frente a frente, y yo a un lado oyendo a aquellas dos lumbreras conversar sobre temas que nunca había imaginado. Aquella noche se discutió y se le dio nombre a lo que por ahora se llama todavía aculturación. Don Fernando declaró que no era solo aculturación, sino que era un camino de dos vías. Las palabras exactas fueron, «es un toma y daca». Se trataba de la transculturación. Las dos partes dan de sí, influyen en el otro y llegan a tener una visión más respetuosa de ambos. Aquella revelación para mí fue una epifanía (José Juan Arrom citado en Sacerio-Garí 2007).

Un año después del encuentro con Ortiz, Malinowski obtuvo un financiamiento concedido por la Fundación Carnegie y llegó en bote al puerto de Veracruz desde donde se trasladó a la capital del país para reunirse con el comité mexicano patrocinador (Cook 2015:8). El viaje fue el preámbulo de lo que sería su proyecto de verano en el valle de Oaxaca, iniciado a finales de julio de los años cuarenta, que quedó inconcluso con su muerte prematura (Firth 1957).

La llegada del «santo patrón de los etnógrafos» a México, como advierte Waterbury, no fue fortuita. Aunque es difícil asegurarlo, se puede inferir que Malinowski vio la oportunidad de poner a prueba su método funcionalista en la antropología aplicada mexicana. El hecho de haber sido recibido por Franz Boas en Estados Unidos le permitió conocer de cerca y sentirse parte de la antropología latinoamericana que comenzaba a cuestionar el colonialismo y el antirracismo. Por ello, uno de sus objetivos fue establecer contacto con sus colegas mexicanos cuyos trabajos eran poco conocidos en la academia anglosajona. Su plan consistía en organizar —bajo su dirección— un trabajo de campo basándose en las experiencias vividas en el Instituto Internacional Africano:⁷

Mis objetivos fueron, el primero y más importante, llevar a cabo o preparar un plan de investigación de trabajo de campo; 2) quería establecer contacto con mis colegas mexicanos en antropología, sociología y arqueología; 3) traté de estimular algún interés en el trabajo de campo moderno orientado sociológica y funcionalmente, con un interés práctico directo en la antropología aplicada [...] (Malinowski citado en Waterbury 2015:115, traducción propia).

La idea de difundir su enfoque funcionalista en la antropología aplicada mexicana se nutrió de la literatura latinoamericana existente, piénsese en el propio Ortiz, pero sobre todo en cuestiones teóricas y prácticas del propio Gamio (de quien admiraba su trabajo en el valle de Teotihuacan), Redfield, Villa Rojas y de otros estudiosos que habían hecho trabajo de campo en Oaxaca como Clews Parsons y Schmieder. Lo

⁷ Se trata de la institución creada en Londres en 1926 e inicialmente llamada International Institute of African Languages and Cultures (IILAC), y después comúnmente conocida como International African Institute (IAI). El instituto se dedicaba al estudio de los idiomas y las culturas africanas. Sus trabajos comenzaron bajo la dirección de Frederick Lugard (1926-1945), apoyado por dos codirectores: Diedrich Hermann Westermann (1926-1939) y Maurice Delafosse (1926) (Stoecker 2004:171-172).

cierto es que el trabajo antropológico previo realizado por él lo posiciona como uno de los grandes intelectuales consolidados de la disciplina: «él vino a México como el maestro de etnografía que llegó a enseñar, no a ser instruido» (Waterbury 2015:11, traducción propia).

Al igual que la Melanesia, México adquiere el estatus de «campo sagrado» (Cook 2015), en donde Malinowski no solo vio la oportunidad de proyectar su teoría y su método, sino también su estancia en Oaxaca constituyó el caldo de cultivo para una antropología comprometida, esto es, «al criterio de aplicabilidad y valor práctico» a favor de los pueblos indígenas (Malinowski y De la Fuente 2011:35). Gran parte de esto se debió a sus patrocinadores mexicanos que formaban parte del *establishment* indigenista, quienes colocaron a nivel político la antropología en un terreno dinámico y fértil como instrumento ideológico del desarrollo nacional en la construcción de un modelo de país. El comité estuvo formado por Manuel Gamio (discípulo de Franz Boas y jefe del Departamento de Demografía de la Secretaría de Gobernación), Alfonso Caso (director del Instituto Nacional de Antropología e Historia), Moisés Sáenz (director del Instituto Indigenista Interamericano) y Luis Chávez Orozco (jefe del Departamento de Asuntos Indígenas), todos ellos intelectuales del «indigenismo institucionalizado» o «indigenismo nacional» (Collier 1975; Korsbaek y Sámano-Rentería 2007; Malinowski y De la Fuente 2011).

Entre las acciones del comité mexicano estuvieron auxiliar y patrocinar parte de las investigaciones de Malinowski en los veranos de 1940-1941 en el valle de Oaxaca. Para facilitar el trabajo de campo asignaron como asistente de investigación al joven antropólogo Julio de la Fuente, en ese entonces de 35 años, que había entrado en la práctica antropológica tras perder un ojo en un accidente en 1937, situación que truncó su carrera artística y pasó de «agitador social» a «analista social» (Drucker-Brown 1989:27; Petroni 2008:161).

Julio de la Fuente había sido entrenado por antropólogos estadounidenses y por Alfonso Caso. Estaba interesado en el cambio cultural, además de hablar fluidamente en inglés por haber vivido cuatro años en la ciudad de Nueva York, lo cual lo convertía en el compañero ideal para Malinowski. Pese a que ambos hombres eran tan disímiles en edad y en carácter, pues De la Fuente se había desempeñado como maestro rural, activista político de izquierda, miembro de las Ligas de Comunidades Agrarias de Veracruz y de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), además de

contar con un trabajo de campo realizado entre los zapotecas de la sierra norte de Oaxaca (Tatard 1999:44); Malinowski, por su parte, no comulgaba con ningún partido político, pues como menciona Drucker-Brown (1988:18), «era profundamente apolítico»; no obstante, ambos coincidían en la antropología aplicada como fuerza de transformación social: «Más que en cualquier otro lugar, la antropología en México puede, y debe, llegar a ser una fuerza vital para estructurar y mejorar la política nacional, social y económica. Los indígenas son el factor decisivo y determinante en la vida de la República. De su prosperidad y desarrollo educativo, de su cohesión nacional y su capacidad para emprender y controlar asuntos privados y públicos, depende el futuro del país en su conjunto» (Malinowski y De la Fuente 2011:33).

Dentro del «indigenismo moderno mexicano», las políticas indigenistas de alfabetización y aculturación y las de asimilación e integración utilizaron la práctica política de la antropología (Korsbaek y Sámano-Rentería 2007). Durante este periodo del indigenismo nacionalista, el pasado indígena y los pueblos indios figuraron en el discurso asimilacionista e integrista de la nueva nación:

La defensa de la política indigenista posterior al año de 1940 se basaba en el reconocimiento de este pasado histórico, y así apareció un nuevo punto de vista para desarrollar los programas especiales de acuciosos estudios de «cambio coordinado» que protegiesen a la población indígena en lugar de destruirla, y cuyo objetivo final era el de «integrarla» al contexto del México moderno (Drucker-Brown 1989:5).

Puede ser interesante anotar que el indigenismo latinoamericano adoptó las influencias del culturalismo estadounidense de Franz Boas y el funcionalismo inglés de Malinowski (Báez-Jorge 2002:426). Convendría observar que, en aquellos años, la figura de Malinowski se situó dentro de las olas del positivismo adoptado por una generación de destacados hombres de formación humanística que nutrieron el pensamiento latinoamericano.

En la construcción del nacionalismo, como advierte Drucker-Brown (1989), la idea del cambio social «controlado» que buscaba el indigenismo se basó en un enfoque multilíneal en cuyo cimiento estaba la tesis de Malinowski acerca de las interrelaciones de la cultura:

El enfoque multilineal tenía por objeto abarcar de manera simultánea todos los problemas conexos y la tesis sostenida por Malinowski, respecto a que todos los aspectos de la vida social están relacionados, es la base de tal concepto. Teóricamente se argüía que el éxito de un programa de cambio dependía del hecho de tomar en cuenta todos los factores interrelacionados pues solo de este modo se podía lograr la fusión de la población indígena con la no indígena, y en estos términos los «indios» podrían desaparecer al ser integrados (Drucker-Brown 1988:23).

Así, la política social hizo del funcionalismo el postulado básico desde donde observar ciertos fenómenos de cambio cultural en el trabajo de campo en la región de Oaxaca. El resultado de la pesquisa es el ensayo, hoy clásico, de *La economía de mercados* (Malinowski y De la Fuente 2011), cuyo borrador lo escribieron en inglés en 1941 el propio Malinowski y De la Fuente en New Haven.⁸

Es importante resaltar que el proyecto de Oaxaca constituyó el segundo trabajo de campo de Malinowski en el que pudo aplicar su método, luego del realizado durante dos años en la Melanesia con los Trobriand. El mismo Malinowski se refiere a este trabajo de campo como placentero y fructífero, mucho más que los otros realizados en Nueva Guinea, África y Norteamérica (Malinowski y De la Fuente 2011:31). La obra es «un relato preliminar» del trabajo de campo, de ocho semanas, del verano de 1940, realizado por el propio Malinowski, su esposa Valetta Swann y su colaborador, el joven antropólogo mexicano Julio de la Fuente.⁹ El manuscrito no contempla las 14 semanas de la segunda temporada de campo realizadas con Lew Wallace, estudiante graduado de Yale.

La obra fue pionera en el estudio del mercado, fenómeno social que posteriormente fue abordado por otros investigadores como Alejandro Marroquín, Ralph Beals, Martin Diskin, Scott Cook (Barry 1984:723). *La economía de mercados* también sentó las bases para el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas

⁸ Este borrador no se publicó. Posteriormente hizo una versión en español, en 1957, la Escuela Nacional de Antropología e Historia; en 1982 salió una versión inglesa editada por Susana Drucker-Brown. Véase: Susana Drucker-Brown (1989), Waterbury (2015), Cook (2007) y Malinowski y De la Fuente (2011).

⁹ De finales de julio al 15 de septiembre de 1940, Malinowski y su esposa Valetta realizaron su estancia en Oaxaca. Las últimas dos semanas estuvieron acompañados por el alumno de Redfield, Alfonso Villa Rojas. A su partida, De la Fuente continuó el trabajo de campo hasta mediados de noviembre, con visitas en diciembre. Al año siguiente escribieron el borrador en New Haven.

luego de crearse el Instituto Nacional Indigenista en 1948: «En su opinión [de Aguirre Beltrán], el acuerdo de establecer los centros coordinadores de la manera como se ha descrito fue la decisión más acertada y esta se inspiró directamente en la obra de Malinowski y De la Fuente» (Drucker-Brown 1989:26).¹⁰ En otras palabras, la relación entre el funcionalismo malinowskiano y el indigenismo mexicano fue tal que Malinowski encontró en el contexto mexicano la oportunidad de aplicar y legitimar su método científico. Y no por azar, sino porque era partidario de la antropología aplicada (Le Riverend 1987:xxvii); en tanto que el indigenismo mexicano se nutrió de la teoría funcionalista de vanguardia para llevar a cabo el cambio cultural.

El contexto teórico-metodológico

El andamiaje malinowskiano estaba trazado desde antes de que su creador pusiera un pie en el valle de Oaxaca. Sus aportes a la antropología moderna fueron el resultado de sus pesquisas a partir de su enfoque en la cultura. Empero, desde los inicios de su trabajo de campo en Mailu (1915), Malinowski adoptó las metodologías de la investigación empírica de los preantropólogos de su tiempo, de los siglos xix y xx. Entre los precursores de la tradición etnográfica moderna estaban Alfred Cort Haddon, quien organizó junto con Spencer la expedición de Cambridge en el estrecho de Torres, en 1898-1899. Haddon y Rivers pertenecían a la «escuela de Cambridge», Westermarck y C. G. Seligman a la London School of Economics, y Marett a Oxford (Fleure 1941; Stocking 1984). Como el propio Malinowski lo expresara en *Los argonautas*, los mejores autores de etnografía inglesa eran para él: Haddon, Rivers y C. G. Seligman (Malinowski 1986:40).¹¹

¹⁰ Es de resaltar que las ideas de Malinowski no solo inspiraron la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas mexicanos, sino que también, a nivel regional, las discusiones entre Malinowski y Ortiz, formuladas en el prólogo de Malinowski al libro de Fernando Ortiz (1940), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, esbozan ideas teóricas sobre la cultura a partir de la reflexión del término «transculturación». De esta forma, el intercambio intelectual incluye aportes históricos al enfoque funcionalista y la «creación de sendos institutos de investigaciones económicas y sociales» en los países de América Latina para una mejor práctica de investigación social. Para ver las relaciones entre el término de cultura entre Ortiz y Malinowski, así como las conexiones con la idea de sistemas de interrelación e institución, véase Ortiz (1987, 2011).

¹¹ Sin olvidar que una de sus grandes fuentes de inspiración, que lo llevó a los caminos de la antropología, fue sir Frazer, a través de su obra *La rama dorada*.

Otros autores como Waterbury y Kuper afirman que Malinowski se inspiró en la metodología planteada por W. H. Rivers en *Notes and Queries*, en donde distingue entre el «trabajo de encuesta» y el «trabajo intensivo». Este último debía ser la esencia de toda investigación etnográfica basada en una residencia intensiva, observación directa, manejo del lenguaje vernáculo y un método genealógico, llamado por Malinowski «método concreto» y evocado por Kuper en su capítulo de este libro, así como por otros autores (Waterbury 2015:95). La influencia también de otros estudiosos como Codrington y Seligman acrecentó su interés por examinar las instituciones sociales y su interrelación. Estas ideas le sirvieron como los cimientos que utilizaría en sus propias observaciones etnográficas. Para sus predecesores el dato etnográfico no constituía aún el resultado final de la empresa antropológica porque, hasta ese entonces, la práctica de la disciplina era una «antropología de gabinete».

Así, si Haddon y Rivers propusieron un método y una técnica nuevos, Malinowski los mejoró y aplicó al buscar la «cientificidad de la antropología» a través del dato etnográfico con el propósito de teorizar sin ideas preconcebidas, «perniciosas en todo trabajo científico», sino con base en hechos concretos (Malinowski 1986:26; Young 1984:23). Pero como ha mostrado Stocking, la formulación de los principios metodológicos malinowskianos no era completamente nueva. Existía un grupo de estudiantes que hacía trabajo de campo mientras Malinowski realizaba aún investigación documental en el Museo Británico (Stocking 1984:7). Desde luego, otros estudiosos apuntan que esto no le restó mérito a Malinowski; al contrario, a diferencia de Rivers, Malinowski desarrolló un conjunto de técnicas para recolectar y registrar otra clase de datos. Kuper lo agrupa en tres: 1) el esbozo de las instituciones, 2) los imponderables de la vida cotidiana, y 3) las divergencias entre los enunciados etnográficos y las narrativas nativas que servirían para diferenciar lo que la gente dice de lo que hace (véase el capítulo de Kuper en este libro). Con esto, tal fue la insistencia de Malinowski en el nuevo procedimiento metodológico que terminó por establecer el rol dual del antropólogo moderno en su vocación profesional: ser etnógrafo, y a la vez, ser teórico.

Además, en palabras de Edmund Leach, el mayor mérito de Malinowski consistió en haber formulado un método:

La innovación más decisiva fue el que verdaderamente instalara su tienda en medio de una aldea, aprendiese la lengua de forma coloquial y observara, directamente y de primera mano, cómo se comportaban sus vecinos trobriand a lo largo de las 24 horas

de cualquier jornada de trabajo [...] los etnógrafos anteriores habían tendido a hacer listas de usos y costumbres [...]pero] fueron totalmente incapaces de considerar que el conjunto total de tales usos y costumbres constituía un sistema, una forma de vida. Malinowski se volcó sobre el extremo contrario, puso de relieve ante todo que las costumbres de los primitivos, por exóticas que puedan parecernos, forman parte de un sistema por el cual los miembros de la tribu primitiva mantienen su sociedad de forma viable (Leach citado en Malinowski 1977:11-12).

El objeto del análisis funcionalista de Malinowski residía en su método empírico. Se puede estudiar el sistema atendiendo el funcionamiento de las instituciones dentro de una cultura específica. La tarea del etnógrafo, por lo tanto, consistía en describir todas las reglas y normas de la vida tribal o indígena, lo fijo y lo permanente; y debía reconstruir la «anatomía de su cultura» y la estructura de la sociedad. De ahí que las normas de las instituciones fueran el resultado de «la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente» (Malinowski 1986:29). El único agente capacitado para la descripción detallada con datos concretos de cada una de las instituciones sociales era el etnógrafo capaz de verter la información en cuadros sinópticos. Malinowski usó esta metodología en el análisis de las transacciones económicas: «Cualquier tipo de transacción económica puede estudiarse por el procedimiento de seguir casos reales conectados y traspasarlos luego a un cuadro sinóptico» (Malinowski 1986:31).

En su obra sobre los sistemas de mercados no le fue posible seguir del todo su metodología con base en cuadros sinópticos, probablemente por la escasez de tiempo en la realización del trabajo de campo y por su muerte; pero encontramos, no obstante, un interés reiterativo por las transacciones económicas desde el concepto de institución. Para Richards el concepto de institución estuvo ligado al enfoque de las necesidades (Richards 1957:24). En este sentido, si las instituciones eran resultado de la interacción de las «fuerzas mentales» y «condiciones materiales del medio ambiente», el *leitmotiv* del funcionalismo recayó en la observación de los hechos concretos del sistema de condicionamiento en el organismo humano y en su relación con el ambiente natural que hacía posible la sobrevivencia del grupo y del individuo. A este sistema lo nombró «necesidad»:

El funcionalismo difiere de otras teorías sociológicas más definidamente: probablemente en su concepto y definición del individuo, más que en ningún otro aspecto. El funcionalista incluye en su análisis, no solamente el lado emocional e intelectual del proceso mental, sino que insiste, asimismo, en considerar al hombre en su realidad biológica. Debiendo estudiarse paralelamente las necesidades del cuerpo y las influencias del medio y sus reacciones culturales (Malinowski 1939:112).

Como advierte Parsons (1957), Malinowski trató de dar una respuesta a la satisfacción de las necesidades básicas (respiración, sueño, descanso, alimentación, excreción y reproducción) con base en la idea de «respuestas culturales». Dividió las necesidades en primarias y derivadas. Unas referidas a las biológicas, que toda cultura debe satisfacer, y las otras a la satisfacción cultural, es decir, la forma en que la cultura responde para satisfacer las necesidades básicas. «Una necesidad, por lo tanto, es el conjunto limitado de hechos. Los hábitos, las motivaciones, las respuestas aprendidas y los cimientos de la organización deben ser ordenados para permitir que las necesidades básicas sean satisfechas» (Malinowski 1984:111).

Así, el análisis de la cultura permitiría comprender la motivación de la conducta humana. Dentro de la concepción de cultura como un todo interrelacionado (lo que llamamos el principio del holismo), la interrelación de las instituciones supondría observar las motivaciones que hay detrás de la organización para conseguir satisfacer las necesidades individuales y de grupo. El rol desempeñado por las instituciones sociales para el mantenimiento del orden social debía entonces ser explicado en los términos bajo los cuales estas construcciones sociales se habían desarrollado (Thornton et al. 1993:48).

Es a partir de la teoría de las instituciones que Malinowski busca comprender el cambio cultural. En su obra póstuma *The dynamics of cultural change* (1945), Malinowski se refiere al cambio cultural como el proceso por el cual el orden existente de una sociedad (esto es, su organización, sus creencias, sus conocimientos, sus técnicas y bienes de consumo) se transforma rápida o lentamente, ya sea por un proceso de evolución independiente o por difusión (Malinowski, 1945:1).¹² Sin embargo, la idea

¹² Esta fue editada como obra póstuma por uno de sus discípulos, Phillips M. Kambery, y aunque su aparición es posterior al primer borrador de la memoria del proyecto de Oaxaca (1941), los datos en esta corresponden al periodo de 1934 en África para analizar el cambio cultural bajo el régimen colonial inglés.

de difusión para Malinowski tenía más que ver con una nueva reorganización que con una mezcla de rasgos culturales. Esto lo llevó a plantear que la institución era la «unidad cultural más pequeña de transformación», al momento en que esta asume las nuevas formas o funciones en respuesta a las nuevas necesidades generadas en la situación de contacto.

Para explicar el cambio cultural, Malinowski utilizó su modelo metodológico de tres columnas, cuyo cuadro sinóptico se compondría de la cultura que impacta, la cultura que recibe y el surgimiento de la nueva transición. Todo esto como parte del proceso de las relaciones de cooperación, conflicto o reacción. Con este modelo Malinowski enmarca la tarea del antropólogo de enunciar las fases del contacto cultural cuyo concepto clave son las instituciones, vistas como sistemas de organización, mediante las cuales los seres humanos buscan satisfacer sus necesidades biológicas primarias y sus necesidades derivadas. Asimismo, siguiendo este postulado funcionalista, los imperativos secundarios o derivados corresponden a las instituciones, de las cuales los sistemas económicos son un ejemplo. Estos últimos, según Malinowski, constituían una característica imperativa universal de toda la vida humana organizada, cuya presencia podía diferir de una cultura a otra según sus interrelaciones con los sistemas normativos, organización política, valores, tenencia de la tierra, capital y trabajo, entre otros.

En el caso del proyecto de Oaxaca, como apunta Raymond Firth (1957), Malinowski estaba impresionado con el trabajo de Manuel Gamio sobre el contacto cultural, lo cual influyó en la forma de presentar un enfoque regional, pero al mismo tiempo, la correspondencia que mantuvo con otros intelectuales, como Ortiz, contribuyó a su formación intelectual; allí encontró algunas coincidencias con su método funcionalista. Como lo expresan los especialistas, Malinowski rompió con los estudios monográficos al transitar de la economía primitiva hacia una antropología económica, esto es, al dejar de lado los estudios de comunidad y enriquecerlos al ir describiendo las interrelaciones en el intercambio del mercado (Viqueira y Albarracín citados en Malinowski y De la Fuente 2011:18; Cook 2015). De este modo, sus ideas sobre el funcionamiento de las instituciones dentro de una cultura específica cobran materialidad en la descripción detallada de cada una de las instituciones sociales, que en su obra de Oaxaca están condensadas en lo que nombró el sistema de mercados. En otras palabras, a diferencia de los enfoques difusionistas americanos y alemanes

en los cuales los rasgos y préstamos son elementos explicativos de las diferencias y similitudes culturales, el método funcionalista insistía en comprender la función de las instituciones.

Teóricamente el sistema de mercados es tratado, desde el punto de vista antropológico, como un sistema económico por estar conectado con los sistemas de producción, distribución y consumo de bienes. Como unidad de investigación el mercado en Oaxaca es presentado como: «agencia que organiza algunos grupos, a través de la cual se hace evidente la diferenciación específica del grupo, las clases económicas; pero la cual, también, de muchas maneras integra a los habitantes del valle, individual y colectivamente, dentro de una interdependencia social» (Malinowski y De la Fuente 2011:174).

Es posible observar que el principio ordenador del mercado consiste en que es un sistema total, una «institución completa», que comprende «la unidad de un centro y de su región circundante», es decir, la segmentación del sistema en el gran mercado en la capital de Oaxaca, y los mercados dominantes de Ocotlán, Tlacolula, Etla, Zimatlán, Zaachila y Ejutla (Malinowski y De la Fuente 2011:41, 174).

La cuestión teórico-metodológica para abordar el sistema de mercados, aclaran Malinowski y De la Fuente, consiste en ciertos principios fundamentales, a saber: 1) el principio de «documentación por medio de pruebas concretas»; 2) la definición del concepto de lo económico; y 3) el desbordamiento del mercado hacia otras instituciones (Malinowski y De la Fuente 2011:46-51). En el primero se trata de la documentación con base en la descripción de hechos concretos, lo cual implica el vaciamiento de las primeras observaciones de los «datos en bruto», tal como se planteó en su enfoque de las tres columnas. En el mercado, agrega Malinowski, «Uno debe revisar sus notas; efectuar un inventario muy completo de los varios negocios; ofrecer una impresión vívida del aspecto, del movimiento y aun del olor del mercado; mostrar la mezcla de mercancías y de tipos, el ir y venir de la gente, e ilustrar todo ello con algunas fotografías» (Malinowski y De la Fuente 2011:46). Con este principio se busca dotar de significación —y no solo «colectar», señala Malinowski, como lo hizo E. C. Parsons en su estudio sobre Mitla— a los hechos concretos. Recordemos que Malinowski entiende por significación la relación entre los elementos, la cual no puede darse aislándolos o separándolos de su contexto (Malinowski 1975b:35). Para la reconstrucción del contexto, Malinowski y De la Fuente recuperan el interés histórico en el método

funcional con el fin de dar cuenta del funcionamiento del sistema. Es oportuno decir que este es un elemento sustancial o paradigmático que rompe con la idea ahistoricista que caracteriza al método funcionalista malinowskiano, centrado en la búsqueda de la satisfacción de necesidades. Desde luego, esta incorporación del hecho histórico que cuestiona el propio método funcionalista tiene que ver con la influencia e incorporación del pensamiento latinoamericano al pensamiento malinowskiano. No obstante, Malinowski no pudo desarrollar el carácter histórico de lo social debido a su muerte prematura.

[...] los sucesos cotidianos en la vida de los humildes y semieducados indígenas son tan importantes para el historiador como los eventos mundiales en gran escala en los que la República, en su conjunto, participa [...] estamos plenamente convencidos de que la historia acontece ante nuestros ojos y de que la historia de hoy no debe ser sacrificada conscientemente a la reconstrucción de acontecimientos pasados sobre la base de fuentes incompletas y por medio de hipótesis vagas algunas veces. El estudio del presente con el objeto de obtener la más completa visión del pasado, así como guías para el futuro del método histórico correcto. Así, declaramos que no existe diferencia en cuanto al respeto por la historia, como no la hay entre el enfoque funcional y cualquier otro interés legítimo (Malinowski y De la Fuente 2011:36).

Pasemos al segundo principio: el concepto de lo económico del mercado. De partida se nos advierte que «el mercado es primordialmente un mecanismo económico» (Malinowski y De la Fuente 2011:47). Más adelante, los autores enfatizan que «la mejor forma de acercarse a este problema desde el punto de vista antropológico es definir como económica cualquier actividad que esté conectada con los procesos de producción, distribución y consumo de los bienes» (2011:183). Pero la definición de lo económico como sistemas de producción, distribución y consumo, a su vez, conlleva a distinguir la existencia de dos principios generales: el carácter y la función de la institución del mercado. El carácter refiere al hecho psicológico, es decir, «a las doctrinas, los valores y los sentimientos del participante», por lo tanto, «debemos entender el sistema de valores que se derivan de la ley, de la costumbre, de la tradición o de las asociaciones sentimentales que rodean a una institución»; mientras que, la función es «la fórmula científica establecida por el sociólogo»,

mediante la cual se busca comprender el papel que desempeña el mercado en la cultura (Malinowski y De la Fuente 2011:175, 181-182).

Lo anterior nos permite vincular el tercer y último principio: «el desbordamiento del mercado hacia otras instituciones». Por ejemplo, Malinowski y De la Fuente encuentran en el mercado de Atzompa que la producción de cerámica implicaría un análisis detallado de la propiedad agraria acerca del derecho comunal de la tierra en donde se recolecta la arcilla para elaborar las cazuelas, ollas, jarros, etcétera. Sin embargo, la producción también corresponde, casi siempre, al ámbito doméstico. El hombre, la mujer y los hijos son la mano de obra que participa en la elaboración de la artesanía. Por lo que el análisis necesariamente tendría que dar cuenta de los arreglos familiares (Malinowski y De la Fuente 2011:92). Los aspectos no económicos de la producción de la cerámica de Atzompa se reflejan también en el consumo.

Como sabemos, Malinowski y De la Fuente afirman que la función del mercado es «casi exclusivamente» económica (2011:182-183). Sin embargo, su afirmación del mercado como mecanismo económico al examinar las transacciones económicas —como el regateo, o los diversos tipos de trueque— se topa con el problema de hasta qué punto se puede distinguir «la línea divisoria entre las actividades económicas y las no económicas» (2011:183).

No pudimos encontrar una sola persona que no viniese al mercado con algo que vender o para comprar alguna cosa. Hay siempre diversiones, motivos religiosos para entrar a la iglesia, y estímulos para participar en el tumultuoso mercado y en actos sociales, alcohólicos o no; sin embargo, descubrimos que sin el motivo principal de vender y de comprar, y en algunos casos de alguna de esas dos transacciones, nadie va al mercado [...] podemos decir que ni un solo habitante de una aldea entraría a un mercado, sin una necesidad económica. Siempre se nos dio esta respuesta: «¿Por qué he de ir, si no tengo nada que vender y no necesito comprar algo?» (Malinowski y De la Fuente 2011:182).

Las motivaciones económicas de ir al mercado se plasman en el carácter (el hecho psicológico), que tiene que ver con la importancia de las relaciones interpersonales en las transacciones económicas que trazan reglas de conducta exhibidas en el curso de la producción, el cambio y el consumo. En este punto, el problema de los límites del contexto, es decir, el de las instituciones, se convierte en el problema del sistema de la interrelación en sí mismo. Veamos al respecto otro ejemplo de los autores:

Cuando se encuentre una mesa llena de escapularios, velas y ofrendas votivas, en una iglesia, claramente estamos ante un fenómeno mixto, de naturaleza religiosa y económica. *Podemos delimitar el aspecto religioso, hasta donde estos artículos sirven de instrumento a un tipo de consumo conectado con las creencias religiosas. Al mismo tiempo, la operación de comprar y de vender es una contribución para el mantenimiento de la iglesia misma, del cura o sacristán y quizá del agente que actúe para ello.* El incremento de los ingresos del cura, que le da poder de compra adicional, como consumidor, es economía. [...] El aspecto religioso consiste en la distribución de objetos del culto, que satisfacen creencias y necesidades rituales (Malinowski y De la Fuente 2011:183-184, cursivas añadidas).

Tenemos razones para presumir que en la venta de artículos religiosos los autores nos hacen un guiño metodológico para establecer el límite de ciertas instituciones. Al momento de decir, «Podemos delimitar el aspecto religioso, hasta donde estos artículos sirven de instrumento a un tipo de consumo conectado con las creencias religiosas», nos sugieren explícitamente que el uso que se le dé a esos artículos definirá no solo su función (satisfacer creencias y necesidades rituales), sino además fijará el límite. Así en «la operación de comprar y de vender es una contribución para el mantenimiento de la iglesia misma, del cura o sacristán», el uso está fijado en la acción de mantenimiento. En relación con las observaciones acerca del uso del habla, ambos autores señalan: «Como sanos ‘investigadores de la conducta’, en sentido etnográfico, nos percatamos de que el habla es también un sistema de conducta» (Malinowski y De la Fuente 2011:49).¹³

Fue Edmund Leach quien visualizó algunos problemas en la teoría funcionalista de Malinowski a la hora de delimitar el contexto. Sus observaciones se basaron en la obra *Los jardines de coral y su magia* (1977). Para él, la base de la teoría funcionalista de Malinowski se fundamenta en un empirismo pragmático:

En términos amplios, actualmente todos tenemos que aceptar el dogma funcionalista según el cual los detalles de una cultura deben observarse «en su contexto». Pero ¿cuál es el límite del contexto? Funcionalmente hablando, todo está relacionado con todo lo demás y, en última instancia, cualquier cosa del universo resulta significativa. [...] Si los

¹³ Para la formulación de Malinowski acerca del lenguaje como un modo de acción pueden consultarse las siguientes fuentes: Firth (1957b); Rose (1980).

detalles culturales sólo adquieren significación cuando se los contempla en el contexto, entonces toda comparación intercultural resulta fútil (Leach en Malinowski 1977:15-16).

Si bien Malinowski no logra consolidar en su propio trabajo de campo los principios de comparación de su método para replicarlos en los otros mercados, dice Leach, sí logra enfatizar en «Los sistemas de mercados» la transformación de la noción de cultura, expuesta en su artículo clásico «La cultura» (1975), hacia la noción de institución. Por consiguiente, serán la institución y los usos que tiene esta los que definirán el contexto. Como advierte Leach: «La institución de Malinowski, como la formuló, no está aislada, sino que provee un tipo de puente entre la intuición cruda del funcionalismo de los años treinta y el incremento del análisis estructural sofisticado actual» (Leach 1977:137). En otras palabras, parafraseando a Leach, podemos decir que la obra de «Los sistemas de mercados» tiene esa peculiaridad de trazar el puente entre los estudios del funcionalismo con aquellos otros que emergen de la estructura social.

El mercado como sistema total: del método malinowskiano a un fenómeno de mercado contemporáneo

El libro de Malinowski y De la Fuente (2011) da pistas para realizar un proceder metodológico en los sistemas de mercados actuales en los que numerosas sociedades productoras se han insertado. Para hacerlo tomaremos como referencia algunos ejemplos etnográficos del trabajo *Pueblos 'azaharosos'*¹⁴ (Ponce 2016), los cuales ponen en evidencia la relación de dos poblaciones con un sistema de mercado particular.

El mercado tiene la característica de relacionar diferentes grupos sociales y, en ese sentido, pone en comunicación a una gran cantidad de sociedades. Para ensayar algunas ideas tomaremos como referencia la localidad de San Antonio Limón (Totalco), en el estado de Veracruz, sociedad con una mercancía peculiar que se integra y comercializa en un sistema mercantil particular.¹⁵

¹⁴ *Azaharero* es la palabra con la que se identifican los productores y comerciantes de artículos para las diversas ceremonias católicas (bautizos, bodas, primera comunión, 15 años) elaborados en forma artesanal.

¹⁵ Hay que hacer la aclaración de que no se expondrá una etnografía exhaustiva y detallada por motivos de espacio. Sin embargo, si el lector está interesado en conocer a profundidad el trabajo etnográfico puede consultar la tesis de grado *Pueblos 'azaharosos'* (Ponce 2016).

Primero es necesario definir la elección de un sistema de mercado y todo lo que ello implica para su análisis. Malinowski y De la Fuente retoman este fenómeno por las características de «accesibilidad», el carácter «público», «no político», «no esotérico» y de «significados» (Malinowski y De la Fuente 2011:36). Desde su perspectiva el mercado se convierte en un fenómeno complejo puesto que relaciona aspectos económicos, sociales y psicológicos; en parte porque identifican una contradicción en la manera de comercializar los productos que tiene que ver con el sistema de regateo.

Una de las características importantes que permitirá el acercamiento propuesto por los autores es la observación tanto del productor (en su dualidad como productor/comerciante) y el consumidor (en su doble papel de comprador/revendedor). Tener presente la dualidad de actores hará posible evidenciar «el sistema de regateo» característico de los mercados, además de los límites del contexto. El «regateo», según De la Fuente y Malinowski, es la regulación y la conformación de las relaciones de transacción que se dan en el sistema de mercado. El tipo de regateo permite identificar «las relaciones interétnicas» presentes en ese sistema. Lo importante, desde el método propuesto por los autores, es «observar en todo ello el funcionamiento concreto, específico, del regateo entre oferta y demanda según ocurre en las transacciones típicas de un mercado regional mexicano» (Malinowski y De la Fuente 2011:122).

El regateo en muchas ocasiones tiene la finalidad de tasar y proporcionar un precio justo para los participantes del intercambio; sin embargo, en ciertas ocasiones no es así. Uno de los problemas del estudio es que la gente va al mercado creyendo que ahí obtendrá una mejor ganancia de sus productos, lo cual pocas veces se cumple. Al respecto, los autores agregan que es necesario tomar en consideración «el hecho psicológico» de apreciación de las mercancías; muestra de ello, señalan, es «el hábito de tocar, oler y hasta probar» las mercancías antes de realizar la compra. Estos detalles se abordan más adelante con ejemplos etnográficos.

Segundo: una vez definido el mercado como objeto de estudio es necesario pensar su abordaje. Malinowski y De la Fuente proponen dejar fuera las ideas preconcebidas y retomar la observación participante. Su proceder etnográfico: «A ratos, un investigador se hallará sentado en una pequeña silla cerca de algún comerciante amigable y bien dispuesto» o bien «el observador seguirá al cliente en sus compras con el objetivo de computar el alcance de sus intereses y de sus necesidades como consumidor» (Malinowski y De la Fuente 2011:121-122).

Tercero: la definición del mercado como una «institución completa» es fundamental. Como tal el mercado tiene carácter (valores y asociaciones sentimentales) y función (papel desempeñado dentro de la cultura). Hay que decir también que, desde el argumento de Malinowski y De la Fuente, el mercado satisface necesidades múltiples. Los autores ponen en evidencia que el etnógrafo que precisa de la observación del sistema de mercado debe tener en cuenta que el fenómeno «desborda» hacia otras instituciones. En otras palabras, el mercado reúne muchos de los elementos que sobrepasan el mecanismo económico con el que se relaciona (Malinowski y De la Fuente 2011:49).

A partir de estas premisas metodológicas se han seleccionado algunas observaciones etnográficas contemporáneas ligadas al funcionamiento de un sistema como el mencionado.

Los procesos que se explican a continuación obligan a pensar en las relaciones económicas, sociales y culturales que permitieron el arraigo de la actividad económica en la localidad de San Antonio Limón (Totalco), en Veracruz. Hay que adelantar que la adopción de una actividad, en primera instancia económica —y posteriormente social y cultural—, implica factores internos y externos que nos obligan a visualizar el «desbordamiento» y las interrelaciones de las distintas instituciones.

De ese modo, las funciones que puede llegar a cumplir una institución no solo son un referente interno sino también externo, cuyas relaciones atraviesan otras instituciones y sobrepasan la comunidad. Es a partir de esta conjunción de comunidad y mercado que es posible pensar en la conformación de un sistema. En el ejemplo etnográfico de San Antonio Limón esto no significa que un elemento sea más importante que otro, sino que ambos generan un contexto propicio para el desarrollo de actividades económicas como lo es la elaboración de ramos para novias y quinceañeras.¹⁶ Dicho planteamiento traza una etnografía de mercado cuyos límites están fuera de la comunidad y relaciona a actores concretos en distintas escalas, en diferentes momentos históricos, sociales, económicos e incluso momentos políticos muy particulares.

¹⁶ De aquí en adelante esta actividad podrá ser referida como «azaharera», ya que así es conocida en el mercado por el vínculo simbólico a la flor de azahar en las ceremonias nupciales.

El sistema de mercado en San Antonio Limón (Totalco)

San Antonio Limón (Totalco) es parte del municipio de Perote. Según el censo de 2020, cuenta con una población de 4172 habitantes, es una de las más grandes del municipio. Se ubica en los límites de los estados de Veracruz y Puebla, a 63 kilómetros de la ciudad de Xalapa. Los antecedentes históricos (hacienda y reparto ejidal) que vivió esta comunidad la conformaron en su diversidad y singularidad. Totalco, como lo nombran sus habitantes, está ubicada a un costado de la carretera federal que comunica Perote con Puebla. La mayor parte de sus habitantes combinan las actividades agrícolas y ganaderas (caprino) con actividades de extracción de tepezil, labores en las carrocerías de Alchichica y la manufactura de ramos para novias. Es esta última actividad a la que nos referiremos en los ejemplos etnográficos.

Ejemplo etnográfico 1. La migración de Totalco a México

Hablar de la elaboración de ramos en Totalco implica relacionar varios elementos. El trabajo de manufactura artesanal ha generado una forma de vida que gira en torno a la producción del objeto. En su distribución se traspasa el aspecto económico, mediante la implementación de estrategias para competir y obtener mercado.

Es por ello que la manufactura en Totalco no se entiende sin la migración peregrina hacia la Ciudad de México. Para entenderla es necesario marcar dos momentos: en primera instancia la migración; en segundo lugar, el regreso y la instalación de talleres en la localidad. La migración hacia la Ciudad de México es importante porque es el lugar de la oferta laboral y del aprendizaje del oficio.

Ángel Sánchez Ortiz es importante en esta historia. De familia totalqueña, creció y se desarrolló en la Ciudad de México. Nunca se casó y no tuvo hijos. En la Ciudad de México, Ángel Sánchez trabajó con una familia judía-mexicana. Con base en esfuerzo, trabajo y sacrificio logró ganarse la confianza y la cercanía de la señora de la casa, de nombre Sofía: «Él le hacía todo, todos los caprichitos que quería: la peinaba, la maquillaba... todo». Sofía estaba casada con Salvador Álvarez, quien, junto con sus hermanos Roberto y José, originarios de Michoacán, tenían talleres de elaboración de ramos para novias.

Ángel Sánchez, además de las actividades de compañía, se dedicó a los ramos en los talleres de los Álvarez. Llegado el tiempo, sus patrones preguntaron a Ángel por mano de

obra para los talleres; debido a su desempeño artesanal logró recomendar a conocidos y familiares para que se integraran al trabajo. En una de las visitas al pueblo contactó con sus familiares y los convenció de ir a la Ciudad de México. Entre sus familiares un primo, Félix Ortiz Cano, acepta la oferta y decide realizar el viaje. «En ese tiempo yo empecé a ir a México, en el tren cobraban tres pesos de aquí a México», rememora Félix su aventura que empezó a sus 15 años.

Félix Ortiz llegó a trabajar con los patrones de su primo. Su primer trabajo lo realizó en el taller que dirigía doña Sofía. Como todo principiante tuvo que aprender lo básico, «donde que llega uno todo nervioso y nunca salir; desde ese momento ve uno cosas que, para uno, son cosas increíbles» (sic). Este fue el inicio de la historia de los ramos en Totalco, industria que años más tarde daría sustento a varias familias totalquenses.

Hay que mencionar que, desde antes de la actividad azaharera, los pobladores de Totalco habían construido un circuito migratorio con la Ciudad de México. La migración de personas de Totalco para insertarse en la manufactura artesanal coincidió con el proyecto de Estado de «sustitución de importaciones» (1944-1955), el cual buscaba impulsar el desarrollo industrial de la nación. Uno de los resultados secundarios de las estrategias económicas nacionales fue la generación de una migración del campo a la ciudad en distintos puntos de la geografía mexicana. El modelo económico trajo como consecuencia un crecimiento sectorial desequilibrado que devaluó el peso en 1954. Ante las fisuras y fracturas de este modelo se preparó otro: El «desarrollo estabilizador». Es en este marco de inestabilidad social, económica y política que Ángel Sánchez y otro grupo de personas emprendieron el viaje a la Ciudad de México.

Ejemplo etnográfico 2. El taller del Potrero

Como se ha mencionado, los que trabajaron en los talleres en la Ciudad de México estuvieron relacionados con la familia Álvarez. Dicha relación se extendería hasta el ámbito local cuando uno de sus integrantes, José Álvarez, alias el «Cacharro», se muda a Totalco en 1965 y pone un taller en el espacio conocido como el Potrero.

Según la historia oral, uno de los habitantes de Totalco que trabajaba para los Álvarez convenció al «Cacharro» para instalarse en Totalco, con el argumento de que había mano de obra para desarrollar el trabajo. Se comenta que fue por diferencias familiares que José se separó de sus hermanos e intentó independizarse. Más allá de las circunstancias que

rodearon el arribo de José Álvarez a Totalco, es de resaltar la confianza y la relación estrecha que tenía con los trabajadores al decidir mudarse a un lugar del que solo había escuchado hablar.

El «Cacharro» estuvo poco tiempo en Totalco, aproximadamente tres años, lo suficiente para que la gente aprendiera y pudiera desempeñar el oficio. Cuando José se retiró, los hermanos Pérez conocían el trabajo y, sobre todo, los lugares de venta, por lo que decidieron invertir en un taller y emprender por su cuenta. Otros talleres hicieron lo mismo, comenzaron a producir y a comercializar en la Ciudad de México desde lo local.

Los viajes a México se realizaban en tren. El tren a la Ciudad de México salía a las dos de la madrugada y llegaba a las ocho de la mañana. El viaje en tren reducía los costos del pasaje y permitía transportar varias cajas de mercancía. Pero no todo era miel sobre hojuelas. En los viajes a México, en más de dos ocasiones, se reportaron asaltos en donde les quitaban la mercancía y el dinero de su «viaje».

Ejemplo etnográfico 3. La Lagunilla

El aprendizaje de la elaboración de la manufactura es solo una parte, a la par es necesario desarrollar habilidades comerciales para acomodar el producto y percibir un ingreso. Hay varios destinos en donde los productores comercializan, pero su mercado principal era La Lagunilla en el entonces Distrito Federal.

La comercialización se puede efectuar cualquier día de la semana. Lo común es que el viaje a La Lagunilla lo realicen varios productores cada sábado. Muchos trasnochan desde el viernes para completar los pedidos del día siguiente. Es posible observar que el productor de Totalco tiene su iniciación como comerciante en los pasillos de ese mercado tan competido. A continuación se reseñan las dificultades que los productores tienen que pasar para llegar a vender a este mercado cada fin de semana y la relación que desborda el fenómeno de lo económico característico del mercado.

El reloj marcaba las dos de la mañana del 29 de noviembre de 2014 cuando algunos productores terminaban de completar su mercancía. Un autobús Sultana modelo 2000, «de esos de los chatos», esperaba a los artesanos desde la tarde del día anterior. A las tres de la mañana los primeros artesanos llegaban a acomodar su mercancía y a ocupar sus lugares. Un frío conocido como «la helada» los acompañaba. Además de cajas y chamarras, los productores llevaban sus cobijas para calentarse y dormir en el autobús.

Cerca de las cuatro y media de la madrugada el frío calaba más que en horas anteriores. Para esos momentos el pasillo del autobús había desaparecido por el número de cajas y bolsas que se habían acomodado: «es una buena época para la venta de los ramos». Los artesanos que llegaron después no tuvieron más opción que brincar sobre los asientos: «ahí le voy, doña Eréndira, agáchese usted tantito», alertaban para no lastimar a sus compañeros.

El chofer no llegó sino hasta las cinco de la mañana. El retraso impacientó a los productores, pues sentían que se les hacía tarde. A las cinco y diez el motor del autobús encendió su marcha. Con los ánimos sosegados, algunos de los artesanos desenvolvieron sus cobijas y se dispusieron a descansar; sabían que les esperaba un día arduo. A las nueve de la mañana el autobús arribó a su destino. Poco a poco los productores bajaron uno tras otro, despabilándose de sus asientos. Una larga cadena humana se formó al lado del camión a través de la cual circulaba la mercancía. No hay necesidad de diálogos. Cada uno sabe lo que debe hacer. Caja por caja, el autobús comienza a quedarse vacío. Es común que los bultos sean marcados. Cada artesano se ha encargado previamente de marcarlos con el propósito de agilizar el movimiento de la mercancía y evitar malentendidos entre sus pares. El principio de organización es tal que conforme aparecen los bultos, los toman. Cuando ya tienen sus pertenencias buscan un lugar donde les pegue el sol para desentumecer las extremidades.

A esa hora es muy temprano para llegar al mercado; las tiendas lucen cerradas. Algunos deciden convertir el costado del autobús en un exhibidor de ramos. Ahí se dan las primeras ventas. Los clientes, como si fuera tianguis, se acercan a escoger los ramos que se muestran a ras de piso.

Un vendedor ambulante de café se acerca. Los productores aprovechan para beber una taza de café acompañada de una pieza de pan, para menguar el frío. El incipiente desayuno no se paga al instante, sino hasta la tarde, pues apenas van a comenzar las ventas y no hay efectivo. El vendedor de café entiende el sistema. Él mismo es parte de este. Ofrece sus alimentos y bebidas, y recauda más tarde.

A las 10 de la mañana llega otro grupo de productores de Totalco. Arribaron 15 personas en una urban¹⁷ y otros cinco en una camioneta. La mercancía se transportó en un remolque y en otras dos camionetas. En total viajaron 42 personas desde Totalco a La Lagunilla para vender sus productos. Pero ellos no son los únicos, hay más gente que viaja

¹⁷ Camioneta tipo suburban.

en autobús de pasaje y se integra al mercado. La movilización de los productos comienza a las 10 y media de la mañana. Algunos ya se han «persignado» con sus primeras ventas al pie del autobús, otros comienzan a llevar sus productos a los locales de La Lagunilla.

El mercado de La Lagunilla se distingue por estar especializado en objetos para ceremonias religiosas. Ahí encuentran vestidos de novia, 15 años, bautizos, primera comunión, trajes para caballero y accesorios. A primera vista, uno no puede evitar recordar a las hormigas, no por lo organizado, sino por la manera de transportar la mercancía: los artesanos entran y salen del mercado, cuantas veces sea necesario, cargados con dos o tres cajas auestas. Gran parte de su producto son pedidos. Los productores ingresan en el mercado, ubican el local, muestran y entregan. Quien recibe se limita a contar, a decir: «muchas gracias, señor, lo veo más al rato». El artesano levanta su bolsa o caja y se retira por más producto: «Ahorita se me estaba olvidando una señora que me pidió tres ramos y es que es de las señoras pagadoras. Entonces, yo procuro a los que me dan la lana. Por eso digo, ahorita le dejo a la señora y voy a ver a la otra señora. Esto así es», comentó uno de los azahareros.

Algunos productores contratan taxis para mover la mercancía. A los carros les remueven los asientos para acomodar más producto o lo amarran al techo del automóvil. Los compradores que llegan directamente hasta donde están los productores escogen, compran y van almacenando su mercancía. Los diseños de los ramos no varían mucho. Algunos llevan flores de otro tipo, mariposas, plumas. En esta ocasión el color de moda era el coral. Los precios oscilaban de los 100 a los 350 pesos.

La faena del acomodo de mercancía continúa hasta después del mediodía. A esa hora los productores siguen con su dinámica: cruzan por los pasillos, saludan a otros o no se hablan. A la una menos 20 la intensidad baja. Varios de ellos han entregado sus productos. «Es una buena temporada de venta», comentaron, «ojalá y así fuera cada ocho días. Hay días que son estas horas y todavía nos ves con los ramos».

Uno de los azahareros comentó algunas cuestiones de gastos que el grupo que viaja en autobús tiene que cubrir para vender en la Ciudad de México. El autobús cobra 6 500 pesos más los «honorarios» de ciertas personas: «Por el estacionamiento nos cobran 500 pesos, del policía son 200 pesos, y el chavo ese de amarillo que está ahí nos cobra supuestamente de vialidad, de las camionetas que quitan la mercancía [...] hubo una vez que se nos hizo fácil no darles y que nos atraviesan ahí una camioneta para que no entráramos. Ese nos cobra 350 pesos por vender, supuestamente».

Una vez cubiertas las entregas personales comienzan los encargos. La señora Socorro, quien atiende la tienda El segundo bebé, estima a uno de los vendedores pues de joven él trabajó para ellos. La historia es tan profunda que uno de los hijos del vendedor lleva el nombre de uno de los hijos fallecidos de Socorro. Cuando se trata de cumplir encargos, solo se entrega la mercancía y no se cobra, lo cual puede ser indicio de una relación de confianza más profunda.¹⁸

Cuando el reloj marcó la una de la tarde, los artesanos ya estaban descansando en los remolques y en los asientos del autobús. De una a tres de la tarde fue la hora de la comida e intercambio de impresiones: hablan sobre los clientes, los mercados a donde les gustaría ir o ya han ido (por ejemplo, los de Oaxaca, Tuxtla o Toluca), de los pedidos que esperan recolectar. Las pláticas de los artesanos también son muestra de un conocimiento tan amplio del espacio y sus alrededores que muchos envidiarían. Conocen muy bien el mercado, saben dónde encontrar buena comida a bajo costo, ya sea un coctel de fruta o tacos de cecina adobada. Después salen a dar una vuelta por las calles cercanas al mercado o realizar algún mandado en particular. Algunos aprovechan para buscar material, ver diseños y cosas que puedan inspirar su creatividad. Una breve siesta complementa el descanso.

En punto de las cinco de la tarde la dinámica regresa. Los pasillos de la Lagunilla vuelven a ser el circuito de tránsito de los azahareros: es hora de comenzar a cobrar. El recorrido diurno no es solo para cobrar, sino para levantar pedidos y reacomodar la mercancía: «Si me consigues dos ramos color coral, te los pago en seguida», le dicen a uno de los productores más jóvenes. Él sabe cómo conseguir esos dos ramos y traerlos. «Pasillo seis, pasillo siete... no es por aquí, es para el otro lado» —dice mientras busca los locales donde dejó la mercancía. El productor espera regresar a casa con 5 000 u 8 000 pesos, que tendrá que volver a invertir en material y en los gastos del hogar. Sus tratos con los clientes están caracterizados por ser muy personales. Menciona que fue su abuela y su hermano quienes le ayudaron a conseguir los clientes a los que vende su producto, aproximadamente 11 tiendas: «Me gusta el negocio, no hay que ser negativo. Si ves al cliente triste o enojado, pues hay que hacerlo sonreír, platicar», comenta uno de los productores.

Mientras tanto, los demás que ya han cobrado se apresuran a ir a La Princesa, a surtirse de listones y materiales que utilizan para sus ramos. La diferencia en precios no es mucha, a decir de algunos artesanos, pero la ventaja es la variedad de modelos, colores y calidades

¹⁸ Muchas veces el comercio tiene más de relaciones personales que de trabajo. Las relaciones que por años se han cultivado es lo que ha permitido a los artesanos continuar en ese mercado tan competitivo y uno de los elementos más valiosos al momento de transmitir y heredar el oficio.

que pueden encontrar en la ciudad. El productor regresa al autobús cargado de listones, cajas de octagón¹⁹ y demás materiales que utilizará para su próximo pedido.

A las siete de la noche la mayoría ya ha cobrado, conseguido su material y los del autobús aguardan su hora de salida. Viajan más de los que llegaron, pues algunos pasajeros que se desplazaron por cuenta propia se suman al grupo. Pero antes de salir de la Ciudad de México se anuncia una falla mecánica. «Es la banda» —se informa. Entre las voces surgen comentarios de que desde temprano se habían percatado de la avería, pero nadie había hecho nada por arreglar el desperfecto durante el día. La reparación del autobús tarda 40 minutos. Al grito de «¡bájense a empujar!», los productores juntan fuerzas para echar a andar la máquina dejando atrás una nube espesa de humo negro.

Ya en ruta se van haciendo las cuentas. Asiento por asiento se pide la cooperación para el autobús. En esta ocasión cada productor, en viaje redondo, aportó 300 pesos, mientras que los que viajaron de regreso pagaron 200 pesos.

Cerca de las ocho y media se respira el ambiente en Chalco. Alrededor de las diez y media de la noche, el autobús hace una parada en Calpulalpan para cenar. El menú: tacos de longaniza, pastor, tripa y cabeza. Casi todos bajan a comprar, los más cansados siguen dormidos en sus asientos. A esta hora, el calor del mediodía ha quedado en el olvido; el frío comienza a sentirse. La parada no dura más de 30 minutos.

El arribo a Totalco se da a la una y cuarto de la madrugada. En la entrada varias camionetas esperan a los familiares que regresan del viaje. El autobús maniobra un poco para estacionarse. Los productores/comerciantes comienzan a descender. El frío se siente tal y como se sentía 24 horas antes, cuando partieron.

Ejemplo etnográfico 4. Los mercados regionales

La Lagunilla no es el único mercado donde se comercializan los objetos artesanales. Hay quienes se trasladan a otros puntos de la república de manera individual. A continuación se reseña el viaje de un productor a Toluca, Estado de México.

El reloj marcó las cinco menos 20 del sábado cuando el artesano salió de su casa rumbo a Toluca. Se despidió de su esposa, de sus padres y se persignó en un altar a la Virgen de Guadalupe que está frente a su casa. Avanzó a pie hasta la carretera federal Perote-Puebla

¹⁹ Cristales cortados en forma de octágono.

con el frío en los huesos. Ahí debió esperar pacientemente el autobús que lo llevaría a su primer destino. Una mochila pequeña tipo «mariconera», pantalón de mezclilla, una playera Polo morada, suéter, una gorra, cuatro bultos con ramos y lazos era todo el equipaje. A esa hora solo vehículos pesados circulan por la carretera. La neblina es tan densa que difícilmente hay visibilidad. Una ligera desesperación se dibujó en el rostro del artesano, quien preguntó la hora pues los minutos pasaban y no había señales de autobús alguno.

El transporte, procedente de Altotonga, es muy regular en sus horarios, pero a veces «no pasa y hay que ingeniárselas de otra manera». Los minutos transcurren y el productor comienza a desesperar. A lo lejos se ve un camión con el letrero en alto: «México. Tapo». Antes de subir al autobús se negoció que se pagarían 200 pesos por persona de los 250 pesos habituales. El artesano pidió al chofer abrir las cajuelas para acomodar los atados de ramos. «Súbanlos acá», se indicó desde el interior del autobús. Con cuidado y una que otra maniobra, por aquello de lo voluminoso de los objetos y lo reducido de los pasillos, el artesano introdujo su mercancía en el carro que prácticamente iba vacío. Dos bultos quedaron acomodados en los primeros asientos; otros dos más en los de atrás. «De a 200, ¿no?» —dice el artesano. El boletero asiente con la cabeza y comienza a cortar los boletos. Poco a poco la desmañada iba venciendo al artesano mientras el autobús recorría la carretera pasando por los poblados de Alchichica, El Carmen, Huamantla, Tlaxcala, Chignautla, hasta entrar por Chalco, Santa Marta y la Ciudad de México.

Como si estuviera programado, el artesano se despertó al entrar en la Ciudad de México. Comenzó a despabilarse, se acercó al conductor para solicitar la parada en la entrada a la línea del metro. Él sabe que si llega hasta la terminal de autobuses en San Lázaro habrá más gente y solo tendrá dos opciones: meterse a empujones o pagar un taxi que lo traslade a la central de autobuses Observatorio. El conductor hizo la parada en la estación de Aeropuerto. Una vez ahí el artesano se enfila a comprar sus boletos del metro, luego se encamina hacia los andenes. Avanza como si tuviera memorizado el camino, sin preguntar y sin mirar los señalamientos, izquierda, derecha, de frente, por un lado, por el otro. La gente lo mira en su andar no por quien es, sino por lo que lleva. En los andenes busca el mejor lugar para abordar: «siempre que viajes en metro vete hasta la orilla. Hay menos gente», recuerda el consejo que alguna vez le dieron. El viaje en metro le permitió descansar de sus cajas en tanto se disponía a transbordar otra ruta.

El sonido anunció la llegada del metro. Tomó sus cuatro bultos y a toda velocidad entró en el vagón. Para su sorpresa y comodidad el tren va vacío, puede colocar sus cajas

sin problema. Estiba su mercancía en el rincón y se ubica como guardaespaldas al lado de ella. El reloj marcó las ocho y media de la mañana. Había aún tiempo para relajarse pues se tenían que pasar 11 estaciones antes de llegar al destino. Un tanto indiferente a las personas que iban abordando, se concentró en su celular y comenzó a enviar mensajes por WhatsApp para reportarse en casa y confirmar su localización. La gente que entra y sale de los vagones observa por largo rato los bultos; miran con disimulo y luego vuelven a mirar. Nadie pregunta, solo observan. «Tu-ru-rú», se escucha el sonido por cada estación que se pasa.

Al final de la línea está Observatorio. Las puertas se abrieron y él continuó su camino a un paso veloz, no al trote, pero sí con ritmo constante. «Por acá», indicó para continuar su camino. Al frente estaba la central de autobuses. Colocó sus atados de ramos al lado de la puerta de abordar. Se dirigió a las taquillas de la línea Flecha Roja. «Son 53 pesos», le informaron. En la central compró una pieza de pan y un yogur para el camino.

El artesano es confiado. Deja sus bultos, sabe que no se los llevarán y no les harán nada. Solo una vez tuvo que «corretear» a un individuo para recuperar una de sus cajas. «Sé que hice mal [en perseguirlo]», continuó, «no me puse a pensar que si estaba con sus cuates me podría haber ido peor y por recuperar una caja perdía todo». Pero él aún confía en la gente. Regresó por sus cosas y abordó el autobús con el letrero «Toluca directo». El camión pasó por Santa Fe, luego el paisaje se tornó boscoso; pero eso no le importaba al productor, quien estaba más interesado en la trama de la película que proyectaba la pantalla del autobús.

En Toluca se dirigió al mercado Juárez, el primer punto de venta del artesano. Apenas el reloj marcaba las diez y cuarto: «aquí vamos a esperar un ratito», indicó sin ocultar su sorpresa al ver que apenas las tiendas abrían sus puertas. A diferencia de su paso por las estaciones del metro, aquí nadie lo mira con extrañeza. Pareciera que ese halo de sorpresa se desvaneció y ahora él se mimetiza con el ambiente del mercado en Toluca.

Era hora de entrar en acción. Desató el primer bulto y tomó cuatro cajas con lazos. «Voy a entregar estos que son un pedido», advirtió mientras se perdía entre los pasillos del mercado. Transcurrieron algunos minutos y reapareció en otro pasillo. «Ahora me llevo estos que también son pedidos». Tomó los ramos redondos de 15 años color menta y volvió a desaparecer. Reapareció en el otro extremo con los ramos en la mano lamentándose: «no le di al color. Este no era, por eso nada más se quedó con uno». Su rostro se tornó preocupado, sabía que esos ramos serían difíciles de colocar en el mercado. La

situación no le hizo perder el ritmo; continuó con su labor. «Ahora voy a ofrecerle a este amigo, a ver si quiere algo», y desapareció por los pasillos del mercado. Volvió a reaparecer con los ramos en la mano. «¡Never!», se le oye decir.

Es el turno de doña Guille, una señora de unos 70 años aproximadamente.

—¿Qué le voy a dejar ahora, doña Guille? Doña Guille se acercó a los atados y los observó:

—¿Nada más eso trajiste o ya fuiste para el centro?», mientras tomaba entre las manos un estuche e inspeccionaba el ramo adornado con cristales en la punta.

—¿Estos a cómo? —preguntó.

—Esos a 350 —dijo el artesano.

—No, esos no se venden aquí; tú sabes que aquí se vende barato. ¿A cómo lo tendría que dar yo? —alegó mientras cambiaba el ramo por uno de pasta.

—¿Y estos a cómo? —volvió a preguntar.

—Esos a 150 —respondió el artesano.

—Están muy caros —le replicó sin dejar de verlos e inspeccionarlos minuciosamente.

—Se los dejo en 120 —fue la última contraoferta del artesano. Doña Guille cogió dos ramos de pasta y los llevó para su puesto. Desde el interior del local le preguntó al artesano si pensaba llevarse el ramo redondo.

—Ahora que regrese lo vemos —le dijo cortante. Tomó sus atados y caminó hacia la salida del mercado. El tiempo siempre es un recurso valioso cuando se está fuera.

Se dirigió a la parada de taxis. Por 30 pesos se trasladó a la calle 16 de septiembre, en el centro de la ciudad. En el camino, el artesano sonríe al repasar la historia de doña Guille. El ramo que ella quiere regresar es uno que le vendió hace mucho tiempo y como no lo había podido vender quería que se lo cambiara por otro más nuevo o se lo descontara de los nuevos modelos.

En la calle 16 de septiembre las trabajadoras de las tiendas realizaban la limpieza. El productor tuvo que esperar para comenzar a negociar. En esta calle hay seis tiendas. Doña Lety fue la primera en atenderlo:

—Hola, qué milagro que pasa por aquí. ¿Y ahora qué me trae?

—Le traigo lo que me pidió. Mostró el ramo de cristal y explicó que no le había colocado más cristal porque incrementaría los precios y no le convendría a ninguno de los dos. Doña Lety observó a detalle el producto:

—Les hace falta que estuvieran más greñuditos de este lado, pero está muy bonito el ramo. ¿Nada más trae en blanco?

—Sí, le traigo estos cuatro de muestra; pero si le gustan para de aquí en 15 días, si Dios quiere, le traigo en color hueso.

—Sí, en hueso se vería bonito también.

Después de las negociaciones doña Lety se quedó con tres de los cuatro ramos de cristal. El artesano ofreció los restantes, pero Lety argumentó que no trabajaba los de pasta. Sin embargo, ella aprovechó para hacerle la observación de los lazos que llevaba el artesano. Desafortunadamente este no se los puede dejar porque ya estaban apartados. Antes de retirarse, Lety mostró un ramo que quería que el artesano elaborara para ella. Era un ramo con cristales en color blanco, un poco más grande que la muestra que llevó el artesano. Se tomó una fotografía del modelo con el compromiso de llevar una muestra en 15 días.

En la siguiente tienda lo recibió Guille. «Buenos días. ¿Ahora sí me trajo lo que le pedí?» —comentó de manera abrupta la mujer. El artesano extendió los cuatro ramos de pasta restantes sobre el mostrador de cristal, separando las dos cajas de lazos que previamente le había encargado. Guillermina examinó la mercancía: «Eso no es lo que le pedí. Usted siempre me trae lo que quiere. Yo le pedí ramos de lilis y esas no son lilis. Más bien parecen flores de nochebuena. No, eso no es lo que le pedí». El artesano intentó explicarle que esas son las flores que le pidió, pero la clienta, en lugar de escuchar, se cierra y cada vez observa más detalles: «Mira, esa perla está toda descarapelada. Si yo la vi, ahora imagínate la gente. No, no, no. Llévase usted sus ramos y tráigame lo que le pido». Ante la negativa le mostró el ramo de cristal, pero doña Guillermina objetó nuevamente por el alto precio. En este segundo local el artesano entregó los dos lazos que le quedaban. Hasta ese momento había acomodado la mercancía sin recibir nada de dinero en efectivo.

El productor pasó frente a varias tiendas. No entró a ofrecer su producto. Pareciera como si estas estuvieran vetadas o no existieran. Respeta esos lugares. Ni siquiera intenta ofrecer. Dio la vuelta a la calle, entró por la «plaza de las novias». Ahí sí comenzó a ofrecer. En la primera tienda le dijeron que no estaba el encargado; en otra que estaban muy bonitos pero que ya tenían proveedor que pasaba por la tarde. En el último piso buscó a Laura. Le informaron que se encontraba en el segundo piso, que fuera a buscarla porque era complicado que ella subiera. Cuando Laura y el artesano se encontraron subieron para realizar los pedidos de la semana. En la oficina ofreció sus ramos de pasta. La encargada los revisó y sin hacer tantas observaciones se quedó con ellos. A la par le pidió que anotara el pedido que debía llevar en 15 días: «10 de rosas, 15 de lilis, 8 de gardenias». Una vez terminados de anotar los ramos, el artesano ofreció su ramo de cristal, pero Laura le comentó que ellos no manejaban ese tipo de ramos.

Antes de salir de la plaza el artesano reconoció a un cliente con quien trabajó hacía 12 años: Fernando. Su tienda era pequeña pero bien surtida. Contaba con ramos de todos los modelos y de todos los materiales. En la plática surgió el tema de que quien le entregaba la mercancía era otro artesano de Totalco. Esto no fue impedimento para que el artesano le ofreciera el ramo, comentando que lo tenía en dos modelos distintos: uno con la punta completa con cristales y otro con puras varas. Fernando, al igual que la mayoría de los comerciantes, tomó el ramo, lo observó de arriba abajo, lo inspeccionó minuciosamente, lo miró de perfil y de frente ante un espejo: «Está bien. Ahora dame precio». El artesano le dijo que costaba 350 pesos, pero para volver a ser cliente se lo dejaría en 300. Al cliente le pareció adecuado, no puso mayor objeción en pagarlo, solo agregó: «Nomás no me lo vayan a chotear». El artesano negó rotundamente, dijo que a nadie dentro de la plaza le vendía el mismo modelo. Fernando le pagó los 300 pesos en efectivo. Ese fue el primer pago que recibió en el día.

Ya con el contacto establecido se retiró. Para eso eran las 12 del día, hora del almuerzo. Pasó a una fonda sobre la calle 16 de septiembre. Ahí ordenó huevos con chorizo acompañados de café y pan por un costo de 35 pesos. Durante el desayuno comenzó a hacer algunas anotaciones. Realizadas las cuentas observó que entre todos los clientes le debían 4 270 pesos. Era necesario regresar y comenzar a cobrar.

Pasó tienda por tienda. En algunas le abonaron una parte del monto, en otras le dijeron que les diera chance y que en el transcurso de la semana le depositaban parte del costo de la mercancía. El productor dijo que eran clientes en los que podía confiar y por eso aceptaba dejarles la mercancía. Dejó el centro y regresó al mercado. El reloj marcaba poco más de la una de la tarde y el artesano estaba pensativo ideando una estrategia para colocar los ramos de 15 años color menta.

En el mercado recorrió los puestos y fue recogiendo distintas cantidades: 200, 400, 800, 1000; nunca el importe completo. En algunos de ellos intentó dejar, aunque fuera «encargados», los ramos de 15 años. «No, ahorita no», «Mira, tengo ahí. Yo para qué los quiero», «no, mejor llévatelos», fueron las respuestas que obtuvo. Al final encontró una persona que quiso recibirlos en calidad de «guardados» hasta que regresara en 15 días. En este caso, el cliente tenía derecho a exhibirlos y comercializarlos, pero no tenía ninguna obligación respecto de su pago.

En el mercado el artesano se topó con otro comerciante de la familia Zabaleta. Ambos hombres se saludaron e intercambiaron impresiones al respecto del viaje. Este otro artesano apenas llegaba a Toluca siendo las dos de la tarde y todavía iba para las tiendas del

centro. Su hora de llegada se debía a que ya había pasado a las tiendas en la Ciudad de México. Los artesanos se despidieron. Cada uno continuó en sus actividades.

Era poco antes de las dos de la tarde cuando el artesano se dirigió hacia su último cliente. Al llegar al local le advirtieron que la señora no se encontraba, que no sabían a dónde se había ido y desconocían a qué hora regresaba. Dio dos o tres vueltas por el mercado en lo que esperaba; el cliente no aparecía. La desesperación de nuevo inundó su rostro. Después de unos minutos apareció el cliente, pero la situación no mejoró. El cliente explicó al artesano que no tenía el efectivo, debía esperar un momento para ver si se vendía algo para pagarle. Sin más alternativa, el artesano accedió; se sentó a esperar. Transcurrieron cerca de 30 minutos. El cliente pudo conseguir una venta y pagar algo de efectivo al artesano quien, resignado, más que contento, tomó el dinero y emprendió el regreso a la Ciudad de México.

El reloj marcaba las tres menos diez cuando tomó el autobús de regreso a la Ciudad de México. Antes de abordar compró su refresco de cola, cacahuates y unos pastelillos para hacer más amena la hora de camino. Tenía prisa por alcanzar el autobús que salía a las cinco y media de la tarde, ya que ese pasaba por Totalco; de lo contrario tendría que tomar uno que lo llevara a Perote y trasbordar a Totalco. Esto implicaba tomar un taxi por un costo de 120 pesos.

A las cinco de la tarde llegó a la TAPO. Todavía le dio tiempo de salir a comprar unos lentes y un par de guantes para el trabajo en el campo. El autobús salió puntual de la central, aunque la lluvia se encargó de entorpecer el tránsito. Tardó casi una hora en salir de la Ciudad y del Estado de México. El camino fue una buena oportunidad para reflexionar respecto a la familia, los pagos pendientes y planear las actividades que debía realizar, hasta que el cansancio lo venció. El autobús llegó a Totalco a las diez menos diez de la noche.

Análisis a la luz de las propuestas de Malinowski y De la Fuente

Si examinamos las relaciones y transacciones descritas en los ejemplos etnográficos será fácil advertir varios guiños referentes al pensamiento de Malinowski en general y a la obra *La economía de mercados...* en particular. Hay que recordar que Malinowski había ya tratado el tema al analizar el sistema de intercambio *kula*, según el principio de equivalencia, es decir, que los regalos se compensan con la

misma o exacta equivalencia. Con base en el dato etnográfico, el antropólogo polaco elaboró una tipología de las transacciones, a saber: 1) puros regalos, 2) pagos habituales, compensaciones irregulares y sin estricta equivalencia, 3) pago por servicios prestados, 4) regalos que se devuelven en forma de su equivalencia económica, 5) intercambio de bienes materiales contra privilegios, títulos y propiedades no materiales, 6) trueque ceremonial con pago aplazado, y 7) comercio puro y simple (Malinowski 1986:183-195). Además de la interacción de las relaciones personales en dichas transacciones: 1) parentesco matrimonial, 2) lazos matrimoniales, 3) relaciones por línea política, 4) pertenencia al mismo clan, 5) relación de amistad personal, 6) conciudadanos en una comunidad de aldea, 7) relaciones entre los jefes y los individuos normales, y 8) relaciones entre dos individuos cualesquiera de la misma tribu (Malinowski 1975a:196-198).

Para Malinowski y De la Fuente (2011) la descripción de las transacciones económicas constituye una parte central en el funcionamiento del mercado. En *La economía de mercados...* no contamos con una tipología tan elaborada como en el *kula* debido al mismo carácter inacabado del documento. Sin embargo, en un esfuerzo de exégesis podríamos distinguir las siguientes transacciones, a saber: 1) el regateo, 2) el trueque como cambio directo de satisfactores por satisfactores o trueque-mendigante, 3) el trueque como cambio de satisfactores por servicios, 4) la compra de satisfactores por dinero, y 5) la compra de satisfactores por dinero a largo plazo (Malinowski y De la Fuente 2011:130-131). Entre las relaciones enumeramos: 1) relaciones entre el jefe de familia y productor agrícola con su grupo familiar, 2) relaciones entre el productor y el intermediario (regatón), 3) relaciones de amistad personal, 4) relaciones entre los productores de una misma localidad, 5) relaciones entre los productores con la misma situación económica, 6) relaciones entre los mercaderes establecidos, y 7) relaciones entre los productores y los administradores o funcionarios del mercado.

En el ejemplo etnográfico de Ponce (2016) las transacciones aparecen ampliamente monetarizadas bajo la forma del regateo. Si revisamos la obra *La economía de mercados...*, el regateo es considerado como una transacción típica en los mercados regionales mexicanos. Sin embargo, se nos argumenta que este tipo de transacción económica rebasa «un simple juego de palabras» para convertirse en «el procedimiento para que el comprador o el vendedor puedan darse cuenta de si el otro tiene

la necesidad real del dinero o del artículo respectivamente» (Malinowski y De la Fuente 2011:155-156).

En la descripción de la comercialización de azahares en San Antonio Limón (Totalco) el sistema de comercio se basa no solo en la monetarización de la mercancía, sino también, como nos insiste en mostrar el autor, detrás de cada transacción individual o grupal (familiar) hay reglas que guían las motivaciones de compra-venta, por ejemplo, cuando dice en el ejemplo etnográfico 3 que en algunos casos las relaciones personales pesan más que la calidad o material de los ramos. También en el ejemplo etnográfico 4, cuando se narra sobre el respeto a otras tiendas en donde no ofrece sus productos, advertimos que este tipo de relaciones sociales enmarca la red de clientes. En este sentido, siguiendo la misma lógica, podemos observar la importancia que tienen las transacciones y relaciones dentro del sistema de mercado en Totalco. Incluso, aunque en la etnografía de la comercialización de ramos no hay elaboración de tipologías al estilo de Malinowski, sí es posible correlacionar prácticas sociales como: regateo, compra-venta con dinero a plazos fijos, comercio puro y simple, pago por servicios prestados o relaciones sociales como: pertenencia al mismo grupo familiar, parentesco ficticio, relaciones de amistad, relaciones entre los productores y sus pares, relaciones entre los productores y los consumidores de los grandes mercados, entre otros.

Otros elementos rectores en el pensamiento de Malinowski como el principio de equivalencia (en el sistema de intercambio *kula* en Melanesia) son obsoletos para los sistemas de mercados de San Antonio Limón Totalco (e incluso para la propia obra de Malinowski y De la Fuente sobre el mercado de Oaxaca).

Sin embargo, los ejemplos etnográficos describen elementos que fueron reseñados como importantes, en el método de Malinowski y De la Fuente, para el entendimiento de los mercados, en particular cuando se aborda el proceso de comercialización de azahares. Asimismo, aunque la dinámica de San Antonio Limón (Totalco) no puede entenderse sin contextualizar la venta y producción de objetos «azaharosos», la comercialización de azahares desborda su función económica en el contexto mercantil hacia la organización social y la forma de vida local.

Lo anterior nos lleva a plantear la vigencia de tres principios fundamentales del método expresado por Malinowski y De la Fuente (2011), no para aplicarlos a pie juntillas, sino como herramientas heurísticas y pedagógicas. Consideramos que

el principio de documentación por medio de pruebas concretas corresponde con la construcción histórica que se realiza en torno a las migraciones que moldean las prácticas en el mercado de ramos de azahares. Los principios de la definición del concepto de lo económico y del desbordamiento del mercado hacia otras instituciones resaltan la importancia de delimitar los contextos y de cómo los sujetos adquieren una u otra función conforme pasan de uno a otro. Por ejemplo, esto se expresa en la interrelación de escalas (local-regional) del mercado de La Lagunilla, el mercado de Toluca y la localidad de San Antonio del Limón. O cuando se hace registro *in situ* de los pormenores de la venta y producción de la mercancía traspasando diversas fronteras e identidades sociales como cuando el antropólogo acompaña a las personas en su calidad de «comerciantes»; u otras más, sentado junto a ellos, en su calidad de «productores».

Consideraciones finales

Al parecer, los aportes de Malinowski para los estudios de mercado quedaron opacados o minimizados por el dogma funcionalista. Una lectura transversal resaltaría los aportes temáticos para este tipo de estudios. Aunque, *La economía de mercados...* no es la pieza maestra de Malinowski, como atinadamente advirtió Leach (1982), tampoco sus esfuerzos y creatividad intelectual son menores. Es la muestra fehaciente del desarrollo del pensamiento de Malinowski, de la incorporación del pensamiento latinoamericano a su propuesta funcionalista, y su apertura por integrar las críticas a su propuesta original desarrollada en *Los argonautas*. Sin duda con solo hacer una lectura crítica de tres de sus principios («documentación por medio de pruebas concretas», «definición del concepto de lo económico» y «desbordamiento hacia otras instituciones»), lo podemos situar como precursor de muchos enfoques y líneas de investigación contemporáneas sobre el mercado en sociedades complejas.

Aunado a esto, *La economía de mercados...* deja abierto un horizonte de posibilidades a la creatividad y práctica antropológica respecto a cómo analizar, con nuevos ojos, temas fundacionales como el intercambio social. El *kula*, el mercado y el regateo son formas de establecer y entender el intercambio en ciertas sociedades, pero no son las únicas.

Finalmente, en un acto de dar al César lo que es del César, pero también de conocer nuestros propios orígenes disciplinares, la relectura y el análisis de los postulados de la obra de Malinowski y De la Fuente, con base en los ejemplos etnográficos, supera por mucho la tesis con la que se comenzó este texto: la doble legitimación entre el indigenismo y el funcionalismo. Si bien *La economía de mercados...* tiene su origen en un contexto indigenista, el ejercicio etnográfico desarrollado remarca la vigencia de la obra para sociedades contemporáneas que construyen complejas redes de intercambio y comercialización. La vigencia no consiste en la réplica fidedigna del método, sino en el escrutinio de aquellos elementos que nos proveen de una lectura más holística de la realidad social. Estos elementos pueden asemejarse a imágenes orientadoras en el quehacer antropológico, esto es, una invitación a pensar los hilos que Malinowski no alcanzó a tejer (porque murió o porque no eran contemplados en el funcionalismo de aquel tiempo), y que solo enunció. La tarea consiste en pasar del «qué observar» al «cómo observar», a la luz de los nuevos enfoques de la teoría antropológica.

Capítulo 8. Aportaciones de Bronisław Malinowski a la antropología jurídica

Magdalena Kryszńska-Kaluzna¹

Introducción

Bronisław Malinowski fue uno de los primeros antropólogos de su época en abrir la puerta de su despacho para salir de manera decisiva al campo. Las experiencias que tuvo fuera del gabinete le hicieron cuestionar las descripciones existentes sobre el mundo de las culturas no europeas. Proponiendo un enfoque funcional, se ocupó prácticamente de todos los aspectos de la cultura. Sin embargo, el mayor énfasis lo puso en algunos de ellos, por ejemplo, el derecho² que, según el antropólogo polaco-inglés, era uno de los aspectos más descuidados de la «cultura primitiva».

¹ Magdalena Kryszńska-Kaluzna, anteriormente profesora-investigadora en el Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA) de la Universidad de Varsovia, actualmente trabaja como profesora-investigadora en el Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Wrocław; magdalena.krysznska-kaluzna@uwr.edu.pl

² En *Crimen y costumbre...* los términos «derecho» y «ley» son usados a veces como sinónimos, por ejemplo: «Y, por último, aunque no de menor importancia, hay también la cuestión de la ley primitiva, el estudio de las diversas fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión en una tribu salvaje» (Malinowski 1982:14) y «Sin embargo, de todas las ramas de la antropología, la del derecho primitivo ha sido la que en tiempos recientes ha recibido la menor atención y la menos satisfactoria» (1982:14). Uno de los capítulos del libro se intitula: «El derecho primitivo y el orden». En la primera frase de este capítulo leemos: «Cuando nos preguntamos por qué ciertas reglas de conducta, por duras, molestas o desagradables que sean, son obedecidas; qué es lo que hace transcurrir tan fácilmente la vida privada, la cooperación económica y los sucesos públicos; en una palabra, en qué consiste la fuerza de la ley y el orden en la sociedad salvaje, la respuesta no es fácil y lo que la antropología ha podido decirnos dista de ser satisfactorio» (1982:21). En este ensayo sigo a Malinowski y utilizo «ley» o «derecho» según el contexto.

Este ensayo persigue tres metas. En primer lugar, esbozaré la teoría malinowskiana del derecho primitivo tomando como telón de fondo la obra de predecesores de Malinowski como Frazer, Durkheim o Mauss, entre otros. En segundo lugar, analizaré la crítica que lanzó Malinowski a los antropólogos de su época aprendiendo de sus experiencias y criticando sus errores. En tercer lugar, pondré de manifiesto las aproximaciones tardías del antropólogo polaco a los estudios de la ley, por ejemplo, las reflexiones en torno a nociones tales como el principio de «reciprocidad», la sanción o «costumbre efectiva» o el análisis de diferentes acepciones de la «ley», todas ellas forjadas al calor de los debates con sus contemporáneos, como Radcliffe-Brown, Llewellyn y Hoebel.

Bronisław Malinowski y la teoría del derecho

El interés etnográfico en el derecho indígena es tan antiguo como la disciplina antropológica misma. Como escribe Alan Barnard en su *History and Theory in Anthropology*: «los comienzos de la antropología tal como la conocemos estaban relacionados con el derecho» y, por lo tanto, también con el modo de argumentación típico de los abogados (Barnard 2000:33). En las disputas sobre la sociedad y las reglas que la gobiernan participaron, entre otros, el abogado suizo Johann Jakob Bachofen, el escocés John Ferguson McLennan y su principal oponente, sir Henry Maine, considerado como el padre de los estudios acerca del derecho en las ciencias sociales. El trabajo de Maine, *El derecho antiguo*, publicado en 1861, influyó en las opiniones de varios investigadores de la época, así como en nuestros contemporáneos.

Maine fue profesor de derecho romano y administrador colonial en la India. Comparaba las leyes indias locales con las de la antigua Roma, Grecia y la ley presentada en el Antiguo Testamento. El enorme cambio que según Maine ocurrió en la historia de la humanidad consistió en la transición del derecho estatutario al derecho de contratos, en la cual la situación legal del individuo dejó de depender de su origen (Maine 1908). Henri Lévy-Bruhl fue otro especialista en derecho romano que se dedicó también a la sociología y a la etnología. Él creía que el derecho consuetudinario de las «sociedades primitivas» no difería en forma significativa de la religión y estaba fuertemente impregnado de misticismo (Lévy-Bruhl 1961:51-52).

El siguiente pensador francés que contribuyó al desarrollo de la sociología del derecho fue el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Émile Durkheim, como Marcel Mauss, su colaborador, se ocupó del origen social y cultural de las ideas jurídicas. Para él, el derecho fue resultado de la transformación de las normas morales en normas legales, siendo estas últimas protegidas por sanciones (especialmente en las sociedades «primitivas»): «Normalmente las costumbres no se oponen al derecho —escribió—, sino que, por el contrario, constituyen su base» (Durkheim 2007:74). Para Durkheim, «el derecho es expresión de costumbres, y, si reacciona contra ellas, es únicamente con la fuerza que a las mismas les ha tomado» (2007:158). El colectivo crea hechos sociales, entre ellos los hechos legales.

Las teorías en torno a las leyes que gobiernan las sociedades fueron impulsadas por las noticias sobre varios «pueblos primitivos». Sven Lindqvist en el libro *Terra nullius. Un viaje por la tierra de nadie*, que versa sobre los arands (arunta, arerrnte) de Australia y su intento de presentarse ante el mundo, muestra cuál fue el proceso de obtención tanto de estas informaciones como de los conceptos científicos basados en ellas. La persona que actuó como intermediaria en esta empresa fue Frank Gillen, el jefe de la estación del telégrafo en Alice Springs, quien «había mostrado durante mucho tiempo un interés en la cultura de la raza ocupada» (Lindqvist 2007:40). Gillen propuso al biólogo de Melbourne, Walter Baldwin Spencer, quien había estado en la expedición de Horn en Alice, que regresara y lo acompañara a observar el ciclo de los rituales aborígenes. Los ancianos de los arands decidieron que en lugar de llevar a cabo sus rituales en Imanapacomo, donde siempre lo hacían, los acortarían a siete semanas y los conducirían atrás de la estación de telégrafos para que Spencer y Gillen los pudieran observar y documentar más fácilmente.³ Spencer publicó el libro *The Native Tribes of Central Australia* en 1899, y Gillen comentó cada capítulo: «El libro también fue leído y editado antes de su publicación por dos de los más eminentes etnólogos de la época, Edward Tylor y James Frazer [...] y provocó inmediatamente un impacto internacional» (Lindqvist 2010:42). A este libro hicieron referencia, entre otros, Sigmund Freud y Émile Durkheim: «Spencer, Gillen, Frazer y Durkheim forman un equipo interesante. Tanto Frazer como Durkheim dependían mucho de la investigación etnográfica de Spencer y Gillen en sus escritos

³ Alison Petch (2000) escribe que la primera etapa de los estudios de campo de Gillen y Spencer duró tres meses.

sobre religión, aunque Durkheim desarrolló su interpretación en parte en oposición a Frazer» (Morphy 1998:16). Sobre Spencer y Gillen, Malinowski escribió que la mitad de la «producción» de la teoría antropológica «se basa en su trabajo, y nueve décimas han sido afectadas por este trabajo o modificadas bajo su influencia» (Malinowski en Lindquist 2010:42).

A la luz de estos antecedentes, el cambio que Malinowski introdujo en la forma de conducir la investigación etnográfica fue revolucionario.⁴ Las teorías sobre la cultura, incluyendo los principios del funcionamiento del derecho comenzaron a construirse como el resultado de una investigación de campo a largo plazo. Aunque el antropólogo funcionalista no rechazó la idea general de la evolución de la cultura, tema que había ocupado a sus grandes predecesores,⁵ lo que le interesaba más era el funcionamiento del sistema cultural y no su génesis. La que hizo suya fue la perspectiva sincrónica, no la diacrónica. Su teoría antropológica se basó en el reconocimiento de la supremacía de los hechos biológicos y psicológicos que determinaban la vida humana y la forma de las culturas humanas.

Malinowski afirmó que la cultura entendida como herramienta para satisfacer las necesidades biológicas y psíquicas formaba relaciones específicas entre los participantes, creaba nuevas motivaciones de comportamiento y, a continuación, nuevas necesidades. Las necesidades biológicas primarias son modificadas por la cultura que se apoya en la acción humana organizada, y en la base de esta organización están las instituciones. Para descubrir los principios en los que se apoya el sistema cultural, hay que analizarlo en el contexto en el que opera, es decir, en el sistema de instituciones sociales (Brozi 1983).

Malinowski estaba convencido de que la antropología debía darse a la tarea de crear una teoría general de «cultura y mecanismo de la sociedad humana» (Malinowski 2000:241). Esta teoría servía para permitir una investigación efectiva de varias áreas de la cultura, incluyendo el derecho. El antropólogo creía que ninguna de las áreas de la «cultura primitiva» estaba tan descuidada como el derecho (2000:241). Sus opiniones acerca de lo que era la ley y cómo debía examinarse permitían, al mismo tiempo, reconocer cuáles eran los errores típicos que los antropólogos cometían al investigarla. Estas consideraciones fueron presentadas en

⁴ Por supuesto, hay que recordar que en el terreno de estudios antropológicos estadounidense el cambio tan revolucionario se debe a Franz Boas.

⁵ Véase, por ejemplo, Malinowski (1942a:1237).

varias publicaciones importantes, incluyendo *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*.⁶

Este último libro se basó en las investigaciones de Malinowski entre los «salvajes» de las islas Trobriand. Un lector que a partir del título espera aprender mucho sobre los crímenes cometidos en las islas de los «mares del sur» quedará decepcionado. El tema dominante en la obra es la costumbre. Del siguiente texto de Malinowski sobre el «derecho primitivo» publicado en 1934, a saber, su «Introducción» al libro de H. I. Hogbin, *Ley y orden en Polinesia*, aprendemos que el «salvaje» en «la realidad no es salvaje, ni es más salvaje que ninguno de nosotros» (2000:237). Pero si Malinowski no habla de los salvajes ni tampoco del crimen, ¿de qué habla?

Lo que podemos tratar como la contribución de Malinowski más importante al desarrollo de la antropología legal es su enfoque multidimensional. Empecemos con su crítica de las investigaciones de otros antropólogos.

Una mirada malinowskiana al estado del arte

En las reflexiones de Malinowski sobre la ley, un papel importante, juegan polémicas con otros investigadores. Él critica tanto a estos para los cuales «el estado de salvajismo parecía ser sinónimo de estado de anarquía o, al menos, de falta del derecho y de cualesquiera restricciones» (Malinowski 2000:241-242), como a aquellos que hicieron del «salvaje» el modelo de un obediente ciudadano que ordena la ley de forma automática y servil (Malinowski 1982:22). Según Malinowski, las culturas crean las reglas ideales que el derecho exige, siendo los participantes de estas culturas los que

⁶ El libro fue precedido por otros textos sobre el tema, entre otros, una conferencia que Malinowski dio en la Real Institución de Gran Bretaña en 1923 y la que publicó en las Actas de la Real Institución de Gran Bretaña en 1925 bajo el título: «Las fuerzas de la ley y el orden en una comunidad primitiva» (Malinowski 1925a). Junto con dos artículos publicados en *Nature* (1925b; 1926b), esta conferencia dio pie al libro del pequeño volumen, pero de gran importancia para la antropología, es decir, *Crime and Custom in Savage Society* (1926), después traducido al español como *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1982). Véase, por ejemplo, Hoebel (1954). Además de las publicaciones dedicadas estrictamente a la ley, el tema aparece en muchos otros textos (véase, por ejemplo: Malinowski 1913; 1986; 1936a; 1936b; 1942b; 1977; 1984). También debe recordarse que en los años 1940-1941, Malinowski daba un seminario sobre derecho primitivo y jurisprudencia primitiva en la Universidad de Yale, un importante centro de realismo jurídico.

desarrollan formas de evitar o estirar estas reglas ideales (1982:142-143).⁷ Malinowski creía que a los antropólogos les resultaba más fácil investigar el lado declarativo de la ley, presentado al investigador por el nativo, que investigar el estado real de cumplimiento de las reglas disponible solo para el investigador en el campo (1982:143-144). La verdadera imagen del funcionamiento del derecho entre los «salvajes» se construye únicamente al combinar los siguientes enfoques: 1) la antigua visión del «salvaje rampante» creada por los investigadores que se habían dado cuenta de las complejidades e irregularidades del comportamiento de los nativos y 2) la perspectiva nueva representada por los antropólogos contemporáneos de Malinowski que se habían enfocado en las historias contadas por sus informantes nativos. Solo una síntesis de estas simplificadas versiones puede ofrecernos una imagen del «estado de cosas muy complicado» (1982:144).⁸

El autor de «La vida sexual de los salvajes» desafiaba la división de la humanidad en salvajes y no-salvajes, lo que lo impulsaba a echar por tierra aquellas concepciones antropológicas que no solo identificaban el derecho con instituciones desarrolladas o regulaciones codificadas (Malinowski 2000:242), sino además con las que impugnaban la continuidad entre nuestro sistema legal y el funcionamiento de las instituciones «primitivas» (2000:249). Entre los antropólogos criticados estaba Alfred Reginald Radcliffe-Brown, quien afirmaba que «algunas sociedades primitivas no tienen derecho» (2000:244).⁹ Malinowski sostenía que el antropólogo debe detectar

⁷ Esto es lo que Malinowski afirma en *Crimen y costumbre...* En «Introduction» a Hogbin [en polaco publicado como «Ley y costumbre»] critica a Radcliffe-Brown y distingue las costumbres naturales (la forma de construir chozas o comer), las cuales no se violan, porque nadie quiere violarlas y otros tipos de reglas que son reglas jurídicas relacionadas con las sanciones. Sin embargo, la distinción entre los dos tipos de reglas no es precisa (Malinowski 2000:247).

⁸ Malinowski, al criticar a Hobhouse, escribe: «Nos gustaría saber más sobre esta inapreciable actitud mental, pero el autor sencillamente lo da por descontado. Es más, la definición mínima de la ley como 'un conjunto de reglas que una autoridad independiente de lazos personales se encarga de hacer cumplir' me parece demasiado estrecha y que no destaca suficientemente los elementos más pertinentes» (1982:25).

⁹ En el periodo de entreguerras, los debates antropológicos se referían principalmente a la definición de ley y al método que se iba a utilizar para estudiarla. Bronislaw Malinowski y Reginald Radcliffe-Brown, entre otros, sostuvieron discusiones sobre este tema (véase, por ejemplo, Comaroff y Roberts 1986:6). Radcliffe-Brown definió la ley primitiva como un control social que actúa mediante el uso sistemático de la fuerza por parte de una sociedad organizada políticamente. Entonces, del hecho de que no todas las sociedades tienen un poder organizado políticamente se sigue claramente que no todas las sociedades tienen derecho. Ni Durkheim ni Radcliffe-Brown, según Malinowski, tomaban seriamente en cuenta al individuo eliminando del análisis funcional de la cultura los elementos biológicos (2000:258).

el denominador común de las reglas que rigen el mundo del derecho occidental y «primitivo» (2000:250). Entre dichas reglas están las que rigen el funcionamiento de instituciones tales como la familia, el liderazgo, las instituciones religiosas.¹⁰ En 1914, en una carta a Sidney Hartland, Malinowski escribió que se debería evitar «transferir las nociones del derecho occidental a las instituciones que regulan la vida de los nativos» (Young 2004:470). Bronio, como lo llamaban sus amigos, también creía que, independientemente de si especificamos una regla como la costumbre o la ley, es necesario investigar si realmente es respetada, en qué condiciones adquiere fuerza vinculante y cuáles son los mecanismos sociales que obligan a someterse a ella. De este modo, anticipaba de alguna manera la controversia de Gluckmann-Bohannan y parcialmente la resolvía.

Tanto Max Gluckman como Paul Bohannan asumieron que, como en el caso de las sociedades occidentales, el derecho es siempre un fenómeno que se puede identificar como un campo separado. Aunque ambos utilizaron el enfoque de análisis de casos, difirieron en cuanto a la forma en que presentaron los resultados de las investigaciones. Paul Bohannan, quien realizó una investigación entre los tiv, creía que, para una descripción significativa del sistema legal de una cultura dada, es necesario usar terminología indígena (1957, 1965). Criticó a Max Gluckman, quien, describiendo las leyes de los borotse, utilizó categorías occidentales (Gluckman 1955; 1969). Este último se quejaba de que el enfoque de Bohannan era demasiado restringido, lo que hacía imposible el análisis comparativo. Solo las categorías indígenas descritas y traducidas a sus contrapartes occidentales permiten realizar estudios comparativos interculturales¹¹ (Gluckman 1969; Comaroff y Roberts 1986). Veinte años antes de la disputa entre Gluckman y Bohannan, Malinowski escribió en la «Introducción» a Hogbin citada arriba que, independientemente de si estamos tratando con una ley contemporánea o primitiva, deberíamos estudiar su efecto

¹⁰ Como ejemplo positivo de tal práctica antropológica, Malinowski ofrecía la investigación del abogado Cornelis van Vollenhoven. Mientras Bronisław Malinowski estaba realizando una investigación en las islas Trobriand, Van Vollenhoven echaba los cimientos para la escuela de antropología jurídica Adat (Adat Law School). Van Vollenhoven introdujo, antes de Eugen Ehrlich y George Gurvitch, la idea del pluralismo legal. Ya en 1937, o sea, unos 20 años antes de la controversia Gluckman-Bohannan, el investigador holandés exigía que la antropología legal asimilara el entendimiento indígena del derecho (Roulant 1994:86).

¹¹ Curiosamente, la disputa entre Gluckman y Bohannan, en la que también participaron otros investigadores, se convirtió en objeto de análisis para varios etnógrafos que reconocieron que aportó al tema nuevos datos y argumentos.

(2000:288).¹² Por lo tanto, el investigador debe centrarse en la función, no en la forma de la ley. Esta fue la directriz que los antropólogos jurídicos adoptaron más tarde.

Al escribir *Crimen y costumbre...* Malinowski consideraba inapropiado el enfoque en el que se ponía demasiado énfasis en las excepciones a las reglas, es decir, la «aparente violación del derecho natural». Los investigadores integraban las reglas a partir de las excepciones puesto que «la ciencia construye un universo bien regulado, basado en leyes generalmente válidas, impulsado por fuerzas definidas que todo lo penetran y ordenado de acuerdo con unos pocos principios fundamentales» (Malinowski 1982:87). Desde esa perspectiva, otro error consistía, según Malinowski, en sobrestimar los casos del derecho penal, o «casos de crímenes horribles seguidos de venganza tribal» (1982:89). El modo de ver el derecho primitivo como el derecho penal, lo criticó, entre otros, Hartland (2000:243). Malinowski estaba principalmente interesado en el derecho civil que, según él, debería estar en el centro de las investigaciones antropológicas (aunque, según Andrzej Paluch, la distinción entre derecho civil y derecho penal en la «sociedad primitiva» no estaba completamente clara en el trabajo de Malinowski) (Paluch 1981:95). La siguiente tarea de investigación que asignó a los antropólogos fue entonces el estudio del mecanismo que previene la violación de las costumbres tribales (Malinowski 1982:72). Las investigaciones que Malinowski llevó a cabo en la Melanesia iban a constituir un modelo para estudios posteriores planeados en otras áreas geográficas. Dado que entre los trobriandeses, el derecho civil estaba muy desarrollado, debería suponerse que en otros lugares la situación era parecida (1982:57).¹³ Al ver la cultura y la sociedad como un mecanismo funcional, Malinowski centraba su interés en el derecho civil, o sea, «la ley escuchada, no violada». La pregunta que resuena en *Crimen y costumbre...* es la siguiente: «¿Cómo está constituido el orden social en la sociedad ‘primitiva’?» (Conley y O’Barr 2002:855).

¹² «El hecho de si usamos la palabra ‘ley’ o la remplazamos con alguna otra expresión, es un asunto menor. Nuestra propia ley no es más que una costumbre de fuerza vinculante esencial, o sea, una costumbre que garantiza el funcionamiento eficiente de nuestras instituciones [...]. Creo que a este respecto no hay brecha fundamental en la continuidad de la ley en nuestra sociedad y la costumbre de las sociedades primitivas» (Malinowski 2000:250).

¹³ Malinowski escribe que en *Crimen y costumbre...* tratará de «demostrar en un sector etnográfico, el noroeste de Melanesia, las razones por las cuales observaciones de naturaleza semejante a las que yo he llevado a cabo debieran extenderse, además, a otras sociedades con el objeto de adquirir alguna idea sobre sus condiciones jurídicas» (1982:28).

Unas modificaciones se vuelven visibles en el texto publicado poco antes de la muerte del polaco. ¿Fue solo a partir de las ideas del mismo Malinowski o también tomando en cuenta la visión de los partidarios del realismo estadounidense —el antropólogo A. E. Hoebel y el abogado K. N. Llewellyn y sus investigaciones críticas sobre antropología jurídica— que se modificó la concepción malinowskiana acerca de la «ley primitiva?» Eso no lo vamos a saber con seguridad. Es cierto que en este tiempo Malinowski todavía creía que la investigación antropológica debía centrarse en el derecho civil y en las reglas que «son cumplidas», pero la opinión positiva que expresó hacia *The Cheyenne Way*, el libro publicado en 1941 por K. N. Llewellyn y A. E. Hoebel, tenía que tomarse de la mano también con una opinión positiva sobre el método del caso problemático (*trouble case method*). La reseña a *The Cheyenne Way* Malinowski la publicó como un texto independiente: «Nueva herramienta para estudiar el derecho: especialmente el primitivo», que primero apareció en *Lawyers Guild Review* en mayo de 1942. En el lapso de un mes, ya después de la muerte del antropólogo, el mismo texto fue nuevamente publicado en *The Yale Law Journal* (Malinowski 1942a). Antes de pasar al escrutinio que Malinowski hizo del libro de Hoebell y Levellyn acerca de las costumbres entre los cheyennes, echaremos más luz sobre el concepto malinowskiano de «ley».

Do ut des y la ley como sanción o «costumbre efectiva»

Malinowski sostuvo que «el derecho primitivo no es un conjunto de reglas homogéneo y perfectamente unificado basado en un principio desarrollado en un cuerpo consistente» (1982:121). Evidentemente, para él fue más fácil decir lo que la ley *no es* que decir lo que *es*. Lo curioso es que en el artículo mencionado arriba (1942) declaró lo siguiente:

El problema que debe plantear y resolver un investigador de campo, un académico que se ocupa de la jurisprudencia comparativa y un sociólogo que trata de colocar la ley en relación al control social, y el control social en relación a la cultura como un todo, reside en ofrecer una definición estricta de la ley en relación con las costumbres, las reglas éticas, las normas morales y la etiqueta (Malinowski 1942a:1238).

A pesar de su insistencia en presentar una «definición estricta», él mismo no propuso ninguna definición de «ley». Sus declaraciones sobre este tema traen a colación una especie de juego de sombras: la ley aparece en muchos mecanismos e instituciones de la cultura con los cuales está asociada, pero no puede ser captada en sí misma. Esta falta de claridad sobre lo que es el fenómeno discutido puede percibirse como una ventaja o como una desventaja. Sin darse a la tarea de presentar una definición clara del concepto —lo cual, sin embargo, exigía a otros investigadores—, Malinowski pudo reinterpretar más fácilmente este concepto en sus textos posteriores.

El lector de *Crimen y costumbre...* aprende que la ley cubre «toda la cultura y constitución de la tribu de estos nativos» (Malinowski 1982:64) y que la estructura de la sociedad de Trobriand se basa en el principio de estatus legal (1982:61) además de que la investigación del derecho primitivo es un estudio de «diversas fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión en una tribu salvaje» (1982:14). Como afirma Malinowski:

las reglas jurídicas destacan del resto por el hecho de que están consideradas como obligaciones de una persona y derechos de otra. No están sancionadas por una mera razón psicológica, sino por una definida maquinaria social de poderosa fuerza obligatoria que, como sabemos, está basada en la dependencia mutua y se expresa en un sistema equivalente de servicios recíprocos lo mismo que en la combinación de tales derechos con lazos de relación múltiple (Malinowski 1982:70).¹⁴

Las reglas jurídicas, es decir, aquellas que definen obligaciones vinculantes, no son simplemente reglas de costumbre que además el nativo obedezca mecánicamente. La ley no es solo un mecanismo para administrar justicia en caso de un delito. El «factor o el momento de la ley» equivale a la coacción social efectiva y se asocia con ciertos «dispositivos complejos» que hacen que las personas cumplan con sus compromisos.

Ante todo, está el principio de reciprocidad, *do ut des*, que impregna la vida tribal, apareciendo tanto en actos religiosos como, por ejemplo, en la ley marital. Malinowski somete a la crítica las opiniones de Halse Rivers, Hartland y Durkheim rechazando la idea de que es la «responsabilidad colectiva» la que tiene el poder de convertir la

¹⁴ El «derecho civil» es, según Malinowski: «la ley positiva que gobierna todas las fases de la vida de la tribu; consiste, por lo tanto, en un cuerpo de obligaciones forzosas consideradas como justas por unos y reconocidas como un deber por los otros, cuyo cumplimiento se asegura por un mecanismo específico de reciprocidad y publicidad inherentes a la estructura de la sociedad» (1982:73-74).

costumbre en ley. Al relacionar las reglas de conducta con los motivos y las sanciones, Malinowski (1982:42) también señala que, aparte de las reglas legales, existen otras que no deben confundirse con la ley.

En la descripción de reglas que se convierten en las reglas de la ley, Malinowski recuerda sus rasgos específicos: las obligaciones, las sanciones y el mecanismo de reciprocidad. En todas las relaciones sociales existe el mismo mecanismo legal que otorga a los compromisos vinculantes el carácter de una categoría especial (Malinowski 1982:53-54). El principio de reciprocidad está incluido en cada acto (1982:40).¹⁵ Dado que no cumplir con las obligaciones coloca al hombre en una posición intolerable, así como cumplirlas con retraso o deficientemente lo cubre de oprobio y es causa de pérdida de prestigio, la opinión de las comunidades definitivamente es decisiva para la observancia de la ley (1982:35-37). Como dice más adelante: «Pero la compulsión social, la consideración por los derechos efectivos y por las pretensiones de los otros ocupan siempre un lugar preeminente en la ley, así como en sus formas de conducta, una vez que esto ha sido bien comprendido» (1982:42). La ley se presenta aquí como un resultado específico de la configuración de las obligaciones, por lo que es imposible «al nativo eludir sus responsabilidades sin sufrir por ello en el futuro» (1982:74). La ley, por lo tanto, aparece como una fuerza que obliga a obedecer. Malinowski admite el error cometido en *Los argonautas*: «Sin embargo, cuando describo una categoría de ofrendas como ‘regalos puros’ y bajo este nombre coloco los regalos de marido a mujer y de padre a hijos, está bien claro que cometía una equivocación» (1982:54-55). Resulta, sin embargo, que la obediencia a la ley no es absoluta porque unas páginas más adelante leemos que tiene sus formas perfectas que se respetan o no (1982:96-97). Si un nativo «puede evadirse de sus obligaciones sin pérdida de prestigio o sin posible riesgo de sus ganancias, lo hace, exactamente como lo haría cualquier hombre de negocios civilizado» (1982:44).

El derecho civil entre los nativos, como entre nosotros —dice Malinowski— se refiere principalmente a la propiedad y la riqueza. Las responsabilidades y obligaciones (por ejemplo, con respecto al uso de una canoa) conectan al grupo con un equipo de trabajo (Malinowski 1982:31-32). Para comprender correctamente las reglas jurídicas (por ejemplo, con respecto a la propiedad de una canoa) en una sociedad

¹⁵ Sin embargo, Malinowski afirma lo siguiente: «Casi no es necesario añadir que hay también otras fuerzas poderosas, además de la compulsión de las obligaciones recíprocas, que ligan a los pescadores a sus tareas» (Malinowski 1982:42).

determinada, se debe describir el estado legal de los asuntos en términos de «hechos concretos», evitar generalizaciones y reducir los fenómenos a otros fenómenos que conocemos (1982:33-34). En este caso, la propiedad se define por los deberes, privilegios y beneficios mutuos que vinculan a los copropietarios entre sí. Como en el caso de una canoa, o del intercambio de productos, el aspecto legal está definido por un sistema de obligaciones mutuas (1982:35-37). Pero el aspecto legal también existe en todas las otras áreas de la vida tribal más allá de la propiedad y la riqueza. Se manifiesta, por ejemplo, en el luto, en el matrimonio¹⁶ —una institución legal muy importante para la antropología— o en la magia (1982:47-48).

Malinowski señaló que aparte de las reglas equipadas con poder social de acción, las comunidades descritas por él también tienen normas basadas en sanciones sobrenaturales (Malinowski 1982:65-69).¹⁷ Prestó especial atención a la brujería, que en la Polinesia, así como en otras partes de Melanesia que investigaba, era un medio para ejercer el poder: «Así pues, ordinariamente la magia negra actúa como una auténtica fuerza jurídica ya que se emplea para hacer cumplir las reglas de la ley tribal, previene la violencia y restablece el equilibrio perturbado» (1982:105). Según Malinowski, al igual que la brujería, el suicidio es una fuerza conservadora pues ambos «constituyen sólidos puntales de la ley y el orden» (1982:118). Y aunque estos dos fenómenos, junto con el poder del jefe, la magia, las consecuencias de los tabús y los actos de venganza personal, son prácticas de las que se derivan los métodos de castigo, el autor de *Crimen y costumbre...* advierte que no encontró arreglo ni costumbre que pudiera clasificarse como una forma de «administración de justicia», de acuerdo «con un código y por métodos fijos». Las instituciones que conoció eran formas de acabar rápidamente con un estado de cosas ilegal o de restablecer el equilibrio (1982:118). Y más aún: «las prohibiciones más definitivas son elásticas ya que existen metódicos sistemas de eludirlas» (1982:119). Malinowski admitió que, aunque la brujería pudiera

¹⁶ Según Malinowski, el matrimonio debe verse como una transacción legal; esta perspectiva no fue el enfoque predilecto de los investigadores (Malinowski 2000:266). El antropólogo polaco creía que ver en el acto ceremonial del matrimonio solo un vestigio o una representación simbólica de los tiempos pasados «es un caso especial de locura anticuaria». También dice irónicamente que: «La etnografía aún no ha descubierto ningún ritual marital que sería el símbolo del zurcido de los calcetines» (2000:267). Según la opinión de Malinowski, es fácil demostrar que «toda la estructura de la sociedad de Trobriand está fundada en el principio de estatus legal. Con esto quiero decir —escribe— que los derechos del jefe sobre los individuos particulares, del marido sobre la mujer, del padre sobre el hijo, y viceversa, no se ejercen arbitrariamente ni de un modo unilateral, sino de acuerdo con reglas bien definidas y dispuestas en cadenas de servicios recíprocos bien compensadas» (1982:61).

¹⁷ Entre las reglas que no tienen el carácter legal están, por ejemplo, las reglas sobrenaturales.

utilizarse con objetivos criminales y convertirse en un delito, lo que despertaba más su interés era el hecho de que la brujería soliera utilizarse para apoyar el orden social establecido, incluso como un mecanismo que fungía como sanción no para el derecho penal, sino para el derecho civil (Malinowski 2000:278). La magia negra «es un modo de fortalecer el *statu quo*, un método de expresar las desigualdades tradicionales y de contrarrestar la formación de otras nuevas» (Malinowski 1982:13).

En la «Introducción» a *Law and Order in Polynesia* publicada en 1934, Malinowski confiesa que lo que está buscando es «una teoría que defina el lugar exacto de la ley en el sistema general de la civilización humana, que reconozca la ley como parte del código general de conducta, que dé criterios precisos para determinar los mecanismos que obligan a las personas a cumplir con la ley. Que permita encontrar el factor más importante para el derecho primitivo y nuestro propio derecho» (Malinowski 2000:250-251).

También declara de inmediato que no puede presentar una teoría «pretenciosa» del aspecto legal de la cultura —en esta, como escribe, «breve introducción»— (Malinowski 2000:251). La cultura se incorpora en las instituciones, y el derecho es uno de los requisitos básicos de todos los procesos culturales (2000:253). A pesar de su declaración de no ofrecer una definición exacta de ley, él la llama una «costumbre efectiva» (2000:249), una vez más borrando el límite entre la ley y la costumbre, cuya delimitación fue propuesta por otros autores, en particular por Radcliffe-Brown.¹⁸ En respuesta a las críticas, Malinowski afirma que está libre del delito de generalización precipitada: en *Crimen y costumbre...*, las conclusiones generales tienen, según el autor, a lo sumo, la naturaleza de una tesis, lo que puede ser el punto de partida de una nueva disputa, ya que él solo mostró principios generales relacionados con el derecho primitivo (2000:276-277).

Cuatro encarnaciones de la ley

En «Nueva herramienta para estudiar el derecho: especialmente el primitivo», Malinowski decide esclarecer su concepción de la ley. Como postulado principal

¹⁸ «La incumbencia principal del derecho estriba en el mecanismo social que se encuentra en la base de todas las obligaciones verdaderas y cubre una porción muy vasta de sus costumbres, aunque ni mucho menos todas ellas, como ya sabemos» (Malinowski 1982:77).

presenta la idea de que el término «ley» debe aplicarse en un sentido estrictamente definido. Distingue cuatro de sus acepciones: 1) la ley como principio de determinismo (por ejemplo, la ley de la ciencia); 2) como norma de conducta (por ejemplo, convenciones); 3) como regulador del comportamiento en las relaciones entre individuos y grupos (incluyendo las reglas relativas a la propiedad, el poder, la protección de la vida, la definición de las reglas de las relaciones sexuales); y 4) como mecanismo que se activa cuando se produce un conflicto de reclamaciones o se rompen las reglas sociales de comportamiento. Malinowski señala que esta clasificación no está completa y su objetivo es eliminar la ambigüedad en el uso del término «ley». Para él es crucial, ante todo, la diferencia entre la ley como orden social (3) y la ley punitiva que restablece el orden de la acción social (4) (Malinowski 1942a:1243). Esta última comienza a funcionar cuando deja de operar la versión que significa el orden (1942a:1243-1244).

Malinowski también vuelve aquí a sus ideas anteriores según las cuales las acciones humanas, incluida la ley, constituyen «un elemento de orden y el componente de acción armoniosa» (Malinowski 1942a:1245) además de que son fenómenos determinados por la cultura, y en particular por sus instituciones.¹⁹ Vuelve también a la cuestión de las sanciones (o falta de ellas) y su relación con la ley. Esta vez, Malinowski afirma que «las sanciones distinguen la ley de otras reglas» (1942a). Es muy interesante su declaración en el sentido de que «cada ley particular está determinada por la necesidad de preservar la identidad del grupo» (1942a). Sin embargo, este pensamiento no lo desarrolló.

Los fragmentos más importantes de «Nuevas herramientas...» remiten, sin embargo, directamente al trabajo de Llewellyn y Hoebel, a veces tomando la forma de un comentario que explica la propia posición teórica de Malinowski. Aunque él confiesa que sus reservas son el resultado de una fuerte identificación con la posición adoptada por los autores y que el libro de Llewellyn y Hoebel es «excelente»²⁰ (Malinowski 1942a:1250), se le agregará, como veremos más adelante, una serie de comentarios críticos a los autores. «Las nuevas herramientas para la interpretación de

¹⁹ «La función fundamental del derecho es contener ciertas propensiones naturales, canalizar y dirigir los instintos humanos e imponer una conducta obligatoria no espontánea; en otras palabras, 'asegurar' un tipo de cooperación basado en concesiones mutuas y en sacrificios orientados hacia un fin común» (Malinowski 1982:79-80).

²⁰ Malinowski admite, entre otras cosas, que: «La mayor importancia del libro, sin embargo, se encuentra en la teoría del derecho en general, y el derecho primitivo en particular, que constituye la base para la interpretación de la ley de los Cheyenne» (1942a:1237-1238).

la ley, especialmente la primitiva» es el último texto de Malinowski sobre la ley. Para entender lo que él quiere transmitir debe recordarse de qué trata *The Cheyenne Way*.

Como ya dijimos, los autores de libro comentado provenían de dos disciplinas distintas. Karl Nickerson Llewellyn era abogado y E. Adamson Hoebel antropólogo, ambos partidarios de la sociología relacionada con el realismo jurídico estadounidense. Su investigación conjunta sirvió para desarrollar un análisis de la práctica legal basada en la descripción etnográfica de casos «problemáticos». En la década de 1930, realizaron una investigación en la reserva del río Tongue, entre los cheyenne, a los cuales consideraron como los más representativos de los algonquinos occidentales. Su intención era analizar los procesos legales que tienen lugar entre «un pueblo conocido por sus instituciones estructuradas y su sentido de la forma» (Llewellyn y Hoebel 2002:IX).

Según Llewellyn y Hoebel, se puede hablar de tres enfoques en la investigación del derecho: a través de normas que controlan patrones (ideológicos), a través de reales patrones de comportamiento (descriptivos) y a través de ejemplos de problemas y cómo estaban abordados (Llewellyn y Hoebel 2002:20). La norma que permite lidiar con un caso difícil, o sea, cuando hay una discrepancia entre las normas aplicables, es la ley en una cultura determinada (2002:23). Estas normas cuyo incumplimiento está relacionado con las consecuencias es la ley. Por lo tanto, estas normas difieren significativamente de las otras. La legitimación se manifiesta en la acción (2002:25). La técnica de usar una forma particular o norma legal es más importante que la norma misma. Aprendemos sobre el significado de la norma al enfocarnos en «casos problemáticos»: «Los casos problemáticos, escogidos y cuidadosamente analizados, son la forma más segura de descubrir la ley. Los datos derivados de ellos son los más fiables. Su rendimiento es el mejor. Son los más fructíferos» (2002:29). Según Llewellyn y Hoebel, el método de análisis de casos fue, tanto para el escritor como para el lector, la única forma de verificar la teoría construida. Analizar casos implica prestar atención a las secuencias de comportamiento y a los «puntos de inflexión», o sea, «puntos de patrón y crisis, en los que no solo se suspende el drama de la historia, sino también todo su significado» (2002:35).

Llewellyn y Hoebel creían que el derecho emerge porque fallan los métodos menos estrictos para mantener el orden (2002:238), y el éxito de cualquier sistema legal depende de la aceptación de este por parte de la gente a la que se aplica. La medida en

que el sistema es parte integrante de la red de relaciones sociales desarrolladas dentro de una cultura determinada está relacionada con cuánto «se aceptará como parte de los patrones de comportamiento en el patrimonio social de un pueblo determinado» (2002:238). Y entonces, por ejemplo, estuvieron de acuerdo con Malinowski al señalar el importante papel asociado con el intercambio (2002:251). Observaron, sin embargo, que entre los cheyennes no hay presión para devolver el regalo y participar en el intercambio. En el mundo cheyenne no había obligación de un intercambio como la ley (2002:266-267), porque el «corazón de la ley [...] reside más en el imperativo que en el normativo carácter de los fenómenos» (2002:283). La «rectitud» de la reclamación es inherente tanto a la ley «primitiva» expresada en las prácticas en las cuales no se requiere la participación del abogado que presenta una demanda como en cualquier especializado *law-stuff* en la cultura occidental. En este último caso, la rectitud de la reclamación se manifiesta en la demanda de repetir lo que ya se hizo oficialmente antes. El derecho muestra una lucha constante entre la institución, su estructura y el propósito de su existencia (2002:27). Entre los cheyennes, la vista de la causa se manifiesta a través de la acción; es como «el movimiento de los peones en el tablero de ajedrez» (2002:325). Es a partir de estos movimientos que Llewellyn y Hoebel conocieron las reglas del juego (Krysinska-Kaluzna 2017).

Malinowski señaló a Llewellyn y Hoebel varias imprecisiones. Al leer los comentarios del antropólogo polaco, a veces podemos tener la impresión de que las críticas dirigidas a los investigadores estadounidenses podrían ser, al menos en parte, autocríticas. Este es el caso cuando habla sobre la falta de claridad o la falta de análisis del impacto de la administración colonial o el impacto de las sociedades nacionales en las culturas examinadas por los antropólogos. Lo que según Malinowski brilla por su ausencia en el trabajo revisado es la cuestión de cómo la presión del «hombre blanco» influyó en la «justicia primitiva» y en el «juicio del corte primitivo» (Malinowski 1942a:1237).²¹ También afirma que el análisis de los casos problemáticos presentado por los autores estadounidenses no es suficiente para comprender el panorama completo del derecho. Que al tratar con el derecho penal, los investigadores ignoran el derecho civil, tan importante para Malinowski. No pueden entonces reconocer y definir el peso del derecho civil entre los indígenas

²¹ En los textos sobre la ley, Malinowski menciona estas influencias pocas veces, sin someterlas a un análisis más profundo (por ejemplo, 2000:242, 259; 1982:105, 111-112, 139).

(1942a:1252). Además, Malinowski advirtió que los autores de *The Cheyenne Way* omiten los logros de muchos autores que se ocupan del derecho desde la perspectiva de las ciencias sociales (entre ellos está la figura el nombre de Leon Petrazyski, que se mencionará más adelante) (Malinowski 1942a:1250).

A pesar de los comentarios críticos, Malinowski quedó muy impresionado por los aciertos de Llewellyn y Hoebel y el enfoque teórico que adoptaron. Escribe que el problema planteado por ellos, o sea, la distinción entre la evolución tradicional de las costumbres y las normas, por un lado, y los intereses dinámicos de los individuos y grupos, por el otro, es uno de los temas más importantes de la jurisprudencia (Malinowski 1942a:1237). Opina que estos autores estadounidenses están completamente conscientes de la necesidad de tratar el problema de la ley con base en los principios del determinismo cultural. También están plenamente convencidos de que la dupla que consta de la observancia de la ley y el orden junto con las violaciones de la ley y las consiguientes reparaciones es otro problema de investigación muy importante de la jurisprudencia (1942a:1237).

Malinowski coincide con Llewellyn y Hoebel en particular en los siguientes puntos: 1) donde no hay libros, solo hay ley en acción; 2) en la ley en acción podemos distinguir la ley de orden y los mecanismos que sirven para la eliminación de sus violaciones; 3) es difícil distinguir entre el cumplimiento de la ley y lo contrario en una comunidad donde no hay códigos, tribunales o policía; 4) la ley es un proceso dinámico de adaptación constante, no una reacción de tipo «todo o nada», y 5) esto se aplica a todas las instituciones: autoridad local, familia, cazadores, marineros o pescadores (Malinowski 1942a:1238-1239).

Hoebel, en cambio, lejos de estar de acuerdo con Malinowski en todo, expresó en sus escritos su respeto al polaco por el hecho de que «rompió la corteza del formalismo legal en la antropología jurídica. Por este servicio, la ciencia social está en deuda con él» (Hoebel 1954:208).

Pensamientos inacabados

Al leer a Malinowski, a veces no podemos ignorar la impresión de que los conceptos y las definiciones, aunque estén claramente formulados, no están, sin embargo,

desarrollados o acabados. En *Crimen y costumbre...*, por ejemplo, anticipó que mostraría la índole de los actos analizados y del procedimiento jurídico criminal, también sus relaciones con el derecho civil, los principales factores que contribuyen al restablecimiento del equilibrio y las relaciones y posibles conflictos entre los diversos sistemas de la ley indígena (Malinowski 1982:91). Y aunque este anuncio fue exagerado, los problemas de investigación estuvieron bien formulados; así lo hizo también en los textos posteriores. Dijo repetidamente que es necesario examinar cuál es el mecanismo cultural que hace que se materialice la coerción legal. Con este fin, postuló un análisis de las relaciones sociales y, sobre todo, de las relaciones que unen una institución con la otra (Malinowski 2000:288). Recalcó que para estudiar las relaciones dinámicas entre los fenómenos y para detectar sus dependencias mutuas era necesario correlacionar los hechos en el campo de manera precisa, específica y detallada (2000:228). Y, aunque leyendo sus textos legales no encontremos muchos de los análisis postulados por él anteriormente, podemos estar de acuerdo con él en que dirigió a muchos investigadores por la ruta de la realización de este «programa de trabajo positivo y específico».

Mientras escribía *Crimen y costumbre...*, como de pasada, a pesar de la presión que ejerce en su análisis el principio de reciprocidad y la necesidad de observar las reglas que garantizan el orden, y por lo tanto la adhesión al «derecho civil» que prevalece en la sociedad «salvaje», Malinowski afirma que hay que «abandonar definitivamente la idea de una ‘costra’ inerte o sólida o de una ‘capa solidificada’ de costumbres que desde afuera presionan rígidamente sobre toda la superficie de la vida tribal» (1982:146). La ley surge de los procesos que gobierna. Más aún, es el resultado de lucha constante de algunos principios legales con otros (1982:146). Declara que más importante que enumerar las reglas de la ley es observar cómo son implementadas y cuáles son las consecuencias de no obedecerlas. Las normas de la ley deben ser examinadas en su funcionamiento en «la vida real». Es entonces cuando aprendemos que «su misma naturaleza consiste en los muchos tentáculos con que se introducen en el contexto de la vida social» (1982:149).²² Con esta conclusión está muy cerca de afirmar

²² Como escriben John M. Conley y William M. O'Barr: «Hoy en día, es probable que los antropólogos legales traten episodios similares [a los descritos en *Crimen y costumbre*, MKK] como ejemplos reveladores de ‘resistencia’. Pero a pesar de las diferencias en la terminología probablemente abordarían el problema de la misma manera que Malinowski». Los autores ofrecen el ejemplo de Sally Engle Merry y sus investigaciones sobre las formas en que la clase trabajadora estadounidense entiende y usa la ley (Conley y O'Barr 2002:862).

que la ley es un proceso, que es necesario analizar el conflicto entre las normas, investigar las disputas. Pero aquí, Malinowski se detuvo a medio trayecto. El resto del camino fue completado por Hoebel y Llewellyn, los autores de *The Cheyenne Way*, y Malinowski solo pudo aplaudirlos.

De manera similar, otra idea no acabada desde la perspectiva más contemporánea se encuentra en otro párrafo de *Crimen y costumbre...*, donde leemos:

También, hemos podido sugerir una nueva clasificación de las reglas de la costumbre y la tradición; una definición revisada de la ley como clase especial de reglas consuetudinarias, e indicar ulteriores subdivisiones dentro del propio cuerpo del derecho. En esto, además de la principal división entre lo cuasivil y lo cuasicriminal, encontramos que debe hacerse una distinción entre los varios grados de la ley que se pueden situar en una jerarquía desde los estatutos de la ley legítima principal, a través de los usos legalmente tolerados, hasta las elusiones y los métodos tradicionales de burlarla. También hemos tenido que discriminar entre un número de sistemas distintos que juntos forman el cuerpo del derecho tribal (Malinowski 1982:147).

Esta idea fue luego desarrollada por Leopold Pospisil.²³ Y antes de Malinowski, sobre el pluralismo legal, escribió también Leon Petrazycki, quien postuló la dicotomía del derecho oficial y no oficial, así como el derecho positivo y el derecho basado en la intuición (Petrazycki 2002). Cabe señalar aquí que a pesar de que Malinowski al referirse a la idea del pluralismo legal y a la idea de la ley como un derecho y un deber conocía los trabajos de sus predecesores en este tema, a saber, de Ehrlich y Petrazycki, respectivamente,²⁴ no mencionó sus nombres.²⁵ Además,

²³ Mientras realizaba una investigación entre los kapauku en la Nueva Guinea holandesa y entre los inuit, Pospisil notó la falta de autoridad central en estas sociedades. Cada comunidad consistía en subgrupos con sus propios líderes: familia, familia extendida, linaje, confederación. Pospisil dijo que la entidad está sujeta a regulaciones legales en cada uno de los subgrupos a los que pertenece. Estos subgrupos, según el investigador, se pueden organizar en una cierta jerarquía a la cual corresponde la de sistemas legales. Al final, llegó a la conclusión de que hay tantos sistemas legales como niveles de la ley. «No hay ley de la sociedad kapauku, pero hay ley dentro de... kapauku» (Pospisil 1958:277).

²⁴ La distinción similar a la anterior fue introducida por otro precursor de la sociología del derecho, Eugen Ehrlich, quien admite que existe derecho vivo y codificado o social y judicial (véase, por ejemplo Ehrlich 1929).

²⁵ Y eso es todavía más interesante cuando tenemos en cuenta que Malinowski en «Un nuevo instrumento...», reconviene a Hoebel y Llewellyn que dan la impresión de que no habían conocido algunas obras importantes en el campo de la sociología del derecho, mencionando, entre otros a E. Ehrlich y L.

como demuestra Kurczewski, el concepto de la relación entre derechos y obligaciones que se asume como vinculante es, de hecho, el concepto de Petrazycki adoptado por Malinowski. La crítica que Hoebel lanza a Malinowski es, por lo tanto, la crítica que puede dirigirse, *ipso facto*, a los pensamientos de Petrazycki. «Muy a menudo —escribe Kurczewski— la teoría o concepto recientemente propuesto se ajusta tan obviamente a las necesidades de otros escritores e investigadores que estos últimos los declaran como algo de lo que habían estado pensando durante mucho tiempo» (Petrazycki 2009:50).

Al igual que Llewellyn y Hoebel, Malinowski pensaba que no era algo natural u obvio que la ley debía obedecerse. Para probar esto había que emprender una investigación «empírica» que mostraría las consecuencias de su incumplimiento. Sin embargo, la puerta que Malinowski pretendía abrir para poder ver la ley como un proceso permaneció solo entreabierta. Lo que obstaculizaba la apertura era la idea de que todos los fenómenos sociales resultaban consecuencia del principio de reciprocidad (Malinowski 2000:282). Hoebel y Llewellyn después de realizar observaciones de la vida de los cheyennes fueron más allá de este dogma.

Resumen

Bronisław Malinowski concibió el derecho desde la perspectiva de las sanciones sociales, las cuales no se deberían identificar con las sanciones penales en el mundo occidental. El autor de *Crimen y costumbre...* no presentó una definición clara de la ley, pero, como escribe Mateusz Stępien, su pensamiento básico era que la ley es un «fenómeno multifacético: psíquico, que, aunque se manifiesta en acciones y está respaldado por una compleja infraestructura social, realiza funciones hacia otros elementos de la cultura y con su conjunto» (2014:412). Así que la ley tiene su dimensión biológica, social y psicológica (Stępien 2016).

Malinowski se opuso a la idea de que los «nativos» obedecían las órdenes de la ley gracias a «esta misteriosa propensión del salvaje» a acatarla, lo que algunos investigadores les habían atribuido (Malinowski 1982:7). El cumplimiento de la ley equivale

Patrzycki (1942a:1250). Entre otros científicos polacos importantes —todos conectados con Universidad Jaguelónica de Cracovia— que influenciaron a Malinowski estaban Stanisław Estreicher, Lotar Dargun y Karol Potkowski (véase, por ejemplo, Paluch 1988:5-6).

a la obediencia de ciertas reglas que gobiernan la sociedad. La primera de ellas fue la fuerza vinculante del sistema de las obligaciones mutuas. No son las autoridades o instituciones definidas relacionadas con ellas, sino, como creía él: el requisito de reciprocidad en relación con el estatus legal de un individuo lo que determina la aplicación de la ley. Eso significa que son los procesos sociales los que deben liderar las investigaciones en el campo de la antropología jurídica. Entre los méritos de Malinowski en cuanto a su aportación a la antropología jurídica está, indudablemente, la idea de que la ley debería ser examinada en el campo, en el contexto de otros fenómenos culturales. Las reglas no pueden aislarse de la realidad: «Los mandamientos de la ley y de la costumbre están siempre orgánicamente conectados y no aislados; que su misma naturaleza consiste en los muchos tentáculos con que se introducen en el contexto de la vida social, que solo existen en la cadena de transacciones sociales de la que forman un eslabón» (Malinowski 1982:149).

Otra suposición extremadamente importante que cambió el pensamiento sobre la ley indígena fue la afirmación de que todos somos salvajes o nadie lo es, y que la ley de un hombre «salvaje» no es esencialmente diferente de la ley del «no-salvaje»:

Malinowski amplió la definición del término ‘derecho’ más allá de la esfera con la cual se suele identificar: sociedades con códigos, tribunales y policía. De esta manera, quería dejar en claro que todas las sanciones a las que está subordinado el comportamiento humano deberían tratarse como un conjunto y por eso aplicó la palabra ‘ley’ a todas las normas que van más allá de la ‘costumbre neutral’ (Goody 1986:132).

Esta opinión de Malinowski estaba relacionada con el rechazo de la idea de que toda la vida primitiva estaba dominada por la religión y la magia, por lo que los «salvajes» no pueden distinguir las reglas religiosas de otras reglas de conducta.²⁶

Malinowski, según John M. Conley y William M. O’Barr, fue la figura más importante en la historia de la antropología jurídica: «Antes que nadie —dicen estos autores— hizo serias preguntas antropológicas sobre la naturaleza de la ley; el rango de forma que la ley puede asumir; las estrategias que emplean las personas para usar la resistencia y responder a ella misma; y las formas en que se puede estudiar» (Conley y O’Barr 2002:847). Malinowski sembró interrogantes e identificó problemas

²⁶ Véase, por ejemplo, Seagle 1937:275.

de investigación que para la antropología legal siguen siendo indicadores que aún marcan la ruta. Mientras los antropólogos, lejos del campo, estaban todavía sentados en sillones mirando fotos de los «salvajes» en álbumes de fotografías, él estaba haciendo camino.

Capítulo 9. El imperativo fabulador. Metafísica, mito y perspectiva en Nietzsche y Malinowski

Edgar Morales Flores¹

Introducción

La publicación de escritos juveniles de Bronisław Malinowski fechados entre 1904 y 1914, a cargo de Robert J. Thornton y Peter Skalnik (1993a),² incluye una colección de textos que cubren temáticas en las que ya es posible entrever la vocación antropológica del joven polaco: religión, magia, totemismo, exogamia, aspectos ceremoniales, organización familiar y social. Entre los materiales compilados llama la atención uno cuya temática difiere del resto: se trata de un estudio escrito en polaco dedicado a una obra temprana de Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. El objetivo que nos proponemos es determinar si hay razones suficientes, a partir del análisis de dicho estudio, para hablar de una influencia nietzscheana en Malinowski, y si la hay, en qué sentido, forma y contenido.

Por una parte, el recorrido comenzará con una contextualización del ensayo malinowskiano para comprender sus características y ponderar su valor a la luz de los estudios nietzscheanos generales; y por la otra, con respecto a su virtual incidencia en el desarrollo posterior del pensamiento de Malinowski, especialmente en los siguientes temas: mito, metafísica, función simbólica y perspectiva.

¹ Profesor/Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, edgarmo@unam.mx

² Algunos de estos traducidos al español por Leif Korsbaek (2019a).

Entre quienes conocen la obra de Bronisław Malinowski se da por sabida la influencia que ejercieron sobre él algunos pensadores adheridos a programas positivistas, en especial los del filósofo Richard Avenarius y el físico Ernst Mach, ambos montados en cierto neokantismo que cerraba filas, en el ocaso del siglo XIX, contra los relativismos y vitalismos en boga. Sin embargo, poco se sabe de la exposición del muy joven Malinowski a lo que parecían ser las antípodas teóricas del positivismo y en qué grado incidieron en la conformación temprana de sus ideas. Dichas antípodas tienen un nombre concreto: Friedrich Nietzsche. Con todo, como presentaremos adelante, el vínculo entre Malinowski y Nietzsche dista mucho de ser un asunto simple, cabalmente comprensible o fácil de estudiar. Los flujos que se dieron entre ambos pensadores suponen nichos de irrigación que, a su vez, eran complejos y variados, como los diversos materialismos y sus programas de liquidación de la metafísica clásica, al igual que el desarrollo y la ramificación del evolucionismo que saltó rápidamente de las ciencias biológicas a las sociales, o los distintos tipos de positivismos que seguían ramificándose (recordemos que en filosofía la versión lógico-matemática del positivismo será un suceso de extrema importancia en las primeras décadas del siglo XX).

La muerte de Nietzsche empalma con el arranque de un siglo nuevo, en el que su influencia se dejará sentir en los ámbitos filológicos, filosóficos, literarios, artísticos y políticos, ámbitos a los que hay que sumar también el antropológico (pensemos, como ejemplo, en algunas estrategias de análisis cultural como las que podemos hallar en obras clásicas de la antropología, como las de Ruth Benedict; o bien en la conformación del perspectivismo y sus desafíos para consolidar el estatuto de ciencia que ostenta la antropología social).

Las ideas de Nietzsche siempre fueron polémicas y difíciles de digerir por los sectores académicos clásicos y por los gremios conservadores, especialmente por los religiosos. Una serie de malentendidos y de agenciamientos incorrectos de su pensamiento obstaculizaron aún más su cabal comprensión y correcta valoración (el antisemitismo y el nacional socialismo lo adherirán a sus programas). Incluso entre las comunidades filosóficas siempre se vieron con recelo y suspicacia las ideas del nihilista alemán. No debería ser nada extraño, por lo tanto, percatarnos de que era un escándalo que un joven académico brillante como Malinowski hubiera sido pillado con los textos nietzscheanos en la nariz. De acuerdo con los investigadores Thornton y Skalnik (1993b), Malinowski tuvo un marcado «periodo nietzscheano»

que fue motivo de preocupaciones y «ansiedades» entre sus familiares, mentores y amigos (1993b:12), y no era para menos en el seno de una familia católica polaca que equiparaba a Nietzsche con la muerte de Dios y el relativismo absoluto.

En 1904, a sus 20 años, los intereses exhibidos por el joven de Cracovia eran aún distantes del quehacer antropológico. Sus estudios se anclaban en la filosofía, por un lado, y en las ciencias físicas por otro; sus deseos revoloteaban entre las imágenes propias de la vida académica y las ensoñaciones de una posible vida artística. Justo lo último, asociado con una posible influencia nietzscheana, era motivo de los desasosiegos de sus cercanos (Thornton y Skalnik 1993b:16). Lo relativamente paradójico del asunto es que el acceso al pensamiento nietzscheano fue, con toda probabilidad, un curso dedicado al pensamiento del filósofo alemán impartido por el sacerdote católico Stefan Pawlicki que, en aquellos días, fungía como mentor de Malinowski.

Ahora bien, ¿qué tan importante realmente fue el acercamiento a Nietzsche por parte del joven Malinowski para que este conformara su pensamiento? No contamos con los materiales autobiográficos suficientes para responder a la cuestión. De hecho, Malinowski no cita a Nietzsche en sus principales escritos más que en su diario, pero esa ausencia de referencias académicas podría tener su lógica en el afán del pensador polaco de dar a sus puntos de vista una originalidad inédita. Sin embargo, debemos recordar que el mismo descrédito pesó sobre la obra nietzscheana en relación con el pensamiento freudiano. Hoy sabemos, por ejemplo, que al freudismo le antecede, en varias de sus tesis, la incursión nietzscheana en los bajos fondos de «lo irracional». ¿No podría suceder algo análogo en el caso de la relación de Malinowski con Nietzsche?

Para responder la pregunta debemos atender la escritura explícita que Malinowski dedica a Nietzsche, y a propósito de ello, traer a cuento un pequeño manuscrito redactado en polaco que ahora conocemos por el rescate editorial emprendido en los años noventa por Robert Thornton y Peter Skalnik en su obra *The Early Writings of Bronisław Malinowski* (Malinowski 1993c), conservado en la Sterling Memorial Library de la Universidad de Yale, y nunca traducido por su autor al inglés. El texto es una presentación crítica de la obra juvenil de Nietzsche «El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo», lo cual es particularmente curioso pues se trata de textos «juveniles» en ambos casos. En cierta forma, es un intercambio de miradas críticas, una hacia las raíces de la cultura occidental, otra hacia el nihilismo vitalista que pretendía dilucidarla.

Por otro lado, otras dos curiosidades llaman la atención: *a)* Malinowski, para situarse críticamente frente al pensamiento nietzscheano, eligió una de las obras más tempranas y experimentales de Nietzsche, obra contra la que el propio filósofo había explotado por su estilo excesivamente romántico y por una serie de confianzas que posteriormente abandona (las ideas de Schopenhauer y la notoria influencia de Wagner). Debe quedar claro que entre la primera edición (1872) y la segunda (1886), Nietzsche sufre una transformación tan extrema que habla de sí en tercera persona, e inflige a ese *alter ego* un duro «Ensayo de autocrítica» (Nietzsche 2000b); *b)* Malinowski, que definitivamente debió conocer el «Ensayo de autocrítica», hace abstracción de este para desarrollar su propia crítica a ciertos asuntos relativos a dos temas: el mito y la metafísica.

Llama la atención que el interés de Malinowski hacia Nietzsche no se haya dirigido a obras más tardías, mejor dispuestas e igualmente propicias para debatir las cuestiones sobre la metafísica, el mito y el arte (como pudo ser «La genealogía de la moral»). Se requiere investigar si Malinowski ya contaba con una mirada escéptica en relación con la antología elaborada por Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast en 1901: *Der Wille zur Macht* (texto lapidario y fragmentario que sirvió posteriormente de vademécum a las juventudes nazis) y si fue la cautela filológica la que lo condujo a elegir una obra nietzscheana que pudo haberle parecido más estable como «El nacimiento de la tragedia». Por otro lado, no sabemos si detrás del ensayo sobre Nietzsche subyazca la lógica del curso del padre Pawlicki, con todo lo que ello pueda implicar: elección de la obra, sesgo, despliegue de una crítica a la filosofía nihilista, etc. Con todo, siempre cabe la posibilidad de que la elección del texto nietzscheano, y la virtualmente nula consideración del «Ensayo de autocrítica», se haya debido a una estrategia *ad hoc* para defender, con relativa comodidad, temas y puntos de vista personales que no necesariamente yacían en el texto de 1872.

Los estudios sobre Nietzsche

Es claro que no debe ser juzgado el artículo de Malinowski sobre «El nacimiento de la tragedia» como una publicación en consonancia con la crítica especializada de los académicos que investigan la obra del alemán. Pero tampoco se trata de un texto anodino; en él se ponen en juego importantes nociones que, vía Malinowski, son cruciales

para el saber antropológico, como «cultura», «arte» o «mito», y en el que ya se asoma una postura funcionalista elemental.

Para apreciar mejor el ensayo malinowskiano se debe tomar en cuenta que en una época en la que el pensamiento del alemán sufría de malas recensiones y de diversas exclusiones (relativas al enmarque primordialmente literario que se hacía de su obra, sin dotarla de importancia filosófica), el escrito de Malinowski aborda a Nietzsche como un genuino «pensador» cuyas ideas merecían ser, si bien no aceptadas, sí al menos discutidas. Además, Malinowski lleva a cabo su análisis en una etapa en la que los estudios críticos de la obra nietzscheana carecían de objetividad y no contaban con las herramientas filológicas requeridas. Se debe recordar aquí que no fue sino hasta pasada la tercera década del siglo xx que las investigaciones del *opus nietzscheanum* tuvieron la distancia suficiente como para llevar a cabo análisis documentados y críticos. En dicha década, Heidegger (1961) redactó el primer volumen de su dilatada investigación sobre Nietzsche, que habría de culminar 10 años después pero que no sería publicada sino hasta 1961, investigación que, no obstante su rigor, era dependiente de la antología preparada por Elisabeth Nietzsche. En Francia, también en los años treinta, se puede encontrar la interesante indagación de la obra de Nietzsche que llevaron a cabo los colegiados acéfalos (Bataille 2015), quienes hicieron una de las reivindicaciones antifascistas más tempranas de la obra del alemán, aunque la gran explosión de estudios nietzscheanos en Francia sucederá a partir de los años sesenta (Deleuze 1962; Foucault 1964; Klossowski 1969; Derrida 1972).

Por otra parte, en el mundo anglosajón (ámbito en el cual desembocará la propia obra de Malinowski) el primer estudio fundamental sobre Nietzsche fue el que publicó Walter Kaufmann (1950): *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, obra que también deslindaba el legado nietzscheano del nazismo, pero que incurría en filtros «existencialistas» que eran ajenos al autor de «El origen de la tragedia». A este pequeño listado, que sirve para hacer justicia al precoz ensayo de Malinowski, debemos añadir la edición de las obras completas emprendida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari en 1967, obra monumental que deja en segundo plano las ediciones previas en que se basaban las investigaciones del pensamiento nietzscheano: el Archivo Nietzsche y «La voluntad de poder» de Gast y Förster-Nietzsche.

En suma, debemos ser cuidadosos para no descalificar el texto de Malinowski sobre el pensador alemán escrito en circunstancias que lo hacen muy singular. Se trata

de un documento escolar, preparado para un curso ordinario; su autor no toma en cuenta (¿deliberadamente?) la crítica que Nietzsche mismo aplica a su obra; elige una obra nietzscheana *ad hoc* para hacer resaltar ciertas críticas que habría sido difícil sostener respecto a otras; el contexto del texto es el curso de un sacerdote católico; el contexto amplio es una atmósfera de cautelas prejuiciadas contra el pensamiento del alemán; Malinowski emprende su crítica con herramientas poco favorables puesto que la documentación de rigor filológico de las obras nietzscheanas aún no existía.

Con tales características, la crítica académica especializada en el pensamiento nietzscheano probablemente quitaría todo valor al texto de Malinowski. Con todo, como veremos en seguida, el texto es meritorio por más de una razón. Su sola existencia da testimonio de un vivo interés del joven polaco en el pensamiento de Nietzsche, y permite una comprensión mejor dispuesta de los vínculos entre filosofía y antropología en uno de sus capítulos más productivos.

El ensayo de Malinowski sobre «El nacimiento de la tragedia»

La suerte intempestiva de «El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo» (Nietzsche 2000a), ya en su generación, significó una serie de reveses a su autor. El también polaco Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, figura eminente de la filología alemana del siglo XIX, revisó la publicación del novel académico recién adscrito a la Universidad de Basilea y desató una crítica implacable contra la iconoclastia nietzscheana que él consideraba producto del pésimo tutelaje de Erwin Rohde. Sin dar detalles que aquí no son pertinentes, debe ser claro que la obra nietzscheana seleccionada por el joven Malinowski distaba de ser un territorio pacífico y estable.

Con todo, el interés de la lectura de Malinowski ya denotaba un sesgo que podríamos llamar «antropológico». La segmentación de su ensayo lo delata:

- Problemas concernientes a la metafísica, la objetividad y la subjetividad.
- El mito como orden análogo al de la metafísica.
- Develación de la estructura y función de los temas nietzscheanos.
- La función de la imaginación artística.
- La función psicológica del arte.

Tipos y características del arte apolíneo	Tipos y características del arte dionisiaco
Arte plástico, poesía épica	Música sin imágenes
Contemplación pura	Festejo, experiencia directa del dolor primordial, intoxicación
Redención a través de la ilusión	Música como fenómeno de la Voluntad (en el sentido schopenhaueriano del término)
Sensación de que el sueño es mera apariencia	Carencia de imaginaria
Arte icónico, la imagen del <i>principium individuationis</i> , alegría y sabiduría de la ilusión	Éxtasis sobre el colapso del <i>principium individuationis</i>
Placer primordial de la apariencia	Fusión del yo con la naturaleza, con la Voluntad y con «la unidad primordial»
El mito de Olimpo como creación del arte apolíneo	Intoxicación, raptó, éxtasis, olvido y náusea
Mesura como característica del arte apolíneo	«Lo titánico» y «lo bárbaro» en el arte dionisiaco

Los añejos términos mitológicos, propios de la atención filológica y filosófica, ahora son leídos como categorías culturales. Es el caso de la dupla categorial nietzscheana: apolíneo/dionisiaco, que Malinowski desentraña mediante una tabulación de opuestos (Malinowski 1993c:73-74).

Al final del cuadro, Malinowski sugiere que Nietzsche veía en tres rubros la combinación ideal de los elementos apolíneos y los dionisiacos:

- La poesía lírica, que expresa el contenido dionisiaco mediante el lenguaje musical apolíneo.
- La música apolínea y su recurso al ritmo (traslado de la arquitectura dórica al ámbito del tono).
- La tragedia, la combinación más perfecta de lo apolíneo y lo dionisiaco.

Malinowski afirma que tal oposición exhibe una clara metafísica de corte schopenhaueriano (1993c:74), en lo cual coincide con la opinión de la crítica especializada. Malinowski nota dicha influencia en el hecho de que «El nacimiento de la tragedia» intenta convencer del valor estético que debe imponerse a la realidad, aun cuando esta no pueda ser pensada en términos axiológicos *per se*. En esto hay no solo una dosis de ontología schopenhaueriana, sino también kantiana. Si de la

realidad misma no puede ser predicado un sentido metafísico, sobre tal imposibilidad se puede desplegar una voluntad de sentido estético, que en Nietzsche se articula con la noción de «vida», lo cual es valorado negativamente por Malinowski pues para él todo ello representaba un abuso de la «imaginación artística» que daba a pie a paradojas (Malinowski 1993c:78).

Dado que las artes son las vías de la síntesis cultural, se puede hablar de un horizonte «temperamental» que define la postura nietzscheana (deudora en este sentido de la filosofía schopenhaueriana). Ahora bien, la valoración que hace Malinowski es crítica al respecto, lo que él lee es más bien la construcción simbólica de la estética de los mitos, sobre los cuales no hay posibilidades de evasión racionales. En la presentación que hace Malinowski hay, por decirlo así, una clara conciencia de «mitopoiesis», el pensamiento mítico nunca se agota, se transforma, y fenece solo cuando se instaura el olvido de su carácter cultural fundante.

Consecuente con ello, y contra el Nietzsche de «El nacimiento de la tragedia», Malinowski se decide por una plataforma «fisiológica» para diferenciar las expresiones artísticas. Por un lado, engloba las expresiones orgiásticas que suponen movimiento (v.g. danza), y en el lado opuesto sitúa las extáticas, que suponen el congelamiento (incluso al grado de la catalepsia patológica) (Malinowski 1993c:76). Resulta claro que esta clasificación no corresponde a la nietzscheana y le plantea desafíos. Por ejemplo, para Malinowski la música puede ocupar los dos rangos, abarcar en un continuo los dos extremos, todo depende de su forma y ejecución. Sin exagerar, con este ejemplo puede verse, *in nuce*, un «funcionalismo» en su etapa gestacional; la música no posee una esencia *per se*, es más bien la vía de expresión de un interés cultural definido, el cual, por supuesto, varía de acuerdo con cada situación. Lo mismo sucede con la danza, expresión que no debe ser pensada en términos esencialistas, puesto que no es lo mismo su concreción cultural entre «pueblos salvajes» (1993c:77) que entre los occidentales, para quienes ha dejado de ser un arte «extático».

Mito y metafísica

En el ensayo del joven polaco, lo apolíneo y lo dionisiaco ya no operan como categorías filosóficas, sino culturales, de ahí que funcionen como motivos para ensayar

dictámenes antropológicos. Para Malinowski, los problemas de la metafísica navegan sobre la barca cultural de los mitos, no pensados estos como dogmas o conjuntos de doctrinas, sino como ideales comunitarios capaces de ordenar las acciones de la colectividad en torno a fines. Ahora bien, lejos de tener su sentido en la mera representación de lo real (la cual sería falsa puesto que no recurre a instancias científicas), los mitos exhiben más bien los ideales de «transformación de la vida», por ejemplo, su naturaleza es performativa y funcional, no racional (Malinowski 1993c:85).

Por otro lado, el mito es una categoría básica de referencia a un pasado (Malinowski 1993c:69), pero sería un error suponer en dicha referencia una reconstrucción objetiva de hechos históricos. El mito no es una interpretación científico-social, sino una expresión eufemística de ideales comunitarios, una narración del orden moral deseado a través de la puesta en circulación de «prototipos de conducta humana» (1993c:71).

Lejos de aplicar al pensamiento mítico el peso valorativo del positivismo evolucionista, aquel que veía a la ciencia como corona del saber humano, por encima del mito y la metafísica, Malinowski señala las funciones por las cuales el mito sobrevive a toda racionalidad materialista. Esto es, hallamos en este pequeño ensayo una admirable versión protofuncionalista de los mitos que, de entrada, sustrae el análisis nietzscheano del binomio apolíneo/dionisiaco del territorio romántico y extiende la malla de su *explanans* hasta la producción conceptual nietzscheana misma, haciendo ver que la crítica moderna que se apresura a depurar los mitos fundamentales de la cultura cae a su vez en una actitud mitologizante.

En parte, la razón estriba en que los mitos permiten la «sublimación del sufrimiento humano» (Malinowski 1993c:87), ayudan a las comunidades a evadir la rudeza del mundo y portan añoranzas de mejores formas de vida (1993c:70). En este sentido, la explicación del origen de los males que padece el ser humano, y las posibles soluciones a ellos, se encuentra en el poder simbólico del mito. Este remite al tiempo fundacional en que se ancla la tradición y del que surgen los «prototipos» que ordenan la vida social. Es decir, los mitos acompañarán a las culturas y a las filosofías en tanto entrañen una naturaleza irrenunciable, la de ser vehículo de los ideales.

De acuerdo con Malinowski, el «horror metafísico de la existencia» (1993c:85), «el horror de la vida y el terror del universo» (1993c:80), es la clásica manifestación de «lo trágico». Frente a ello nace el mito como escape de una realidad brutal, como defensa instintiva de autopreservación (1993c:81). ¿Y qué es la metafísica si no, igualmente,

una fabulación del orden cósmico? Mito y metafísica son revelados, en el análisis de Malinowski, como producciones simbólicas equivalentes. Se fabula para sobrevivir, y al hacerlo se producen mitos y sistemas metafísicos.

Es interesante observar cómo estas nociones vuelven a aparecer en textos posteriores de Malinowski, por ejemplo, en «Mito y psicología primitiva», obra de 1926, en donde se puede leer que:

[El mito] no es ni una mera narración, ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia, tampoco un cuento explicativo. Cumple una función *sui generis* estrechamente ligada a la naturaleza de la tradición y la continuidad de la cultura, a la relación entre edad y juventud, y a la actitud humana hacia el pasado (Malinowski en Thornton y Skalnik 1993b:23).

Ahora bien, no solo las culturas llamadas «salvajes» revelan la importancia que tienen los mitos para la generación de sentido comunitario. Se puede afirmar que también la modernidad occidental, al plantearse la inteligibilidad de los mitos, y al hacerlo bajo el supuesto de estar fuera de los márgenes de estos, extiende la esfera de su dominio mitologizante a territorios metafísicos. Esto es lo que sugiere la lectura malinowskiana de «El nacimiento de la tragedia», obra productora de mitos sobre mitos, mitopoiesis y fabulación de significados.

Como «mithopoietés», Nietzsche no solo analiza y saca a la luz las estructuras míticas de la ancestral cultura ática, también él mismo elabora mitos que revelan su condición cultural. Nietzsche engrana «genéticamente» (Malinowski 1993c:73) el mito y la metafísica con la naturaleza del arte, es decir, según Malinowski, el pensador germano eleva la producción artística a los niveles de significación propios del mito y de la metafísica, y produce así el gran mito moderno del arte (1993c:70).

El pensamiento del que aquí se habla representa la «creatividad de la metafísica» (Malinowski 1993c:87), es la «herramienta más efectiva en la lucha contra la muerte» (1993c:82). Pero se trata de un pensamiento en su forma «vitalista», en su motivación «artística». En este sentido, el pensamiento es el promotor del mito. Pero no se debe dejar de reparar en una distinción elemental: el pensamiento vital (mítico) no es el que corresponde con el pensamiento racional, categorial, ético, incluso «religioso» (en su sentido dogmático-teológico). Al parecer, todo indica que la noción de «mito» en

el joven Malinowski responde a la extensión de su noción de «metafísica» como una necesidad humana de carácter vital más que racional: «la metafísica es algo más que una disciplina filosófica, es un síntoma básico de ciertas características en la estructura del alma humana» (1993c:67).

Ciencia y crítica

A pesar del positivismo decimonónico que subyace en la formación temprana de Malinowski, es claro que el antropólogo de Cracovia va más allá de las derivaciones estándar del cientificismo. Esta característica podría ser llamada, en cierta forma, pensamiento «crítico», al menos en el sentido en que opone resistencias a las epistemologías dualistas que colocan el quehacer intelectual en órbita alrededor de un referente objetivo cuya naturaleza debe imponerse, incuestionablemente, sobre las facultades del sujeto que lo pretende entender (escisión sujeto/objeto). No solo es la crítica a la metafísica y su puesta en juego en el contexto vital, más que en el científico, lo que acerca el pensamiento de Malinowski al de Nietzsche. En realidad, hay diversos empalmes, pero para visualizarlos debemos ir un poco más atrás.

Thornton y Skalnik asientan que «Nietzsche significó para Malinowski el problema de cómo es posible la ciencia (*Wissenschaft*)» (Thornton y Skalnik 1993b:5), lo cual nos invita a explorar justamente la noción de «ciencia» y, por tanto, de «perspectiva», en Nietzsche. Sabemos que la atmósfera dominante en la segunda mitad del siglo XIX europeo fue el positivismo, el cual se alimentó del evolucionismo biológico que pronto halló cauce en las ciencias sociales. Dicho ambiente teórico aún es notorio en el joven Malinowski, como lo hemos señalado al inicio, a través de figuras como Avenarius o Mach. Lo mismo aplica para Nietzsche, a quien le toca exponerse a la tentativa positivista mediante figuras como la de Friedrich Albert Lange, neokantiano de Marburgo a través de quien reconsideró nociones cruciales como el «trabajo» y el «materialismo» (Lange 2017). Es cierto que este vínculo no es un tema común entre los estudiosos nietzscheanos, con todo, ha dejado de ser un asunto extraño y ahora resulta claro que debemos reconocer fuertes filiaciones entre Nietzsche y los imaginarios científicos de su generación (Stack 2011). Por otro lado, suele pasarse por alto que Nietzsche albergó el deseo de estudiar ciencias naturales en algún punto del desarrollo de su pensamiento.

En una carta de Lou Andreas-Salomé se lee lo siguiente:

En esa época la idea del «Eterno retorno» todavía no había adquirido la fuerza de una convicción para Nietzsche. Su intención era que su divulgación dependiera de la manera en que fuera susceptible de fundamentarla científicamente. Intercambiamos una serie de cartas sobre el tema, y en todo lo que expresaba aparecía la errónea idea de poder encontrar una base científica irreductible para su idea mediante estudios de física y de la teoría de los átomos. Fue en ese momento cuando resolvió ir a estudiar exclusivamente ciencias a la universidad de Viena o a la de París (Salomé en Klossowski 2004:133).

Este testimonio ofrecido por una de las personas más cercanas a Nietzsche debe servir de botón de muestra suficiente para dejar en claro que no hay por qué dudar de que en el pensador alemán se alimentaron profundos deseos de formación científica, lo cual se coordinaba bien con la atmósfera positivista vigente. Con todo, debemos mencionar, igualmente, que su pensamiento se desarrolló de manera crítica con respecto a los científicismos de su tiempo. Ciertamente, apoyó la noción de «método científico» como un dispositivo arbitrario puramente regulador (idea que se puede hallar todavía en los fragmentos póstumos, véase Vaihinger 2010:70-71), pero nunca le asoció una idea de ciencia objetiva, incuestionable y sin «perspectiva». La filosofía nietzscheana de la ciencia plantea una «mente fuerte» que asume su carácter fabulador cada vez que plantea hipótesis científicas ante el vacío de la «realidad pretendida». La ciencia deviene en Nietzsche como un simulacro hipotético de realidad en el que la fisiología de las sensaciones no tiene nada que ver con la formación de redes conceptuales en nuestros cerebros.

Así, debemos visualizar que el positivismo reinante derivó, en Nietzsche, hacia una postura crítica con respecto a la concepción metafísica de la ciencia, aquella que partía de la fe en un *ens realissimum* y en el hiato sujeto/objeto. Una derivación semejante podríamos encontrarla en Malinowski quien, tras la seducción positivista, camina hacia un saber más complejo que se construye mediante un sujeto activo.

En el caso de Nietzsche, la crítica a la concepción metafísica de la ciencia resulta contundente en un texto escrito en el mismo año en que estuvo expuesto al pensamiento de Lange y en el momento justo en que surgen las desconfianzas acerca de Schopenhauer. En 1873 redactó el ensayo, hoy célebre, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» (Nietzsche 2010), en el que se lee:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás [...] es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad (Nietzsche 2010:18-19).

Esto quiere decir que la verdad científica no existe, sino que es como un constructo de perspectivas que se arrebatan entre ellas el derecho a la auténtica *verstellung* (representación, simulación). Porque, a fin de cuentas ¿qué es la ciencia sino un conjunto de palabras, y estas, traducciones infieles de las sensaciones? (Nietzsche 2010:21-22). Ninguna perspectiva es necesaria bajo esta óptica de la verdad, las clases y los géneros pertenecen al lenguaje y no a los entes. Que una tasa sea «femenina» y un vaso «masculino», por ejemplo, no dice nada de los objetos, sino de nuestros códigos lingüísticos. Nietzsche está convencido de que «con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada» (2010:22), «no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas» (2010:23). Y pretender eliminar la dosis metafórica del saber sería tan absurdo como pretender una verdad sin perspectiva.

Existe así una marcada diferencia entre la singularidad y la formación de los conceptos; la noción kantiana de una *qualitas occulta* la formamos nosotros mismos conceptualmente, la definimos como «una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible» (Nietzsche 2010:24). Es decir, la verdad es fabuladora, ficticia y espectral mientras la singularidad yace en la imposibilidad de ser representada. La ciencia, natural o social, opera mediante esquemas espectrales (*gespenstischen Schemata*) y así forma la «fantasmagoría idealista» que es necesaria para la vida (2010:70).

Nótese cómo el desarrollo del pensamiento nietzscheano llega al mismo punto en que el joven Malinowski deposita su crítica. La metafísica es, como todo mito, una construcción simbólica, incluso una «estética» de las posibilidades mitologizantes, mitopoiesis. Se puede derivar de las ideas del joven polaco que la ciencia moderna es la mitologización renovada, y sofisticada, de la supuesta ausencia de mitos.

En parte, esta derivación que hacemos se coordina con la idea que Malinowski pone en relieve en «El nacimiento de la tragedia» cuando señala que Nietzsche va más allá del trascendentalismo metafísico clásico al depositar un valor estético en el mundo, lo cual supone que no habla de una realidad objetiva, sino de su valoración que, por supuesto, no entra en relación con la noción de «mundo», sino con la de «vida» (Malinowski 1993c:69). Ahora bien, no queremos sugerir que Malinowski se haya arriesgado tanto como Nietzsche. Ya hemos señalado que para el polaco resulta demeritorio el «romanticismo» y «vitalismo» nietzscheanos, sin embargo, lo que hay en Nietzsche de «imaginación artística» (1993c:78) responde a lo que Malinowski dictamina como facultad mítica del quehacer metafísico, facultad que responde a su función vital pero que es imposible de validar en términos científicos.

Ahora bien, ya hemos expuesto que la metafísica, tal como la entiende Malinowski en su breve estudio sobre Nietzsche, posee la misma naturaleza que el mito: ambas cumplen funciones vitales, soteriológicas y simbólicas, por ello desobedecen a la supuesta verdad de una representación objetiva, la humanizan y fabulan para ofrecer sobrevivencia. Toda «verdad» está construida a partir de material humano sensible, y este es el gran problema de la metafísica («esta formulación ‘metafísica’ es solo una expresión simbólica de auténticos sentimientos» [Malinowski 1993c:77]), la cual sufre, por esta condición, una guerra intestina: «Podríamos definirla brevemente de esta manera: que el mundo de las emociones está desesperadamente entrelazado con el mundo del pensamiento puro; ese pensamiento, guiado por fuerzas de la naturaleza ajenas a él, debe desviarse sin rumbo a través de dimensiones cerradas para siempre a él» (1993c:67).

Verdad y perspectiva

Se pregunta Nietzsche:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (Nietzsche 2010:25).

Tras la exigencia de decir la verdad no subyace más que la demanda de apegarse a las metáforas usuales, sobre las que ha caído un olvido que las vela como tales. La verdad es, de esta forma, el residuo de una metáfora.

Nietzsche escapa así del positivismo estándar y desplaza la noción de verdad al ámbito de la metáfora. Ahora bien, se trata de metáforas vivas, útiles, agradables, de ahí su poder. Los hombres no huyen de la mentira, huyen del perjuicio que puede causarles el engaño. De la misma forma, el agrado por la llamada «verdad» es provocado realmente por aquello que genera fortalecimiento y fruición vitales.

Nótese que Nietzsche transitó de una concepción «romántica» de la verdad hacia una postura crítica (de manera análoga a la que señala Malinowski respecto de la metafísica). El ser humano produce modelos abstractos para pensar el mundo como estrategia de sobrevivencia y de fortalecimiento (Nietzsche 2010:32), es decir, produce «verdades» en la medida en que las requiere el mundo por él generado. De ahí que sea imposible para Nietzsche hablar del «mundo» como algo objetivo y autónomo. Cada animal posee un «mundo» diferenciado que le es propio, como documentará posteriormente el etólogo Jakob von Uexküll (1926); es decir, las nociones metafísicas de «realidad» y de «verdad» deben ser tamizadas con la noción de perspectiva (humana, por supuesto). Por esta razón, «el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres» (Nietzsche 2010:28), y lo mismo sucede con innumerables nociones metafísicas, como «Dios», «mónada» o «voluntad», nociones que, por cierto, Malinowski toma como ejemplo del constante ejercicio antropomorfizante en el desarrollo de toda metafísica (Malinowski 1993c:68).

El hombre está condenado a comprender solo el mundo antropomorfizado. Esta es la raíz de la noción de perspectiva en Nietzsche que tanta importancia cobrará en la literatura antropológica científica. Así como resulta inútil dictaminar cuál es la mejor perspectiva entre la que tiene un pájaro o un insecto sobre «el mundo», porque para hacerlo «tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*» (Nietzsche 2010:30), del mismo modo, entre los saberes resulta absurdo dirimir discusiones sobre cuál perspectiva es la correcta. Lo que debemos hacer es declarar vacío el territorio de «lo objetivo» y acostumbrarnos a lidiar con imágenes parciales y metafóricas.

Pero debemos tener cuidado de no tomar el perspectivismo nietzscheano como eclecticismo, como mera yuxtaposición indiferente. Debemos recordar la primera

intempestiva de Nietzsche (sobre David Strauss), donde se queja de la «barbarie» de sus coetáneos, de su «mezcolanza caótica» de estilos, de la «yuxtaposición» y la «superposición grotesca» (Nietzsche 2015), lo cual nos debe prevenir de una liquidación fácil e indolora de la «verdad». El eclecticismo, a diferencia del perspectivismo, es incapaz de reconocer la *injusticia* que implica cualquier perspectiva, es indolente ante la pérdida del suelo metafísico (Parmeggiani 2002:21).

Ahora bien, sabemos que la noción de una *Perspektivischen-Lehre der Affekte* puede documentarse en Nietzsche a partir de 1880, esto es, pocos años después de publicada la obra nietzscheana en la que se concentra Malinowski (1872). Por lo tanto, es débil la genealogía conceptual del «perspectivismo» antropológico en el terreno nietzscheano a través del antropólogo polaco. No obstante, es intuitivamente comprensible que en Malinowski pudiera haber existido un contacto estrecho con la noción nietzscheana de «perspectiva» a través de los cursos del padre Stefan Pawlicki.

A fin de cuentas, entre la filosofía nietzscheana más robusta y la crítica de Malinowski hay diversas empatías. La atmósfera positivista que los circunda es tanto asumida como impugnada, es decir, se le asume de forma crítica en ambos pensadores. Esto es notorio especialmente en lo que respecta a la crítica a la metafísica (dualista y objetivista); en un caso, esta exhibe el poder del «mito», y en el otro exhibe la pretensión de toda «ciencia». Es decir, en medio del cinturón positivista, tanto Nietzsche como Malinowski ofrecen severas críticas a las pretensiones metafísicas que subyacen en los mecanismos productores de saber (científico). La «verdad» está impugnada por la «perspectiva» y motivada por las mismas fuerzas que producen mitos y metáforas.

Conclusiones

Si bien, como señalamos al inicio, la obra de Malinowski no deja constancia explícita de la huella de Nietzsche en su pensamiento, podemos dar por sentado que el «periodo Nietzsche» del joven antropólogo fue algo más que un tránsito fugaz en sus años escolares. El deslumbramiento que supone la dedicación al estudio de la obra temprana de Nietzsche y la ubicación de categorías cruciales como «mito», «arte» y «función simbólica», aunado al hecho de que diversas críticas de Malinowski son

empáticas con ideas desarrolladas por Nietzsche posteriormente a la publicación de «El nacimiento de la tragedia», nos deben llevar a la conclusión de que sí hubo una influencia de Nietzsche pero que esta fue velada por Malinowski mismo.

Tenemos el desafío de interpretar adecuadamente la razón de tal hermetismo. Thornton y Skalnik lo plantean así: «Malinowski nunca se refirió a Nietzsche excepto en su diario privado, el cual nunca pensó publicar. ¿Estaba muy preocupado? ¿Podría resistirlo aun cuando Freud se había acobardado?» (Thornton y Skalnik 1993b:25). Debemos tener en cuenta, como lo marcamos en su momento, que la presencia de Nietzsche en la atmósfera cultural europea de inicios del siglo xx proyectaba sombras inquietantes y, para muchos de sus lectores, no siempre fue cómodo reconocer los vínculos.

No obstante, la razón del mutismo malinowskiano, o parte de ella, puede yacer en el comprensible deslinde de filiaciones intelectuales no gratas. No debemos perder de vista que, hasta donde podemos reconstruir, el acceso de Malinowski al pensamiento nietzscheano se dio en el contexto del catolicismo ilustrado polaco de inicios del siglo xx, este dato debe permitirnos algunas derivaciones. Resulta sensato suponer que un pensador tan violentamente anticristiano, y en apariencia tan lejano del positivismo, haya sido un referente tan peligroso como para ser abiertamente reconocido.

El asunto tiene la apariencia de un episodio traumático para el joven polaco; no en vano Thornton y Skalnik afirman que el funcionalismo puede ser interpretado como la «cura» de Malinowski a la «náusea nietzscheana» (Thornton y Skalnik 1993b:26). Cualquiera que sea la razón precisa, parece incuestionable que el acercamiento de Malinowski al pensamiento nietzscheano dista de haber sido incidental. Todo lo contrario. La incursión en el pensamiento de Nietzsche apunta a que este, y no Frazer (como han supuesto varios estudiosos), fue el «punto de inflexión» en la decisión de Malinowski para dirigir su carrera hacia las ciencias sociales (1993b:5).

En suma, el pequeño pero destacado texto que dedicó Malinowski a Nietzsche es el testimonio fehaciente de la importancia que tuvo el pensador alemán sobre el joven polaco, importancia que no consiste en la recuperación de conceptos ni en la asunción de puntos de vista. La recensión malinowskiana es crítica en todo sentido. La importancia radica más bien en las decisiones, teóricas y existenciales, que Malinowski asumió de frente a Nietzsche, lo cual no necesariamente está expresado literalmente

en las líneas que conforman el texto, pero que pueden ser deducidas mediante las asociaciones documentadas correspondientes, como hemos intentado mostrar aquí de manera muy general. Baste lo aquí expuesto como estímulo a continuar la investigación de uno de los expedientes más interesantes que vinculan el saber antropológico con el filosófico.

Capítulo 10. Sobre la invención etnográfica del sujeto: Conrad y Malinowski¹

James Clifford²

*...la era en que somos alojados,
como viajeros confundidos,
en un hotel de mal gusto y bullicioso.*
JOSEPH CONRAD, «Victoria»

*Toda mi ética se basa
en el instinto fundamental
de la personalidad unificada.*
BRONISŁAW MALINOWSKI,
«Diario de campo trobriandés»

Prefacio (2019)

El texto de «On Ethnographic Self-Fashioning» fue escrito para una conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1984. El tiempo pasa. Puedo recordar cuando el año 1984, de la novela antiutópica de George Orwell, lucía como una fecha del futuro remoto. Ahora, ya es cosa del pasado remoto. ¿Dónde y en qué tiempo estamos? ¿Y a dónde vamos? Son preguntas imposibles pues nos exigen que

¹ El título original, «On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski», puede leerse tanto haciendo referencia a la conformación del sujeto como a una autoinvención. Aquí traducimos *self* como «sujeto» pues esa es una significación psicológicamente más exacta que «yo» o «sí mismo». El propio Clifford utiliza *self* y *subject* alternadamente.

² Profesor-investigador emérito en la Universidad de California en Santa Cruz, Estados Unidos; correo: jcliff@ucsc.edu

sucumbamos en una reflexión histórica en medio de los cambios sin que dispongamos de una narrativa confiable del progreso o la distancia temporal del «búho de Minerva» de Hegel. Pero, a pesar de ello, son las preguntas que no se pueden callar.

Volviendo el tiempo, el clima de 1984 de este ensayo se deja vislumbrar en el sexto párrafo donde está cuestionada la naturalidad de «lenguajes» y «culturas». Estas dos formaciones discursivas, que fueron dominantes a lo largo de gran parte del siglo xx, no pudieron resistir los retos de heteroglosia o invención sincrética. En «un mundo urbano, multinacional, de fugacidad institucional», los lenguajes y las culturas encajonadas estaban perdiendo sus contornos. El cruce de fronteras y la transgresión marcaron la nueva realidad.

En este tiempo, la «globalización» emergió como un concepto normativo, un nombre para la reestructuración y expansión aparentemente imparable del capitalismo flexible. En 1990, este capitalismo estuvo por todos lados pronunciando acríticamente su victoria y atacando con violencia. Pero ahora, en el nuevo milenio, la dirección de la globalización ha perdido el sentido. Al reflexionar sobre los principios de los ochenta, lo que antaño parecía emergencia del nuevo estado del capital se asemeja ahora a un fin confuso de una coyuntura histórica. La sostenida «burbuja» de la prosperidad en el tiempo de la posguerra, la dominación global del primer mundo, ha llegado a su término. Después de 1975, la recesión económica fue seguida por los ciclos de *boom* y quiebra en un mundo multisituado. En el mismo tiempo, la descolonización de la posguerra, por más desigual que fuese su avance, descentró lo que era «Occidente» y su última versión, Pax Americana. Cuarenta años después, el mundo expansionista y «unipolar» parece ya una fantasía hegemónica. En su lugar, negociamos un paisaje de descontroladas conectividades, economías volátiles, futuros inciertos.

Dos polos desplazados, el multilingüismo y la multiadscripción, aparecen en este ensayo como precursores. ¿Precursores de qué? No tan solo del modernismo en la literatura y la antropología, aunque esto fuera por mucho tiempo su canónico papel histórico. Aquí, Conrad y Malinowski no son únicamente figuras del modernismo, sino señales de algo más, algo excesivo y emergente. Pueden llamarlo posmodernidad o migración/exilio/diáspora. Cualquiera de los términos que escojamos no se referirán a una etapa histórica, sino a una coyuntura con subjetividades formadas en performance de la observación participante localizadas paralelamente

dentro, entre y después de las culturas. El nombre provisional para esta subjetividad al inicio de los años ochenta fue la «invención etnográfica del sujeto».

En este tiempo, la etnografía (relacional y contingente) estuvo separándose de la antropología (científica y universalizante). La relación funcional entre el empirismo y la teoría fue repensada. Para muchos de nosotros esto significaba reconciliar la ciencia social «dura» con disciplinas «suaves» como la literatura y la poética. El expansivo concepto de «escribir» (*écriture*) ayudó a deconstruir las fronteras que separaban la descripción de la invención, los hechos de la interpretación, lo objetivo de lo subjetivo. Malinowski y Conrad fueron aquí presentados juntos para poder cumplir con esta tarea.

Este proyecto nunca se limitó a la crítica o la deconstrucción. Trabajos como *Writing culture* (1986), entre otros, tenían en el inicio de los ochenta el toque reformista en busca de abrir nuevas posibilidades para el enfoque intercultural. Las críticas epistemológicas y políticas eran inseparables. Aquel tiempo respondía a los efectos acumulativos de la descolonización, los movimientos sociales de los pos sesenta y la identidad política, la segunda ola del feminismo y el transnacional renacimiento de lo indígena. El «observador posicionado» (en palabras de Renato Rosaldo) de la ciencia social del Occidente y la filosofía había sido descentrado.

Una anécdota sobre Malinowski puede acercarnos a lo que está en juego. Como es bien sabido, la práctica del trabajo de campo intensivo que él había iniciado entre 1916-1917 se hizo obligatoria en la disciplina. El punto clave fue que el etnógrafo tuviera que hacer la investigación aprendiendo la lengua vernácula local. Malinowski era un políglota europeo, tenía el talento para aprender las lenguas, lo que le permitió manejar con cierta fluidez el kiriwiano, la lengua de los nativos de las islas Trobriand. Esta capacidad, como argumentaba, le daba acceso científico al «punto de vista nativo» sin que tuviera que confiar en traductores nativos de poca confianza llamados «informantes claves».

Al inicio de los noventa atendí la conferencia en homenaje a Malinowski, organizada por Annette Weiner, una antropóloga cuyo trabajo de campo en las islas Trobriand dio como fruto el libro clásico de antropología feminista: *Women of Value, Men of Renown* (Weiner 1976). Su investigación, respetuosa de su antecesora, reveló un aspecto importante de la sociedad trobriandesa que se había ignorado: un sistema de intercambio cuyo papel restablece el dominio sobre el nacimiento y la muerte

controlado por las mujeres. En la conferencia se le preguntó a Weiner si podía decir qué tan bien hablaba Malinowski el kiriwiano. En lugar de responder la pregunta directamente, Weiner dijo algo más interesante. Mientras ella estaba realizando su trabajo de campo en los sesenta, los ancianos nativos le dijeron que ella comprendía la lengua mejor que él. Pero esto no fue porque ella hablaba mejor kiriwiano, sino porque cuando Malinowski estaba allí, ellos no hablaban demasiado bien inglés. Cuando él les malentendía, ellos no podían corregirlo.

Con este comentario se revela todo el proceso de la investigación intercultural. Lo que se vuelve indispensable son los elementos dialógicos en el trabajo de campo: los estudias, mientras que ellos te estudian a ti. «El punto de vista del nativo» de Malinowski, el conocimiento cultural aprehendido y transmitido por el antropólogo visitante, es inherentemente contingente: es parte de la responsabilidad compartida en la traducción. En los tiempos de cambio, los observadores son a la vez observados. Los «nativos», lejos de ser objetos de estudio, siempre han estado involucrados en la interacción con los forasteros, sujetos activos, curiosos investigadores.

Terminé este ensayo con una cita de *Corazón de las Tinieblas*. En medio de su narración, Marlow comenta: «Por supuesto, en esto ustedes, camaradas, ven más que lo que yo veía entonces. Ustedes me ven a mí, a quien conocen». Estas palabras parecían, entonces, expresar una apropiada modestia etnográfica para los reposicionados observadores, un acto de pronunciar la verdad importante, aunque sea solo la verdad parcial. Por más que haya cambiado desde 1984, pienso que este dicho define nuestro proyecto: un realismo *con* y no *sobre* los otros.

Decir que el individuo está culturalmente constituido se ha convertido en un axioma. Estamos acostumbrados a oír que la persona en Bali o entre los hopi o en una sociedad medieval (con diferentes experiencias de tiempo, espacio, parentesco, identidad corporal) es diferente a los individuos de la Europa burguesa o de la Norteamérica moderna. Presuponemos, casi sin discutirlo, que un sujeto pertenece a un mundo cultural específico tanto como que habla un lenguaje nativo: un sujeto, una cultura, un lenguaje. No pretendo cuestionar la considerable verdad contenida incluso en una fórmula tan tosca; la idea de que la individualidad se articula dentro de mundos de

significación que son colectivos y limitados no está en tela de juicio. Deseo, sin embargo, historiar el enunciado de que el sujeto está culturalmente constituido examinando un momento alrededor de 1900, cuando esta idea comenzó a tener el sentido que hoy tiene.

A mediados del siglo XIX, decir que el individuo estaba ligado a la cultura significaba algo muy diferente de lo que significa hoy. La «cultura» se refería a un proceso evolutivo único. Se creía generalmente que el ideal europeo burgués de una individualidad autónoma era el resultado natural de un largo desarrollo, un proceso que, aunque amenazado por varias perturbaciones, se consideraba el movimiento básico y progresivo de la humanidad. Hacia finales de siglo, sin embargo, la confianza evolucionista comenzó a vacilar, y se hizo posible una nueva concepción etnográfica de la cultura. La palabra empezó a usarse en plural, sugiriendo un mundo de formas de vida separadas, distintas e igualmente significativas. El ideal de un sujeto autónomo, cultivado, podía aparecer como un proyecto local, no como un *telos* para la humanidad en su conjunto.³

Las causas subyacentes de estos desarrollos ideológicos están aquí fuera de mis intereses.⁴ Solo quiero llamar la atención sobre el desarrollo a comienzos del siglo XX de una nueva «subjetividad etnográfica». La antropología moderna (una Ciencia del Hombre estrechamente vinculada con la descripción cultural) presuponía la instancia irónica de la observación participante. Al profesionalizar el trabajo de campo la antropología transformó un extendido dilema en un método científico. El conocimiento etnográfico no podía ser propiedad de ningún discurso o disciplina por separado: la condición de descentramiento en un mundo de distintos sistemas de significados, un estado de hallarse en una cultura mientras se mira a la cultura, impregna el arte y la escritura del siglo XX. Nietzsche había anunciado claramente la nueva instancia en su famoso fragmento «Sobre la verdad y la mentira en un sentido extramoral»,

³ Para el desarrollo del concepto de cultura véase Williams (1966), Stocking (1968, y el capítulo 10). La novedad y fragilidad de la noción occidental de individuo fue observada en Mauss (1938), quizá la primera perspectiva etnográfica del asunto.

⁴ Un análisis completo de los cambios en la «cultura» como respuesta presupondría las fuerzas que Raymond Williams (1966) considera determinantes: el industrialismo, el conflicto social, el surgimiento de la cultura de masas. A estos se agregarían las necesidades de las altas sociedades coloniales para comprender las diversidades cada vez más accesibles del planeta como una totalidad dispersa. El mapa de las configuraciones humanas del mundo como culturas distintas afirma que las cosas se mantienen reunidas... separadamente.

preguntando: «¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos: en resumen, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, transpuestas y embellecidas poética y retóricamente, y que después de un largo uso parecen firmes, canónicas y obligatorias para cierta gente» (Kaufman 1954:46). Nietzsche, tal vez más que Tylor, fue el principal inventor de la idea relativista de la cultura: este capítulo bien podría haberse llamado «Sobre la verdad y la mentira en un sentido *cultural*».

He tomado en cambio mi título de *Renaissance Self-Fashioning* (1980) de Stephen Greenblatt, una obra que sigue el rastro de un emergente sentido burgués, móvil y cosmopolita del sujeto. La subjetividad etnográfica de la que me ocupo puede verse como su variante tardía. Las figuras del siglo xvi de More, Spenser, Marlowe, Tyndale, Wyatt y Shakespeare ejemplifican para Greenblatt «una creciente autoconsciencia acerca de la conformación de la identidad humana como un proceso manipulable y artificial» (Greenblatt 1980:2). No puedo hacer justicia a los sutiles y persuasivos análisis individuales del libro, pero quiero subrayar el punto de vista etnográfico propio de Greenblatt, la compleja actitud que mantiene hacia los sujetos inventados, incluso el suyo propio. Él reconoce la extensión en que las preguntas recientes acerca de la libertad, la identidad y el lenguaje han modelado la versión que él construye de la cultura del siglo xvi. Él aporta a su material un enfoque crítico moderno. Expresa en un conmovedor epílogo su porfiado compromiso con la posibilidad de modelar la identidad propia, aun cuando esto solo signifique «la subjetividad concebida como una ficción» (1980:257). Él es llevado a lo que Conrad llamaba con aprobación una «creencia deliberada».

Greenblatt es un analista participante, que construye y se compromete en una formación cultural que a la vez se halla distanciada en el siglo xvi y que dialécticamente se continúa en el presente. Su versión reflexiva y «tardía» de la invención del sujeto propia del Renacimiento reposa en una perspectiva etnográfica agudamente articulada. El sujeto ficticio, inventado, se ubica siempre con referencia a su *cultura* y a sus modos codificados de expresión y a su *lenguaje*. El estudio de Greenblatt concluye que la invención renacentista del sujeto no fue otra cosa que el surgimiento irrestricto de una nueva autonomía individualista. La subjetividad que encuentra «no es una epifanía de una identidad libremente elegida, sino un artefacto cultural» (Greenblatt 1980:256), porque el sujeto maniobra dentro de

restricciones y posibilidades dadas por un conjunto institucionalizado de prácticas y códigos colectivos. Greenblatt invoca una antropología interpretativosimbólica, particularmente la obra de Geertz (también Boon, Douglas, Duvignaud, Rabinow y Turner); y sabe, además, que los símbolos y representaciones culturales toman forma en situaciones de poder y dominación. Se oyen ecos de Foucault en la advertencia de Greenblatt: «El poder de imponer una forma sobre uno mismo es un aspecto del poder más general de controlar la identidad, la de los otros, por lo menos, tanto como la propia» (1980:L). Se sigue de ahí que el discurso etnográfico, incluso la variedad literaria de Greenblatt, trabaja de esta doble manera. Aunque describe otros sujetos como culturalmente constituidos, también inventa una identidad autorizada para representar, para interpretar e incluso para creer (pero siempre con cierta ironía) en las verdades de mundos discrepantes.

La subjetividad etnográfica se compone de observación participante en un mundo de «artefactos culturales» vinculados (y esta es la originalidad de la formulación de Nietzsche) a una nueva concepción del lenguaje o, mejor, de los lenguajes vistos como sistemas discretos de signos. Junto con Nietzsche, los pensadores que delinear mi área de exploración son Boas, Durkheim, Malinowski (inventores y popularizadores de la idea de cultura etnográfica) y Saussure. Ellos inauguran un conjunto interconectado de supuestos que justamente ahora, en el último cuarto del siglo, comienzan a ser visibles. Un historiador intelectual del año 2010, si se puede imaginar tal persona, incluso puede mirar hacia atrás a los dos primeros tercios de nuestro siglo y observar que esta fue una época en que los intelectuales de Occidente se hallaban preocupados por fundamentos de significado e identidad que llamaban «cultura» y «lenguaje» (de modo muy similar a como ahora miramos al siglo XIX y percibimos allí una problemática preocupación por la «historia» evolutiva y el «progreso»). Creo que estamos viendo signos de que el privilegio otorgado a los lenguajes naturales y, por decirlo así, a las culturas naturales, se está disolviendo. Estos objetos y espacios epistemológicos están apareciendo ahora como construcciones, ficciones logradas, que contienen y domesticar heteroglosias. En un mundo con demasiadas voces que hablan todas a un tiempo, un mundo donde el sincretismo y la invención paródica se están volviendo la regla, y no la excepción, un mundo urbano, multinacional, de fugacidad institucional, donde las ropas norteamericanas hechas en Corea son usadas por jóvenes en Rusia, donde las «raíces» de cada uno

están cortadas en cierto grado; en tal mundo se vuelve cada vez más difícil atribuir identidad humana y significado a una «cultura» o a un «lenguaje» coherente.

Evoco esta situación sincrética, «poscultural», para llamar la atención hacia el punto de vista (aunque no pueda ser espacializado tan fácilmente), hacia el estado de incertidumbre desde el cual estoy escribiendo. Pero mi preocupación no es por la posible disolución de una subjetividad anclada en la cultura y el lenguaje. Más bien deseo explorar dos poderosas articulaciones de esta subjetividad en las obras de Conrad y Malinowski, dos personas desplazadas que lucharon a principios del siglo xx con el cosmopolitismo y compusieron sus propias versiones de «Sobre la verdad y la mentira en un sentido cultural». Puede que Conrad haya penetrado más profundamente en el asunto, porque edificó en su obra una visión de la naturaleza construida de la cultura y el lenguaje, una ficcionalidad seria que abrazó de modo deliberado, casi absurdo. Pero en la obra de Malinowski, particularmente en la experiencia difícil y en la representación literaria de su famoso trabajo de campo con los trobriandeses, puede verse un conflicto semejante con la cultura y el lenguaje (este trabajo de campo ha servido como una especie de carta fundacional para la disciplina de la antropología del siglo xx). Conrad realizó la hazaña casi imposible de llegar a ser un gran escritor (su modelo fue Flaubert) en inglés, un tercer lenguaje que empezó a aprender a los 20 años. No sorprende encontrar en toda su obra un sentido del artificio y la necesidad simultánea de convenciones culturales y lingüísticas. Su vida en las letras, su proceso de convertirse constantemente en un escritor inglés, ofrece un paradigma de subjetividad etnográfica; representa una estructura de sentimiento continuamente involucrada en la traducción entre lenguajes, una conciencia profundamente atenta a las arbitrariedades de las convenciones, un nuevo relativismo secular.

Malinowski subrayaba: «[W. H. R.] Rivers es el Rider Haggard de la antropología; ¡yo seré el Conrad!» (a Seligman, citado en Firth 1957a:6). Probablemente tenía en mente la diferencia entre la metodología de la investigación multicultural de Rivers (colección de rasgos y genealogías) y su propio estudio intensivo de un solo grupo. Para Malinowski el nombre de Conrad era un símbolo de profundidad, complejidad y sutileza (lo evoca en este sentido en su diario de campo). Pero Malinowski no fue el Conrad de la antropología. Su modelo literario más directo fue por cierto James Frazer, y gran parte de sus escritos traen reminiscencias de Zola, un naturalista que

presentaba hechos rodeados de una «atmósfera» realzada, descripciones culturales-científicas con alegorías humanistas cargadas de moral. La antropología todavía está esperando a su Conrad.

Mi comparación de Malinowski y Conrad se concentra en su difícil acceso a una expresión profesional innovadora. *El corazón de las tinieblas* (1899) es la meditación más profunda de Conrad sobre el difícil proceso de entregarse a Inglaterra y al inglés.⁵ Fue escrito en los años 1898-1899, justo cuando adoptó decididamente su vida de escritor afincado en una tierra; y miraba retrospectivamente al comienzo del proceso, su último y más audaz viaje hacia su «más lejano punto de navegación». En el viaje por el Congo una década antes, Joseph Conrad había llevado consigo los capítulos iniciales de su primera novela, *Almayer's Folly*, escrita en un inglés desmañado pero poderoso. Mi lectura de *El corazón de las tinieblas* abarca una compleja década de elecciones, la de 1890, comenzando con el viaje africano y concluyendo con su narración. La elección involucra carrera, lenguaje y adhesión cultural. La experiencia paralela de Malinowski está marcada por dos obras, que pueden tratarse como un único y extenso texto: *Diario de campo en Melanesia* (1967), su crónica íntima trobriandesa de 1914-1918, y la etnografía clásica que surgió del trabajo de campo, *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922). Para empezar, es necesaria una palabra de cautela metodológica. Tratar el *Diario* y *Los argonautas* en forma conjunta no implica necesariamente que el primero sea una revelación del trabajo de campo de Malinowski (así fue como se interpretó generalmente el *Diario* en ocasión de su primera publicación en 1967). La experiencia de campo con los trobriandeses no se agota con *Los argonautas* o con el *Diario* o con su combinación. Los dos textos son refracciones parciales, experimentos específicos con la escritura. Registrado en gran parte en polaco y claramente no destinado a la publicación, el *Diario* causó un escándalo menor en la imagen pública de la antropología, aunque los trabajadores de campo reconocieron muchas cosas que les eran familiares. Se vio a uno de los fundadores de la disciplina manifestando considerable furia hacia sus informantes nativos. Una experiencia de campo que había establecido

⁵ La interpretación que sugiero debe bastante a los que explicaron previamente a Conrad, muy notablemente Edward Said e Ian Watt. En sus aspectos biográficos recurre a las obras corrientes: Baines (1960); Watt (1979); Karl (1979) y Najder (1983). Mi enfoque sobre *El corazón de las tinieblas* como una alegoría de la escritura y de la preocupación por el lenguaje y la cultura en las definiciones que surgieron con el siglo xx, según creo, nuevo, pero se vincula con muchos puntos de vista bien establecidos en estudios sobre Conrad. No he citado las fuentes específicas de los hechos biográficos, porque aquellos con los que opero no están discutidos en la literatura, que yo sepa.

el estándar para la descripción cultural científica aparecía cargada de ambivalencia. El antropólogo autorizado se mostraba en su diario íntimo como un hipocondríaco absorto en sí mismo, frecuentemente deprimido, presa de constantes fantasías sobre las mujeres europeas y trobriandesas, atrapado en una lucha interminable por mantener su moral, por sostenerse entero. Era inconstante, ensayando voces y personajes diferentes. La angustia, la confusión, el júbilo y la furia de su *Diario* parecían dejar poco espacio para la postura estable y abarcadora de la etnografía relativista. Además, en su crudeza y vulnerabilidad, su incuestionable sinceridad e indecisión, el *Diario* parecía entregar una realidad sin barniz. Pero esta es solo una versión importante de una situación compleja e intersubjetiva (que también produjo *Los argonautas* y otros trabajos etnográficos y populares). El *Diario* es un texto inventivo, polifónico. Es un documento crucial para la historia de la antropología, no porque revele la realidad de la experiencia etnográfica, sino porque nos fuerza a enfrentarnos a las complejidades de tales encuentros y para tratar todas las reseñas textuales basadas en el trabajo de campo como construcciones parciales.⁶

Malinowski y Conrad se conocían entre sí, y existen pruebas, por los comentarios del antropólogo sobre el escritor, que ya eran bien conocidos, de que él sentía una profunda afinidad por sus opiniones. Con razón: eran dos polacos condenados por la contingencia histórica a una identidad europea cosmopolita; ambos perseguían ambiciosas carreras como escritores en Inglaterra. Basándonos en los excelentes estudios de Zdzislaw Najder sobre Conrad se puede especular que los dos exiliados compartían

⁶ Establezco una yuxtaposición entre *Los argonautas* y el *Diario* para subrayar una divergencia crítica entre las dos reseñas mejor conocidas del proceso de investigación de Malinowski. En ocasiones simplifico en exceso el curso de las investigaciones y los escritos de Malinowski: el *Diario* cubre en realidad el trabajo realizado tanto en Trobriand como en Mailu. Al concentrarme en los dos textos ignoro otros que complican, muy notablemente, ciertos diarios inéditos e inaccesibles en la actualidad, junto con «Natives of Mailu» (1915) y «Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands» (1916) de Malinowski. En estas dos últimas obras se le puede ver elaborando el estilo etnográfico personal y científico que logra plena expresión en *Los argonautas*. Una reseña biográfica, o un retrato completo del trabajo de campo de Malinowski, o una descripción de la cultura y la historia melanesias seleccionarían cada uno un cuerpo diferente. Además, al detenerme en 1921 descuido la escritura subsiguiente de Malinowski de su diálogo con los trobriandeses. De modo destacado su última monografía importante, *Los jardines de coral* (1935), cuestiona de manera experimental y autocrítica la instancia retórica construida en *Los argonautas*.

una distancia cultural peculiarmente polaca, por haber nacido en una nación que desde el siglo XVIII existía solo como una ficción (pero una ficción seria, intensamente creída) de identidad colectiva. Además, la peculiar estructura social polaca con su pequeña nobleza de amplia base, hacía inusualmente evidentes los valores aristocráticos en todos los niveles de la sociedad. No era probable que a los cultivados exiliados polacos los sedujeran los valores burgueses reinantes en Europa; ellos mantendrían cierta distancia. Este punto de vista fuera de la sociedad burguesa (pero mantenido con cierto grado de artificio, más bien como la perspectiva de Balzac en la Francia de la década de 1830) es quizás una posición «etnográfica» particularmente ventajosa. Pero si así fuera, no hay duda acerca de la fuerte afinidad de Malinowski respecto de Conrad (justamente antes de la guerra le obsequió un ejemplar de su primer libro, *The Family among the Australian Aborigines*, con una dedicatoria en polaco: lo que Conrad pudo hacer con las nociones arunta sobre la paternidad sigue siendo, quizá por fortuna, desconocido). Aunque su conocimiento mutuo fue breve, Malinowski a menudo representaba su vida en términos conradianos, y en su *Diario* parecía en ocasiones estar reescribiendo temas de *El corazón de las tinieblas*.

Casi todos los comentaristas del *Diario* lo han comparado plausiblemente con el cuento africano de Conrad (véase por ejemplo Stocking [1974]). Tanto *El corazón de las tinieblas* como el *Diario* parecen retratar la crisis de una identidad, una lucha en los límites de la civilización occidental contra la amenaza de la disolución moral. Por cierto, esta lucha y la necesidad de contención personal son lugares comunes en la literatura colonial. De tal modo el paralelo no es particularmente revelador, más allá de mostrar a la vida (*Diario*) imitando la «literatura» (*El corazón de las tinieblas*). Además de la desintegración moral de Kurtz, sin embargo, Conrad introduce un tema más profundo y subversivo: la famosa «mentira», en realidad una serie de mentiras que en *El corazón de las tinieblas* socavan y de algún modo permiten la compleja verdad de la narración de Marlow. La más prominente de estas mentiras es, por supuesto, la negativa de Marlow de relatar a la prometida de Kurtz sus últimas palabras, «el horror», y sustituirlas por otras que ella puede aceptar. Esta mentira se yuxtapone entonces con la verdad (también altamente circunstancial) que se cuenta a un grupo de ingleses en la cubierta del crucero *Nellie*. El desordenado *Diario* de Malinowski no parece representar el tema de la desintegración. ¿Pero qué hay de la mentira? ¿De la reseña demasiado creíble? Sostengo que la ficción salvadora de Malinowski es la etnografía clásica de *Los argonautas del Pacífico occidental*.

El corazón de las tinieblas es notoriamente interpretable, pero uno de sus problemas ineludibles es el de decir la verdad, el *juego recíproco* de la verdad y la mentira en el discurso de Marlow. La mentira a la prometida de Kurtz ha sido debatida exhaustivamente. De modo muy esquemático, mi propia posición es que la mentira es una mentira salvadora. Al ahorrar a la prometida las últimas palabras de Kurtz, Marlow reconoce y constituye diferentes dominios de verdad: el varón y la mujer, así como las verdades de la metrópoli y la frontera. Estas verdades reflejan estructuras elementales en la constitución de significados ordenados: el conocimiento dividido por géneros y por el centro cultural y la periferia. La verdad para la prometida se yuxtapone con una verdad diferente (y esta también es limitada, contextual y problemática) que se narra en la cubierta del *Nellie* a ingleses identificados solo como tipos sociales: el Abogado, el Contador, el Director de Compañías. Si Marlow logra comunicar, es dentro de este dominio limitado. Como lectores, sin embargo, nos identificamos con el personaje no identificado que escucha las verdades negras de Marlow y las mentiras blancas representadas en el escenario de la cubierta del barco. Esta segunda historia del narrador no está a su vez socavada ni limitada en sí misma. Representa, propongo, el punto de vista etnográfico, una posición subjetiva y un sitio histórico de autoridad narrativa que yuxtapone verazmente verdades diferentes. Mientras Marlow inicialmente «aborrece la mentira», aprende a mentir, o sea a comunicar dentro de las ficciones colectivas y parciales de la vida cultural. Relata historias limitadas. El segundo narrador salva, compara e (irónicamente) cree en estas verdades escenificadas. Esta es la perspectiva lograda del intérprete serio de culturas, del conocimiento local, parcial. La voz del narrador «más externo» de Conrad es una voz estabilizadora, cuyas palabras no están destinadas a inspirar dudas.⁷

⁷ Para una lectura afín a mi propio punto de vista, pero con un distinto acento global véase J. Hillis Miller (1965). Aquí encontramos fuertes argumentos para ver *El corazón de las tinieblas* no como una opción positiva para la «mentira de la cultura», sino como algo que socava toda la verdad, un texto más trágico, oscuro, y en última instancia nihilista. Sin duda, tanto en su forma como en su contenido el relato rebosa de nihilismo. Sin embargo, también dramatiza la construcción exitosa de una ficción, un relato contingente socavado, pero de todos modos poderosa, una economía significativa de verdades y mentiras. La evidencia biográfica refuerza mi sugerencia de que *El corazón de las tinieblas* es un relato de un éxito calificado pero distinto de revelación de la verdad. Ya he señalado que el relato fue escrito precisamente cuando Conrad decidió por fin arriesgarlo todo en su carrera de escritor inglés. En el otoño de 1898 abandonó Essex y el estuario del Támesis (el sitio entre el continente y el mar) para dirigirse a Kent, con el fin de residir cerca de otros escritores: H. G. Wells, Stephen Crane, Ford Maddox Ford, Henry James. La mudanza, seguida inmediatamente de la búsqueda de un empleo marítimo (la última que se le registró), inauguró sus años más productivos de labor literaria. Un gran álbum borra-

El corazón de las tinieblas ofrece, en consecuencia, un paradigma de subjetividad etnográfica. En lo que sigue exploraré ecos y analogías específicos que vinculan la situación de Conrad de liminaridad cultural en el Congo con la de Malinowski con los trobriandeses. La correspondencia no es exacta, sin embargo. Quizá la más importante diferencia textual es que Conrad adopta una posición irónica respecto de la verdad representacional, una actitud solo implícita en los escritos de Malinowski. El autor de *Los argonautas* se consagra a construir ficciones culturales realistas, mientras Conrad, aunque comprometido de modo similar, representa la actividad como una práctica de relatar historias contextualmente limitadas.⁸

Al comparar las experiencias de Malinowski y Conrad, causa sorpresa su sobredeterminación lingüística. En cada caso actúan tres lenguajes produciendo una traducción y una interferencia constantes. El dilema de Conrad es extremadamente complejo. En el preciso momento de partir hacia África había empezado a escribir inexplicablemente lo que llegaría a ser *Almayer's Folly*. Después de componer los capítulos iniciales, tropezó con obstáculos. Por la misma época llegó a conocer a una prima política, Marguerite Poradowska, con quien quedó involucrado amorosamente en cierto modo significativo; ella estaba casada y era una bien conocida escritora francesa; fue en gran medida un enredo literario. Conrad le escribió cartas más bien apasionadas y reveladoras en francés. Poradowska, que vivía en Bruselas, se las ingenió

dor fue roto; *El corazón de las tinieblas* surgió en una acometida no característica. Desde este ángulo de decisión el relato retrocede una década hacia el comienzo del giro de Joseph Conrad hacia la escritura, cuando, en el Congo, su equipaje contenía los primeros capítulos de *Almayer's Folly*. La lectura que estoy delineando aparte de *El corazón de las tinieblas* se refiere sobre todo a la escritura, a la narración de la verdad en su forma más alienada, no dialógica. Conrad logra convertirse en un escritor inglés, un limitado narrador de verdades. No sorprende, entonces, que en la confusa cacofonía de la selva Marlow anhele palabras inglesas. Kurtz se había educado en parte en Gran Bretaña, y su madre, como recordamos, era medio inglesa. Desde el comienzo Marlow busca la voz íntima y elemental de Kurtz; y al final «Aquel espíritu iniciado en el fondo de la nada me honró con sus asombrosas confidencias antes de desvanecerse definitivamente. Gracias al hecho de hablar inglés conmigo» (Conrad 1976:89). No puedo analizar aquí las muchas complicaciones en la escenificación y evaluación de los diferentes lenguajes de *El corazón de las tinieblas*.

⁸ En *Reading for the Plot* (1984:259-260) Peter Brooks observa agudamente que *El corazón de las tinieblas* presenta su verdad más como una «transacción narrativa» que como una «recapitulación» (como en las últimas palabras de Kurtz). El significado en la narrativa no es un núcleo revelado; existe afuera, dialógicamente, en transmisiones específicas; está «ubicado en los intersticios de la historia y la estructura, nacido de las relaciones entre los relatores y los oyentes». Al destacar el «análisis interminable» del relato, Brooks resta importancia a la función estabilizadora del primer narrador como un oyente (lector) especial, no nombrado, al que se da una limitada función cultural al igual que a los otros que están en la cubierta. Esta invisibilidad del oyente garantiza una cierta autoridad irónica, la posibilidad de ver y no ser visto, de hablar sin contradicción sobre verdades relativas, o decidir su indecidibilidad.

para arreglar el empleo de su pariente en el Congo. Después, justo en los meses anteriores a su partida hacia África, Conrad regresó a Polonia por primera vez desde que había huido al mar 15 años antes. Esto renovó su dominio del polaco, que siguió siendo bueno, y revivió su asociación con los lugares de la infancia y sus sentimientos ambivalentes. Desde Polonia (en realidad la Ucrania rusa), se precipitó casi directamente para ocupar su puesto en el Congo. Ahí habló en francés, su lengua adquirida más fluida, pero mantuvo un diario en inglés y puede haber trabajado en los capítulos de *Almayer's Folly* (él afirma eso en su «Nota biográfica» de 1900). En África, Conrad estableció una amistad con el irlandés Roger Casement y en general mantuvo la pose de un caballero náutico inglés. Sus intensas cartas a Poradowska continuaron, como siempre, en francés. Su lengua materna acababa de ser revivida. La experiencia del Congo fue un tiempo de máxima complejidad lingüística. ¿En qué lenguaje pensaba consistentemente Conrad? No es sorprendente que las palabras y las cosas parezcan a menudo inconexas en *El corazón de las tinieblas* mientras Marlow busca en la oscuridad significado e interlocución.

En cuanto a Malinowski, en el campo mantuvo en polaco su diario privado y la correspondencia con su madre, quien estaba detrás de las líneas enemigas en Austria. Escribió en inglés sobre tópicos antropológicos a su profesor C. G. Seligman, de Londres. Escribía frecuentemente, también en inglés, a su novia, «E. R. M.» (Elsie R. Masson), residente en Australia. Había sin embargo por lo menos otras dos mujeres, antiguos fuegos en su mente, al menos una de ellas vinculada con Polonia. Su más íntimo amigo polaco, Stanisław Witkiewicz (Stas en el *Diario*), que pronto llegaría a ser un importante artista y escritor de vanguardia, también rondaba su conciencia. Los dos habían viajado juntos al Pacífico y se enemistaron justo antes de las estadias trobriandesas de Malinowski, que anhelaba ordenar la relación, pero su amigo estaba entonces en Rusia. Estas poderosas asociaciones inglesas y polacas fueron interrumpidas por un tercer mundo lingüísticamente codificado, el universo trobriandés, en el que tenía que vivir y trabajar productivamente. Las transacciones cotidianas de Malinowski con los trobriandeses se realizaban en kiriwiniano, y con el tiempo estas notas de campo se registraron en gran parte en la lengua vernácula.⁹

⁹ El diario «polaco» es extraordinariamente heteroglósico. Mario Bick (1967:299), cuya tarea era compilar un glosario y en general «despejar la mezcolanza lingüística», especificó que Malinowski escribió «en polaco con uso frecuente del inglés, con palabras en alemán, francés, griego, español y latín, y por supuesto términos de los lenguajes nativos» (había cuatro: mofu, mailu, kiriwiniano y pidgin).

Podemos sugerir una estructura tentativa para los tres lenguajes activos de las experiencias exóticas de Conrad y Malinowski. Entre el polaco, la lengua materna, y el inglés, el lenguaje de su futura carrera y el matrimonio, interviene un tercero, asociado con el erotismo y la violencia. El francés de Conrad se vincula con Poradowska, un objeto de amor problemático (ella era a la vez demasiado intimidante y demasiado íntima); el francés también se relacionaba con la atolondrada juventud de Conrad en Marsella y con el Congo Imperial, que él aborrecía por su violencia y rapacidad. El lenguaje de interferencia de Malinowski era el kiriwiniano, asociado con cierta exuberancia y exceso lúdico (que Malinowski disfrutó y describió con simpatía en sus reseñas de los rituales y costumbres sexuales del *kula*), y también con las tentaciones eróticas de las mujeres trobriandesas. El *Diario* lucha repetidamente con este dominio kiriwiniano del deseo.

De modo que es posible distinguir en cada caso una lengua materna, un lenguaje de exceso y un lenguaje de restricción (del matrimonio y de la autoría). Esto es seguramente demasiado tajante. Los lenguajes se habrían interpenetrado e interferido en formas altamente contingentes; pero se ha dicho bastante, quizá, para fundar el asunto principal. Tanto Conrad en el Congo como Malinowski en las Trobriand estaban entrampados en situaciones subjetivas contradictorias articuladas en los niveles del lenguaje, el deseo y la afiliación cultural.

Tanto en *El corazón de las tinieblas* como en el *Diario* vemos la crisis de un sujeto en algún «punto extremo de navegación». Ambas obras entregan una experiencia de soledad, pero una experiencia que está colmada con otra gente y otros acentos y que no permite ninguna sensación de centralidad, un diálogo coherente o una comunicación auténtica. En el Congo de Conrad sus camaradas blancos son falsos e incontrolados. La selva es cacofónica, llena de demasiadas voces, y por consiguiente muda e incoherente. Malinowski, por supuesto, no estaba aislado en las Trobriand ni de los nativos ni de los blancos locales. Pero el *Diario* es una *confusión* inestable de otras voces y mundos: la madre, los amantes, la novia, el mejor amigo, los trobriandeses, los misioneros locales, los traficantes, como también los universos escapistas, las novelas que él nunca puede resistir. La mayoría de los trabajadores de campo reconocerán este

dilema multívoco. Pero Malinowski experimenta (o por lo menos su *Diario* describe) algo parecido a una real crisis espiritual y emocional; cada una de las voces representa una tentación; es arrastrado en demasiadas formas. De tal modo, como Marlow en *El corazón de las tinieblas*, Malinowski se adhiere a sus rutinas de trabajo, sus ejercicios y su diario, donde en forma confusa, desnuda, reúne sus mundos y deseos divergentes.

Un pasaje del *Diario* ilustrará este dilema:

18.7.18... *Sobre la teoría de la religión*. Mi relación ética en relación con Madre, Staś, E. R. M. Los remordimientos de conciencia resultan de la falta de sentimientos integrados y de verdad en relación con los individuos. Toda mi ética se basa en el instinto fundamental de la personalidad unificada. De esto se sigue la necesidad de ser el mismo en diferentes situaciones (verdad en relación con uno mismo) y la necesidad, indispensable, de sinceridad: todo el valor de la amistad se basa en la posibilidad de expresarse uno mismo, de ser uno mismo con completa franqueza. La alternativa entre una mentira y arruinar la relación. (Mi actitud hacia Madre, Staś y todos mis amigos fue forzada). El amor no fluye de la ética, pero sí la ética del amor. No hay manera de deducir ética cristiana a partir de mi teoría. Pero esa ética nunca expresó la verdad real —el amor al prójimo— en el grado realmente posible. El problema real es: ¿por qué debe uno comportarse siempre como si Dios lo estuviera observando? (Malinowski 1989:296-297).

El pasaje es confuso; pero quizá podamos extraer el tema central al que llega: la imposibilidad de ser sincero y tener de tal modo un centro ético. Malinowski siente el requerimiento de la coherencia personal. Un Dios punitivo está observando cada uno de sus movimientos (inconsistentes). Por lo tanto, no está libre para adoptar diferentes personalidades en situaciones diferentes. Sufre por el hecho de que esta regla de sinceridad, una ética de la personalidad unificada, significa que deberá ser desagradablemente veraz con diversos amigos y amantes. Y esto significará —como ya significó— perder amigos: «La alternativa entre una mentira y arruinar una amistad».

No hay salida. Debe haber una salida. Decir demasiado la verdad socava los compromisos de la vida colectiva. La solución de Malinowski consiste en construir dos ficciones relacionadas entre sí, la ficción de un sujeto y la de una cultura. Aunque mi tarea aquí no es psicológica ni biográfica, déjenme sugerir simplemente que el estilo personal —extravagante y operístico— que encantaba e irritaba a la vez a los

contemporáneos de Malinowski era una respuesta a este dilema. Él se permitía incurrir en un extremismo «eslavo»; sus revelaciones sobre sí mismo y su trabajo eran exageradas y ambigüamente paródicas. Adoptaba poses (pretendía haber inventado a solas el «Método Funcional»), desafiando a los de mente literal a que vieran que estas verdades personales eran en algún grado ficciones. Su personaje era escenificado pero también verdadero, una pose sin embargo auténtica. Una de las formas en que Malinowski recobraba el dominio de sí mismo era escribiendo etnografía. Aquí las totalidades inventadas de un sujeto y de una cultura parecen ser alegorías de identidad que se refuerzan mutuamente. Un ensayo de Harry Payne (1981), «Malinowski's Style», reconstruye sugestivamente la compleja combinación de autoridad y ficción que la forma narrativa de *Los argonautas* representa.

Dentro de la inmensa latitud de [su] estructura Malinowski puede determinar cambios en el enfoque, el tono, los objetos; el hilo cíclico proporcionará siempre un lugar de retorno. La terapia funcional actúa solo heurísticamente. Puesto que todo se adhiere a todo, uno puede vagar sin quedar nunca completamente desconectado (Payne 1981:438).¹⁰

El problema literario del punto de vista del autor, el requisito jamesiano de que cada novela refleje una «inteligencia controladora» era un penoso problema personal para el diarista trobriandés. La estructura de *Los argonautas*, amplia, tortuosa, de muchas perspectivas, resuelve esta crisis de sinceridad. En efecto, como autor científico y persuasivo de esta ficción, Malinowski puede ser como el Dios de Flaubert, omnipresente en el texto, ordenando descripciones entusiastas, explicaciones científicas, representaciones de sucesos desde distintos puntos de vista, confesiones personales, y todo por el estilo.

Las descripciones culturales en el estilo del funcionalismo de Malinowski bregaban por una especie de personalidad unificada, pero la totalización convincente siempre se les escapó. Malinowski nunca reunió la cultura trobriandesa; no produjo ningún retrato sintético, solo monografías densamente contextualizadas sobre instituciones importantes. Además su obsesiva inclusión de datos, «imponderables» y textos vernáculos puede ser vista como un deseo de deshacer como también de

¹⁰ Hay un interesante lapsus entre este pasaje y su nota al pie: la «terapia» funcionalista se convierte en la «teoría» funcionalista.

hacer una totalidad; tal empirismo aditivo, metonímico, mina la construcción de representaciones funcionales, sinecdóquicas. Las etnografías de Malinowski —a diferencia de los retratos escuetos, analíticos, funcionales de Radcliffe-Brown— eran formas narrativas variadas, relajadas, pero retóricamente eficaces (Payne 1981:420-421). Expresiones ficcionales de una cultura y una subjetividad, proporcionaban una escapatoria a las ataduras de sinceridad y totalidad, la problemática conradiana de la mentira que está presente en el *Diario*.

Hay ecos más específicos de *El corazón de las tinieblas* en el texto íntimo en polaco de Malinowski. Hablando de sus informantes trobriandeses que no quieren cooperar en su investigación, los condena según las palabras de Kurtz: «Por momentos yo estaba furioso con ellos, particularmente porque les di sus porciones de tabaco y se fueron. En general mis sentimientos hacia los nativos decididamente tendían a ‘exterminar a los brutos’» (Malinowski 1989:69). Malinowski flirteaba con diversos roles de blancos coloniales, incluso el exceso al estilo de Kurtz. Aquí la invocación irónica le proporciona una captación ficcional de las tensiones del trabajo de campo y la violencia de sus sentimientos. En el *Diario*, igual que Marlow en su ambivalente desdoblamiento con Kurtz, Malinowski enfrenta a menudo la inseparabilidad del discurso y el poder. Debe luchar por el control en el encuentro etnográfico.

Otro eco sin ironía de *El corazón de las tinieblas* se escucha en la respuesta desconsolada de Malinowski a la noticia de la muerte de su madre, que sacude las últimas páginas del *Diary*: «El terrible misterio que rodea la muerte de alguien querido, muy próximo a ti. La última palabra no pronunciada, algo que habría de arrojar luz es enterrado, el resto de la vida yace medio oculto en la oscuridad» (1967:293). Malinowski siente que se le ha denegado el talismán rescatado de Marlow, una última palabra ambigüamente iluminadora, potente, exhalada en el momento de la muerte.

Más allá de las citas más o menos directas en el *Diario* se notan también paralelos temáticos y estructurales generales con *El corazón de las tinieblas*. Ambos libros son registros de hombres blancos en la frontera en puntos de peligro y desintegración. En ambos está en discusión la sexualidad: ambos retratan un otro que es convencionalmente feminizado, a la vez un peligro y una tentación. Las figuras femeninas de los dos textos entran en categorías espirituales (blandas) o sensuales (duras). Hay una misma tematización de la tensión del deseo o del exceso controlada a duras penas por alguna restricción crucial. Para Malinowski la restricción está encarnada en su

novia, vinculada en su mente con una carrera académica inglesa, con un amor elevado, con el matrimonio. «El pensamiento de E. R. M.» es el censor del *Diario* para los pensamientos lascivos sobre las mujeres, nativas o blancas: «No debo traicionar a E. R. M. mentalmente, es decir, recordando mis relaciones anteriores con mujeres, o pensando en otras futuras... Preservar la personalidad interna esencial a través de todas las dificultades y vicisitudes: no debo sacrificar nunca principios morales o un trabajo esencial para 'dármelas' de *Stimmung* jovial, etc. Mi tarea principal debe ser trabajar, Ergo: ¡trabajar!» (Malinowski 1989:268).

Tal como el protagonista de Conrad, el etnógrafo lucha constantemente por mantener una esencial confianza interior en sí mismo, su «propia materia verdadera», como dice Marlow. La presión de otros peligros, la frontera desintegradora, se resisten mediante el trabajo metódico, disciplinado. Para Marlow las obsesivas atenciones a su vapor y a su navegación proporcionan la «sabiduría superficial» necesaria para mantener su personalidad en su sitio. Como se invoca en su *Diario*..., las labores científicas de Malinowski sirven a un propósito similar. Una personalidad contenida y ética se alcanza inexorablemente a través del trabajo. Esta estructura de sentimiento puede localizarse con cierta precisión en el dilema histórico de la alta sociedad colonial del periodo victoriano tardío, estrechamente relacionado con el surgimiento de la cultura etnográfica.

Los críticos sociales victorianos discernían una profunda crisis para la cual el título *Culture and Anarchy* de Matthew Arnold proporcionaba el diagnóstico básico: contra la fragmentación de la vida moderna se hallaban el orden y la integridad de la cultura. Raymond Williams (1966) presentó una sutil reseña de estas respuestas humanas a transformaciones tecnológicas e ideológicas sin precedentes que operaban a mediados del siglo XIX. La extraña afirmación de George Eliot es característica: de las tres palabras «Dios», «Inmortalidad» y «Deber», ella decía, «con terrible honestidad, ¡cuán inconcebible era la *primera*, cuán increíble la *segunda* y cuán perentoria y absoluta era la *tercera*!» (citado en Houghton 1957:43). El deber se ha vuelto una creencia deliberada, una fidelidad deseada hacia aspectos de la convención y hacia el *trabajo* (la solución de Carlyle). Ian Watt ha vinculado persuasivamente a Conrad con esta respuesta (1979:148-151). Marlow, en medio del África, por salvar su vida se aferra a su vapor, a los deberes de la rutina de su mantenimiento y navegación. Y la estructura persiste en el *Diario* de Malinowski, con sus constantes autoexhortaciones para evitar

distracciones negligentes y regresar al trabajo. En la problemática de la cultura y la anarquía (que persiste en los conceptos de una cultura plural, antropológica, que privilegian el orden y el sistema sobre el desorden y el conflicto), las esencias personales y colectivas deben ser *mantenidas* continuamente. El punto de vista etnográfico que nos ocupa aquí está a medias fuera de estos procesos, observando sus funciones locales, arbitrarias, pero indispensables.

La cultura, una ficción colectiva, es la base para la identidad y la libertad individuales. El sujeto, la «materia propia verdadera» de Marlow, es un producto del trabajo, una construcción ideológica que es sin embargo esencial, el fundamento de la ética. Pero una vez que la cultura se torna visible como un objeto y un basamento, un sistema de significado entre otros, el sujeto etnográfico ya no puede echar raíces en la identidad inmediata. Edward Said ha dicho de Conrad que su lucha principal, reflejada en sus escritos, era «el logro del carácter» (1966:13). Por cierto, él se reconstruyó muy cuidadosamente a sí mismo en la persona de un autor «inglés», el personaje que habla en la «nota del autor» que más tarde agregaría a cada una de sus obras. Su construcción de un sujeto era a la vez artificial y mortalmente seria (podemos ver el proceso parodiado por el contador en *El corazón de las tinieblas*, quien literalmente parece mantenerse entero por su empuje, ridículamente formal pero en cierto modo admirable). Todo esto otorga una mordacidad especial a la frase que finaliza el *Diario* publicado: «Verdaderamente carezco de un personaje real».

Sin embargo, Malinowski rescató un sujeto de la desintegración y la depresión. Este sujeto habría de estar vinculado, como el de Conrad, al proceso de la escritura. En este contexto vale la pena explorar otra región de similitud entre el *Diario* y *El corazón de las tinieblas*: el papel de los incongruentes textos escritos. La subjetividad fragmentada que se manifiesta en ambas obras es la de un escritor, y la tensión de deseos y lenguajes diferentes se revela en un número de descripciones discrepantes. El ejemplo más famoso en *El corazón de las tinieblas* es el estridente ensayo de Kurtz sobre la represión de las costumbres salvajes, abruptamente cancelada por su propio comentario garabateado, «Exterminar a todos los brutos». Pero otro texto igualmente significativo perdido en la selva de Conrad es un extraño libro que Marlow descubre

en una de sus dos peligrosas escapadas de la cubierta de su vapor (en la otra, lucha por traer de vuelta a Kurtz de la naturaleza). En una cabaña junto a la ribera cae en un ensueño casi misterioso:

Quedaba aún una tosca mesa, una tabla sobre dos postes, un montón de escombros en un rincón oscuro y, cerca de la puerta, un libro que recogí inmediatamente. Había perdido la cubierta y las páginas estaban muy sucias y blandas, pero el lomo había sido recientemente cosido con cuidado, con hilo de algodón blanco que aún conservaba un aspecto limpio. El título era *Una investigación sobre algunos aspectos de náutica*, y el autor un tal Towson o Towson, capitán al servicio de Su Majestad. El contenido era bastante monótono, con diagramas aclaratorios y múltiples láminas con figuras. El ejemplar tenía una antigüedad de unos sesenta años. Acaricié aquella impresionante antigualla con la mayor ternura posible, temeroso de que fuera a disolverse en mis manos. En su interior, Towson o Towson investigaba seriamente la resistencia de tensión de los cables y cadenas empleados en los aparejos de los barcos, y otras materias semejantes. No era un libro apasionante, pero a primera vista se podía ver una unidad de intención, una honrada preocupación por realizar seriamente el trabajo, que hacía que aquellas páginas, concebidas tantos años atrás, resplandecieran con una luminosidad no provocada sólo por el interés profesional. El sencillo y viejo marino, con su disquisición sobre cadenas y tuercas, me hizo olvidar la selva y los peregrinos, en una deliciosa sensación de haber encontrado algo inconfundiblemente real. El que un libro semejante se encontrara allí era ya bastante asombroso, pero aún lo eran más las notas marginales, escritas a lápiz, con referencia al texto. ¡No podía creer en mis propios ojos! Estaban escritas en lenguaje cifrado. Sí, aquello parecía una clave. Imaginen a un hombre que llevara consigo un libro de esa especie a aquel lugar perdido en el mundo, lo estudiara e hiciera comentarios en lenguaje cifrado. Era un misterio de lo más extravagante.¹¹

El pasaje tiene resonancias religiosas: una reliquia milagrosa, un movimiento abrupto en la imaginación que va de la suciedad y la decadencia a la trascendencia y la luz y de ahí al misterio, el testimonio ingenuo de un momento de fe. Debemos tener cuidado en no interpretar el atractivo que la *Investigación* ejerció sobre Marlow simplemente como nostalgia por el mar, aunque esto es parte de su encanto. El «arlequín»

¹¹ Las referencias de páginas aquí y en otros sitios son de la edición de Alianza, Madrid, 1976.

ruso que resulta ser el propietario del libro parece leer el tratado primariamente en esta forma, porque toma notas cuidadosas, presumiblemente sobre el contenido del libro, como si estuviera estudiando náutica. Para Marlow, sin embargo, la inspiración del libro viene de alguna forma directamente de la escritura misma, la cual, trascendiendo las cadenas y los barcos y los aparejos, es luminosa «con una luz distinta de la profesional». Marlow no atiende al contenido sino al lenguaje. Le interesa la penosa pericia del marinero; el modo de hacer que el libro y su «conversación» parezcan concretos, aun en las abstractas tablas numéricas.

Lo que encanta a Marlow no es primariamente la posibilidad de la sincera paternidad literaria. El viejo marinero «Towsen o Towson —alguno de esos nombres— Maestro de la Marina de Su Majestad», es personalmente elusivo; no es su ser lo que cuenta, sino su lenguaje. El hombre parece disolverse en una vaga tipicidad; lo que importa es su inglés llano. Es significativo, sin embargo, que el texto no alcance a unir a sus dos lectores igualmente devotos; porque cuando por fin se encuentran, el ruso siente una profunda alegría por saludar a un camarada marinero, mientras que Marlow se siente decepcionado por no encontrar a un inglés. La lectura es lo que está en cuestión. El mismo libro físico provoca reacciones distintas, igualmente reverentes. No puedo explorar aquí la significación biográfica de la disyunción: Conrad acaba de arrojar su ciudadanía oficial rusa para tomar la ciudadanía británica, y se puede argüir que el arlequín está vinculado con el joven vagabundo, Korzeniowski, quien se estaba convirtiendo en Conrad. Es suficiente advertir la relatividad radical: la distancia entre dos lecturas. La «cifra» destaca el tema gráficamente, y si las acotaciones marginales resultan después estar en lenguaje europeo, esto en modo alguno disminuye la imagen gráfica de una separación. (Esto recuerda la sensación de inquietud que se experimenta al encontrar extrañas marcas en un libro y luego reconocer que las ha hecho uno mismo —otra persona— en una lectura anterior).

Lo que persiste es el texto mismo, apenas. Desgastado por el manoseo y despegado de sus tapas —que pueden simbolizar el contexto de su publicación original—, el texto escrito debe resistir el deterioro mientras viaja por el espacio y el tiempo. Después de 60 años (el tiempo de una vida humana) ha llegado el momento de la desintegración. La creación del autor enfrenta el olvido, pero un lector vuelve a unir amorosamente las páginas. Después el libro se abandona a la muerte en algún sitio de

un continente extraño, con su contenido náutico encallado en ausencia de contexto, y una vez más un lector lo rescata. El rescate es una de las imágenes claves de Conrad: el acto de escribir siempre tiende al rescate en un acto imaginario de lectura. Es significativo que el texto que más significa en *El corazón de las tinieblas* es el que menos se refiere a la situación consabida.

La experiencia de trabajo de campo de Malinowski está llena de descripciones divergentes: sus detalladas notas de campo, escritas en inglés y en kiriwiniano; los textos vernáculos, registrados a menudo en el dorso de cartas recibidas del exterior; su diario en polaco (heteroglótico en realidad); su correspondencia en múltiples lenguas; y por fin un cuerpo digno de que nos detengamos en él por un momento, las novelas a las que no se puede resistir. Estas contienen mundos narrados totales que parecen en ocasiones más reales (y en todo caso más deseables) que el asunto cotidiano de la investigación, con sus muchas notas contradictorias e incompletas, impresiones, datos que hay que reunir de modo coherente. Malinowski se recoge a sí mismo «escapando de» la realidad trobriandesa «hacia la compañía de los elegantes londinenses de Thackeray, siguiéndolos ansiosamente por las calles de la gran ciudad». (La lectura escapista de los etnógrafos en el campo puede requerir un ensayo propio).

Las novelas de Malinowski sugieren un paralelo revelador, aunque imperfecto, con la *Investigación* de Towsen, otra ficción maravillosamente apremiante en medio de una confusa experiencia. El libro de Towsen muestra la posibilidad de decir personal y auténticamente la verdad; y apunta a la escritura (una presencia milagrosa en ausencia) como salvación. Pero Towsen es también una tentación, como las novelas de Malinowski, que arrancan a Marlow de su trabajo, de su vapor, hacia una especie de vertiginosa ensoñación. Esas lecturas son comuniones deseadas, lugares donde puede recobrase una subjetividad coherente en una identificación ficticia con una voz o un mundo enteros. Towsen y las novelas sugieren un camino viable más allá de la fragmentación, no para el lector encantado, sino para el escritor constructivo de trabajo duro. Para Malinowski el rescate radica en crear ficciones culturales realistas, de las cuales *Los argonautas* es su primer éxito plenamente realizado. Tanto en las novelas como en las etnografías el sujeto como autor escenifica los diferentes discursos y escenas de un mundo creíble.

Los textos sueltos de *El corazón de las tinieblas* y el *Diario* son fragmentos de mundos; igual que las notas de campo son incongruentes. Deben ser *realizados* en un retrato probable. Para unificar una confusa escena de escritura es necesario seleccionar, combinar, reescribir (y de tal modo borrar) estos textos. Las ficciones verdaderas resultantes para Malinowski son *Los argonautas* y las series completas de las etnografías trobriandesas, para *Almayer's Folly* de Conrad y el largo proceso de aprender a escribir libros en inglés, que culmina en su primera obra maestra, *El corazón de las tinieblas*. Obviamente estas son diferentes experiencias de escritura: las etnografías son a la vez iguales y distintas de las novelas. Pero en cierto modo general importante las dos experiencias representan el proceso ficcional de invención del sujeto en sistemas relativos de cultura y lenguaje que llamo etnográficos. *El corazón de las tinieblas* representa el proceso y llama irónicamente la atención hacia él. *Los argonautas* es menos reflexivo, pero a la vez produce una ficción cultural y anuncia la aparición de un personaje autorizado: Bronisław Malinowski, antropólogo del nuevo estilo. Este personaje, dotado de lo que Malinowski llamaba la «magia etnográfica», una nueva especie de visión interior y experiencia, no fue, hablando propiamente, construido en el campo. El personaje no representa, pero racionaliza una experiencia de investigación. El *Diario* lo muestra claramente, porque el trabajo de campo, como la mayor parte de las investigaciones similares, fue ambivalente e irregular. La subjetividad confusa que registra es marcadamente diferente de la que se escenifica y se vuelve a contar en *Los argonautas*. Cuando el *Diario* se publicó por primera vez en 1967, la discrepancia fue chocante, porque el observador participante autorizado, un sitio de comprensión simpática del otro, simplemente no es visible en el *Diario*. Inversamente, lo que es visible, una pronunciada ambivalencia hacia los trobriandeses, empatía mezclada con deseo y aversión, no está en ninguna parte en *Los argonautas*, donde reinan la comprensión, la escrupulosidad y la generosidad.

Se siente la tentación de proponer que la comprensión etnográfica (una posición coherente de simpatía y compromiso hermenéutico) se percibe mejor como una creación de la *escritura* etnográfica que como cualidad consistente de la *experiencia* etnográfica. De todos modos, lo que Malinowski logró al escribir fue simultáneamente (1) la invención ficcional de los trobriandeses a partir de una masa de notas de campo, documentos, recuerdos, etc., y (2) la construcción de una nueva figura pública, el antropólogo como trabajador de campo, un personaje que sería más elaborado aún

por Margaret Mead y otros. Vale la pena señalar que el personaje del antropólogo observador participante no era la imagen profesional con la que Malinowski fantaseaba en su *Diario* (que involucraba rangos caballerescos, «sociedades reales», «nuevos humanismos», etc.). Más bien era un artefacto de la versión que construyó retrospectivamente en *Los argonautas*. Al fundir la antropología con el trabajo de campo Malinowski hizo de lo que las circunstancias le obligaron a hacer la historia máxima, la mejor.

Tales consideraciones nos llevan a un problema al discutir la producción etnográfica de Malinowski, y en verdad casi toda la producción etnográfica. Gracias al creciente número de reseñas confesionales y analíticas, sabemos cada vez más sobre las experiencias del trabajo de campo y sus restricciones. Pero la escritura concreta de etnografías sigue siendo oscura y está sin analizar. Sabemos algo sobre las investigaciones trobriandesas de Malinowski de 1914 y 1918, pero virtualmente nada sobre lo que estuvo haciendo en las islas Canarias durante 1920 y 1921 (estaba escribiendo *Los argonautas del Pacífico occidental*).

El *Diario* nos deja colgados. Hay una brecha repentina en la escritura que, como sabemos por pequeñas revelaciones cuando el texto lucha por su continuidad, señala la llegada de la noticia de que su madre ha muerto. Entonces viene el desesperado arranque: «Verdaderamente carezco de un personaje real». Silencio. Tres años después Malinowski aparece como el autor de *Los argonautas*, la carta fundacional del nuevo antropólogo trabajador de campo. ¿Qué sucedió en el intervalo? Como Conrad en el periodo entre la ruta de su aventura africana y el éxito de *El corazón de las tinieblas*, ha aceptado tres compromisos fundamentales: 1) con la escritura, 2) con el matrimonio, y 3) para una audiencia limitada, con el lenguaje y la cultura.

Las islas Canarias son un escenario intrigante para la cura de escritura de Malinowski. Se dirige ahí por su salud, pero la elección está sobredeterminada. Se siente la tentación de ver este lugar como un sitio liminar en la frontera exterior de Europa, propicio para un polaco desplazado escribiendo etnografía del Pacífico. Más importante, sin embargo, es el hecho de que antes había tomado sus vacaciones en las Canarias con su madre. Ahora está ahí de regreso con su reciente esposa, completando su primera obra importante. Él se encuentra plenamente en el dominio de la sustitución, de una serie de compromisos y remplazos. Para Malinowski, como para Conrad, tres de tales sustituciones son decisivas: 1) la familia, con la madre reemplazada por

la esposa; 2) el lenguaje, con la lengua materna abandonada por el inglés, y 3) la escritura, con inscripciones y textos que substituyen a la experiencia oral inmediata. El código arbitrario de un lenguaje, el inglés, es finalmente preferido. La lengua materna retrocede (aquí lo personal y lo político coinciden) y el inglés domina, representa e interpreta, el kiriwiniano. El apego cultural se materializa como matrimonio. El anhelo de un habla de interlocución sincera abre paso a un juego de sustitutos escritos. Algunas de estas transiciones y remplazos estuvieron, sin duda, envueltos en la escritura sobre las islas Canarias. El *Diario* de Malinowski concluye con la muerte de una madre; *Los argonautas* es un rescate, la inscripción de una cultura.¹²

Unas pocas reflexiones finales sobre el estatus actual del autor etnográfico: cuando se publicó el *Diario* de Malinowski por primera vez, pareció escandaloso. El antropólogo quintaesencial de *Los argonautas*, de hecho, no mantuvo siempre una actitud comprensiva, benévola, hacia sus informantes; su estado mental en el campo fue cualquier cosa menos fríamente objetivo; el relato de la investigación etnográfica incluido en la monografía terminada fue estilizado y selectivo. Estos hechos, una vez ingresados en el registro público de la ciencia antropológica, conmovieron la ficción del relativismo cultural como una subjetividad estable, un punto de vista para un sujeto que entiende y representa a un otro cultural. A la zaga del *Diario*, la comprensión transcultural apareció como una construcción retórica, con su comprensión equilibrada atravesada por la ambivalencia y el poder.

Recordamos el destino de la violenta salida de Kurtz en *El corazón de las tinieblas*, «Exterminar a todos los brutos». Marlow se arranca el infame y veraz suplemento cuando ofrece la disquisición de Kurtz sobre las costumbres salvajes a la prensa belga. Es un gesto elocuente que sugiere un interrogante perturbador sobre Malinowski y la antropología: ¿Qué es lo que siempre se arranca, por así decir, para construir un discurso público, creíble? En *Los argonautas* el *Diario* fue excluido, vuelto a escribir, en el

¹² Sería interesante analizar sistemáticamente la forma en la cual los etnógrafos, a partir de los encuentros heteroglóticos del trabajo de campo, construyen textos cuyo lenguaje prevaleciente llega a dominar, representar o traducir a los otros lenguajes. Aquí la concepción de Talal Asad de una persistente y estructurada desigualdad de lenguajes da un contenido político e histórico al proceso aparentemente neutro de la traducción cultural (Asad 1986).

proceso de dar integridad a una cultura (trobriandesa) y a un sujeto (el etnógrafo científico). De tal modo la disciplina de una antropología basada en el trabajo de campo, al constituir su autoridad, construye y reconstruye otros culturales y sujetos interpretativos coherentes. Si esta invención etnográfica del sujeto presupone mentiras de omisión y de retórica, también hace posible la expresión de verdades poderosas. Pero como la narración de Marlow a bordo del *Nellie*, las verdades de las descripciones culturales son significativas para comunidades interpretativas específicas en circunstancias históricas limitantes. Este «arrancarse» entonces, nos recuerda Nietzsche, es simultáneamente un acto de censura y de creación de sentido, una supresión de la incoherencia y la contradicción. Las mejores ficciones etnográficas son, como la de Malinowski, intrincadamente veraces; pero sus hechos, como todos los hechos en las ciencias humanas, son clasificados, contextualizados, narrados e intensificados.

En años recientes han surgido nuevas formas de realismo etnográfico, más dialógicas y de final abierto en su estilo narrativo. El sujeto y el otro, la cultura y sus intérpretes, aparecen como entidades menos seguras. Entre los que han revisado la autoridad y la retórica etnográficas dentro de la disciplina mencionaré solo a tres (a quienes Clifford Geertz ha criticado en una serie de conferencias provocativas sobre la escritura de etnografía): Paul Rabinow, Kevin Dwyer y Vincent Crapanzano¹³ (por sus pecados de autoexhibición Geertz los llama los «hijos de Malinowski»). Estos tres representan a muchos otros actualmente dedicados al complejo campo de los experimentos textuales en los límites de la etnografía académica.¹⁴ He dicho que la etnografía todavía espera a su Conrad. En diversas formas los experimentalistas recientes están cumpliendo ese papel. Oscilan productivamente, como lo hizo Conrad —y como de modo más ambivalente Geertz mismo—, entre el realismo y el modernismo. Los experimentalistas revelan en sus escritos un agudo sentido de lo inventado, un estatus contingente de todas las descripciones culturales (y de todos los descriptores culturales).

Estos escritores autorreflexivos ocupan posiciones irónicas dentro del proyecto general de la subjetividad etnográfica y la descripción cultural. Están, como estamos

¹³ Las conferencias de Geertz (1983), «Works and Lives: the Anthropologist as Author», no estaban publicadas todavía cuando esto se escribía. En la sección de la presentación oral que estoy analizando él se refiere primariamente a Rabinow (1977), Crapanzano (1980) y Dwyer (1982).

¹⁴ El campo discursivo no se puede limitar, por supuesto, a la disciplina de la antropología y sus fronteras; tampoco se capta adecuadamente en términos como reflexivo o dialógico. Para estudios provisionales véase Marcus y Cushman (1982); Clifford (1986a y el capítulo 1).

todos, en un terreno histórico incierto, un lugar desde el cual podemos empezar a analizar la matriz ideológica que produjo la etnografía, la definición plural de la cultura y un sujeto posicionado para mediar entre mundos divergentes de significado. (Decir, por ejemplo, que este terreno histórico es poscolonial o posmoderno no es decir mucho, excepto para nombrar lo que uno desea que no siga siendo). De hecho la mayoría de los etnógrafos hermenéuticos autoconscientes que escriben hoy en día llegan tan lejos como Conrad en *El corazón de las tinieblas*, por lo menos en sus representaciones de la autoridad narrativa. Hacen gestos hacia el otro narrador problemático que está en la cubierta del *Nellie* mientras dicen, con Marlow: «Por supuesto, en esto ustedes, camaradas, ven más que lo que yo veía entonces. Ustedes me ven a mí, a quien conocen».

Capítulo 11. Freud y Malinowski: más allá del complejo de Edipo

Betsy Aricel Rivera Arguello¹

Una vida marcada por el psicoanálisis no se cuenta;
se demuestra, lógicamente, única, absolutamente,
en lo que no se parece a ninguna otra.

J. A. MILLER

Introducción

Para comenzar es necesario plantear que hablar de antropología y psicoanálisis es hacer referencia a los encuentros y desencuentros que entre estas disciplinas emergen, esto a través de una mutua fascinación que desde la construcción de sus criterios disciplinares se ha mantenido en un constante diálogo. Aunque plantean ideas discordantes, ambas están interesadas por temas como la exogamia, la cultura, el inconsciente, los sueños, y se verán hechizadas ante la idea universal de la prohibición del incesto (Mier 2000). Sin embargo, las perspectivas de ambas disciplinas serán discrepantes, aunque en algún punto las interpretaciones psicológicas hacen referencia a las antropológicas y viceversa.

Un punto nodal de encuentros y principalmente desencuentros entre estas disciplinas se estableció a partir del concepto de complejo de Edipo, postulado por

¹ Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, Unidad Sureste). Trabaja en la Universidad Pedagógica Nacional sede 071; betza_843@hotmail.com

Sigmund Freud. Este concepto desató inmensas críticas al psicoanálisis desde la antropología y, por qué no decirlo, desde el mismo psicoanálisis.

El objetivo principal de este trabajo es abordar la relación entre psicología y antropología a través de dicho concepto. Por tal motivo se plantea, primero, hacer un breve recorrido por la obra freudiana que versa sobre la construcción del complejo de Edipo. Segundo, se presentarán las principales congruencias y discrepancias entre la visión freudiana y la perspectiva que ofrece el antropólogo Bronisław Malinowski, a partir de sus investigaciones en torno a la familia matrilineal en las islas Trobriand. Por último, se busca mostrar las críticas y los aportes que formula Jacques Lacan en su reelaboración del complejo de Edipo; en sus nuevas construcciones psicoanalíticas, él va más allá de la visión freudiana y más allá de la figura del padre, lo que le permite establecer nuevos puentes entre la antropología y el psicoanálisis.

Freud y el complejo de Edipo

El nacimiento del psicoanálisis, divulgado a partir de la publicación de la «Interpretación de los sueños» en 1899 (Freud 1991a), fue posible gracias a los conflictos que Freud tenía con la hipnosis, y a la determinación de alejarse de la teoría de la seducción. Esto permitió la construcción de una de las teorías más importantes en su época y aún vigente en la actualidad.

Freud a lo largo de su vida mostró interés en diversos temas, que le permitieron (y enriquecieron) la construcción de algunos de los conceptos más sobresalientes de la teoría psicoanalítica. En algunas de sus obras es dominante el interés que mostró por temas relacionados con la antropología social, la mitología y la historia de las religiones.²

² Véanse las siguientes obras: «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (1907), «La moral sexual, 'cultural' y la nerviosidad moderna» (1908), «Sobre el sentimiento antitético de las palabras primitivas» (1910), «Carta al Dr. Friedrich S. Krauss sobre Anthropophyteia» (1910), «El valor de las secuencias vocales» (1911), «¡Grande es Diana Efesia!» (1911), «Apéndice del caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente» (1911), En colaboración con D. E. Oppenheim, «Sueños en el folklore» (1911), «Tótem y tabú» (1912-1913), «Materiales del cuento tradicional en los sueños» (1913), «El motivo de la elección del cofre» (1913), «El interés por el psicoanálisis», parte II, secciones E, F y G (1913), «Prólogo» a la traducción al alemán de J. G. Bourke, *Scatologic Rites of All Nations* (1913), «De guerra y muerte. Temas de actualidad» (1915), «Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica» (1916), «El tabú de la virginidad» (1917), «Prólogo» a Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie* (1919), «Lo ominoso» (1919), «Psicología de las masas y análisis del yo» (1921), «Una neurosis demoníaca en el

Así, a casi más de un siglo de la existencia del psicoanálisis, un concepto de gran valor en relación con el campo de la cultura es, sin lugar a dudas, el del complejo de Edipo. Dentro de esta construcción conceptual, a la par, se fue articulando la explicación del desarrollo de los componentes de la sexualidad infantil y la explicación edípica del investimento libidinal temprano en la elección de objeto dentro de las figuras parentales.

En otras palabras, la teoría edípica, elaborada en paralelo con la explicación del desarrollo de la pulsión sexual, proporciona un marco organizativo tanto para las identificaciones sexuadas del niño como para su investimento libidinal hacia los objetos (Litten 2017). De esta manera el complejo de Edipo permite la construcción de la teoría del desarrollo de las pulsiones, la cual proporciona un marco normativo para el investimento de los objetos, además de explicar las variaciones de la posición subjetiva y de la elección del objeto.

A través de la construcción y explicación del concepto de complejo de Edipo, Freud logra articular y conceptualizar diversos procesos estructurantes dentro de la sexualidad, como el complejo de castración, la represión, el superyó, todos ellos relacionados con la constitución subjetiva.

Hablar del complejo de Edipo es remontarse a «Tótem y tabú», una de las obras más importantes y polémicas de Freud (1991b). El texto consta de cuatro ensayos. Plantea la idea de que entre los primitivos el horror del incesto se encuentra dado con mayor intensidad que entre los cultivados, hecho por el cual el psicoanálisis debe inspirarse en los hallazgos antropológicos. A continuación Freud construye una relación intrínseca entre el complejo de Edipo y otros elementos como la horda primitiva y el asesinato del padre primordial. Es a partir de este análisis que el autor asevera la universalidad de dicho complejo.

Claro está, el padre del psicoanálisis se inspiraba en la obra dominante de su época. Puesto que los trabajos antropológicos giraban en aquel tiempo en torno al evolucionismo, sus principales fuentes bibliográficas fueron *La rama dorada*, *Totemismo y exogamia*, de J. G. Frazer, así como *The Religion of the Semites* de Robertson Smith, además de los textos de otros autores como Durkheim o Lang, quienes escribían sobre

siglo XVII», sección III (1922), «La cabeza de Medusa» (1922), «El porvenir de una ilusión» (1927), «El malestar en la cultura» (1929), «Sobre la conquista de fuego» (1931), «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis» (1932), «¿Por qué la guerra?» (1932), «Comentario sobre el antisemitismo» (1938) y «Moisés y la religión monoteísta» (1934-1938).

temas afines. La perspectiva biológica desde la cual Freud aborda la horda primitiva fue retomada de los trabajos de Darwin.

Aquí viene la cita donde puede verse como *locus classicus* la famosa doctrina del parricidio primordial:

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad). Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión (Freud 1991:142-143).

¿De qué versa la historia del asesinato primordial? Notemos que Freud establece los vínculos entre la prohibición expresada en el tabú del incesto, las formas en que surgen las primeras restricciones morales y el sentimiento de ambivalencia postulando que en el sistema universal primitivo de animismo, el principio de la sobrestimación de la realidad anímica y la omnipotencia de los pensamientos tienen como base la magia. Expresa especial atracción hacia el tema del totemismo como primer sistema de organización de los linajes primitivos en que se aúnan los comienzos del orden social con una religión rudimentaria y algunas prohibiciones.

Freud toma como punto de partida la coincidencia de dos tabús impuestos por el totemismo: 1) no matar al tótem y 2) no usar sexualmente a ninguna mujer del mismo clan totémico. Al mismo tiempo formula los dos contenidos del llamado complejo de Edipo: 1) eliminar al padre y 2) tomar por mujer a la madre. De esta manera, tales fenómenos culturales como el totemismo y la exogamia operan en paralelo a los deseos incestuosos del niño y su relación temprana con el padre:

Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar

sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis (Freud 1991b:134).

El parricidio primordial y su resultado, el sentido de culpa, son la doctrina que explica tanto el totemismo y la exogamia en las culturas humanas, como las neurosis en casos individuales. A partir de la observación de la veneración de los primitivos hacia el antepasado del clan, la tentación más grande de Freud fue, quizás, equiparar el animal totémico al padre. Dado que como pieza clave de la religión se encontraba el banquete totémico, Freud se permitió plantear el origen de la exogamia a partir del siguiente proceso: el padre de la horda primordial, como déspota irrestricto, había acaparado a todas las mujeres, asesinado o expulsado a los hijos vistos como rivales. Los hijos se reunieron, asesinaron al padre y se lo comieron. El padre era visto por los hijos como enemigo, pero también como su ideal. Después del asesinato, los hijos, para evitar disputas por las mujeres, se ligaron en un clan de hermanos. Desde aquel entonces para no repetir el asesinato debían buscar mujeres extranjeras según la regla de exogamia. El banquete totémico era la celebración recordatoria de aquel asesinato del padre. De esta manera nació la conciencia de culpa de la humanidad dando a su vez inicio a la organización social, la religión y las restricciones éticas. Esta situación era analógica a los casos de neurosis infantiles, los que ejemplifican algunos aspectos de la vida sexual infantil y el hecho de cómo el complejo de Edipo estará relacionado con el correcto desarrollo de la estructuración psíquica y sexual del sujeto. Freud se sirvió de algunas observaciones de Ferenczi (1959) sobre el niño Arpád y sus propias observaciones sobre el caso del niño Hans, lo que le permitió explicar las zoofobias tempranas en los niños, alegando que a menudo el animal era el sustituto del padre. Asumía que el miedo al padre fundado por el complejo de Edipo se desplazaba sobre el animal (Freud 1991b:132-134; 1992a:7-118).

Teniendo en cuenta las ideas anteriores, poco después Freud en «El Yo y el superyó» (ideal del yo) plantea el nacimiento del complejo de Edipo desde una época tempranísima en la que se desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, y tiene su punto de arranque en el pecho materno; muestra el ejemplo de la elección de objeto en el varoncito, que se da por identificación con el padre. Ambos vínculos marchan

por un tiempo uno junto al otro, hasta que, por esfuerzos de los deseos sexuales hacia la madre y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo. La identificación con el padre cobra ahora una tonalidad hostil, se trata del deseo de eliminarlo y ponerse en su lugar junto a la madre. A partir de ahí, la relación con el padre se vuelve ambivalente. De igual forma va a relacionar la función edípica con la homosexualidad, con la construcción del superyó y el ideal del yo, desarrollos conceptuales en los que se pueden ver ya agregados elementos sociales o culturales.

La salida y el desenlace de la situación del Edipo en identificación-padre o identificación-madre dependen entonces en ambos sexos, de la intensidad relativa de las dos disposiciones sexuales. Este es uno de los modos en que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo. Podría ser también que la ambivalencia comprobada en la relación con los padres debiera referirse por entero a la bisexualidad, y no, como antes lo expuse, que se desarrollase por la actitud de rivalidad a partir de la identificación [...] El superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones del objeto del ello, sino que tiene también la significatividad (valor direccional) de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota con la advertencia, sino que comprende también la prohibición (así como el padre no te es lícito ser). El yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí ese mismo obstáculo sobre el yo. Si consideramos la génesis del superyó tal como hemos descrito este último, es el resultado de dos factores de suma importancia, uno biológico y el otro histórico: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia, y el hecho de su complejo de Edipo, cuya represión, tal como se ha mostrado, se vincula con la interrupción, latencia [...] La separación del superyó respecto del yo no es algo contingente: subroga los rasgos más significativos del desarrollo del individuo y de la especie, y más aún, en la medida en que procura expresión duradera al influjo parental, eterniza la existencia de los factores a que debe su origen. El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo, y, así expresión de las más potentes mociones y los más importantes destinos libidinales del ello. Mediante su institución, el yo se apodera del complejo de Edipo y simultáneamente se somete, él mismo, al ello. Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello (Freud 1992b:34).

Los desenlaces del complejo de Edipo a través de la resignación de la investidura de objeto de la madre pueden tener dos salidas: o bien una identificación con la madre, o bien un refuerzo de la identificación-padre. Plantea este último desenlace como el más normal, que permite retener en cierta medida el vínculo tierno con la madre. De tal modo, la masculinidad experimentaría una reafirmación en el carácter del varón por obra del sepultamiento del complejo de Edipo. Análogamente, la actitud edípica de la niña puede desembocar en un refuerzo de su identificación-madre que afirmará su carácter femenino.

La salida y el desenlace de la situación del Edipo en identificación-padre o identificación-madre dependen entonces, en ambos sexos, de la intensidad relativa de las dos disposiciones sexuales. Este es uno de los modos en que la bisexualidad interviene en los destinos del complejo de Edipo.

Si bien, Freud todavía no hace una diferenciación entre la salida del complejo de Edipo entre el varón y la mujer, será en el «Sepultamiento del complejo de Edipo» en 1924 (Freud 1992b:181-189) donde hará hincapié por primera vez en que la sexualidad sigue un curso diferente en los varones y en las niñas. Freud plantea que esta diferencia estará relacionada con el desarrollo del complejo de castración en cada uno de ellos. La vida sexual del niño se puede observar en la actitud edípica hacia sus progenitores; la masturbación es solo la descarga genital de la excitación sexual perteneciente al complejo.

El complejo de Edipo ofrecería al niño dos posibilidades de satisfacción: una activa y una pasiva. Ambas conllevan la pérdida del pene, una, la masculina, en calidad de castigo, y la otra, la femenina, como anticipatoria, es decir como un hecho consumado. Si la satisfacción amorosa en el terreno del complejo de Edipo debe costar el pene, entonces por fuerza estallará el conflicto entre el interés narcisista en esta parte del cuerpo y la investidura libidinosa de los objetos parentales. Triunfa normalmente el primero.

Así como el establecimiento del periodo de latencia, la etapa fálica contemporánea a la del complejo de Edipo no prosigue su desarrollo hasta la organización genital definitiva, sino que se hunde y es relevada por el periodo de latencia y la prohibición universal del incesto dado a partir de la represión. Las investiduras de objeto son resignadas y sustituidas por identificación. La autoridad del padre, o de ambos progenitores, introyectada en el yo perpetúa la prohibición del incesto formando el núcleo del superyó.

Ahora bien, para recapitular, el complejo de Edipo es un concepto que no puede analizarse de manera aislada ya que estará vinculado con el enmarañado proceso estructurante psíquico y sexual del sujeto.³ Este fue construido a partir de análisis y observaciones clínicas de Freud, con el objetivo de poder explicar el surgimiento de la neurosis. Freud plantea que el complejo de Edipo estará relacionado con la elección de objeto de amor de la infancia temprana y estará establecido por las figuras parentales, en el caso del varón con la madre y en el caso de la niña con el padre, persistiendo sentimientos de ambivalencia y homosexualidad; de igual forma hace referencia a que la superación del complejo de Edipo tendrá que verse necesariamente establecida por la represión que determinará el paso al periodo de latencia y su resignificación en la adolescencia.

El complejo de Edipo revela cada vez más su significación como fenómeno central del periodo sexual de la primera infancia, después cae sepultado, sucumbe a la represión y es seguido por el periodo de latencia. Freud sostendrá así que existe una diferencia marcada por los sexos para el sepultamiento del complejo de Edipo y que esto tiene que ver con el complejo de castración. En el caso de la niña el complejo de castración estará vinculado a la culpa del deseo hacia el padre. En ella se establece de primer orden la castración como algo ya realizado pues el falo le fue quitado. En el caso de los varones, estará establecido como algo que le puede ser quitado a partir de la culpa ante el deseo erótico hacia la madre y, por no abandonar los deseos ambivalentes hacia las figuras parentales (odio y amor hacia el padre o madre). De igual forma, Freud plantea que la adolescencia es la etapa en la que la elección de objeto debe transformarse en figuras externas para establecerse con la persona amada. Como bien hemos revisado, Freud deduce un carácter universal del complejo de Edipo,

³ Un breve recorrido sobre la forma en que se fue construyendo el complejo de Edipo, su vinculación con algunos conceptos, y su caracterización dentro de las obras de Freud, puede encontrarse desde la carta 71 del 15 de octubre de 1897, dirigida a Fliess. Aquí, a partir del análisis de sus propios síntomas neuróticos, mediante sus sueños y recuerdos, Freud plantea un acercamiento a la reflexión sobre los sentimientos infantiles dirigidos a los padres, relacionándolos con mitos y tragedias antiguas (Freud 1992c:307). En la IV conferencia sobre psicoanálisis de 1910, menciona la existencia de una vida sexual infantil y su relación con la elección de objeto «erótico» en los padres (Freud 2003a:36-44). La expresión «complejo de Edipo» fue acuñada por primera vez en su texto «Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre», pues anteriormente lo había llamado «complejo nuclear»; asimismo, en este texto plantea la necesidad de que el niño a partir de la adolescencia elabore nuevamente la elección de objeto de amor (Freud 2003b:155, 168).

hereditario del totemismo, en especial del banquete totémico, como el formador de la cultura, la ley moral y la religión.

Malinowski y el complejo familiar nuclear

Malinowski admiraba la obra de Freud; vale la pena mencionar también su interés en mantener contacto personal con el padre del psicoanálisis. Cuando Freud llegó a Londres en 1938, en vísperas del estallido de la Segunda Guerra Mundial, Malinowski fue uno de los primeros intelectuales en comunicarse con él. El 18 de junio le envió una carta de bienvenida a Ana Freud con la esperanza de poder llamar y presentar él mismo sus respetos. En la carta se describió como un «ferviente admirador de tu padre y su trabajo», ofreciendo cualquier ayuda que Freud pudiera necesitar. Este respondió cuatro días después, diciéndole que estaba gratamente sorprendido de que Malinowski fuera un «adherente al psicoanálisis», pues estaba al tanto de las incongruencias entre sus puntos de vista (Stocking 1986:13).

Dos fueron las fuentes de interés del antropólogo por el psicoanálisis: la primera personal y la segunda académica. Lo que se vuelve visible en la lectura de su diario son algunos aspectos relacionados con las dificultades para establecer apegos emocionales con las mujeres, además del hecho de que todas sus emociones hacia ellas estaban influenciadas por los sentimientos y el apego a su madre. Veamos un ejemplo:

Todo el día sentimientos fuertes hacia E. R. M. Al anoecer suspiré por ella. Me imaginé viéndola de nuevo, y abrazándola contra mi corazón; y pensé en la felicidad de estar de nuevo con ella, *intiment*. Ayer me pregunté si ella era más feliz con su amor absolutamente monógamo; yo no puedo imaginar otra mujer en mi pasado. Tengo que erradicar esto, como se erradican los recuerdos desagradables y humillantes. Mi realidad cotidiana está impregnada por E. R. M. Pensé en mi matrimonio y en como Marnie llegaría a aceptarlo, idénticos pensamientos al irme a la cama, y al despertar por la noche. Identidad de estos sentimientos, con los que el niño siente hacia su madre (Malinowski 1989:242).

Pero Malinowski no solo tenía motivos personales para cavilar en la doctrina freudiana, disponía también de razones teóricas. El antropólogo mostró gran interés por los postulados del psicoanálisis en el libro *Sexo y represión en la sociedad*

primitiva de 1927: «Antes de pasar a una crítica detallada de esta teoría, escuchemos pacientemente todo lo que Freud tiene que decirnos sobre el tema pues siempre vale la pena escucharlo» (Malinowski 1974:161). En este libro Malinowski prueba que vale la pena dar oídos a Freud, nombre que menciona 93 veces. El gran mérito de Freud y el psicoanálisis reside en un escrutinio radical al que se sometió el modo de ver la mente y la sexualidad en la cultura occidental:

El psicoanálisis nos introdujo dentro de la teoría sobre la dinámica de la mente, imprimió una orientación concreta al estudio de los procesos mentales, constituyó a la psicología infantil y la historia del individuo en ejes de nuestras preocupaciones. Al mismo tiempo nos obligó a considerar aquellos aspectos de la vida humana que se mantenían ocultos y que ni eran oficiales ni estaban reconocidos.

La manera franca de abordar el sexo y todas las inconfesables miserias y vanidades del hombre —aquellas precisamente por las que el psicoanálisis se ha atraído más odios y vituperios— es en mi opinión de inapreciable valor para la ciencia y debería ganarle al psicoanálisis el especial aprecio del estudioso del hombre, siempre que se quiera tratar su materia sin circunloquios irrelevantes ni tapujos (Malinowski 1974:41-42).

Aunque en este y otros fragmentos del libro mencionado Malinowski se declara un bobo deslumbrado por el psicoanálisis, prontamente enmienda su camino a través de la «pedantería» (como él mismo lo plantea) realizando algunas críticas a la teoría psicoanalítica, en específico al concepto de complejo de Edipo.

Malinowski conocía el trabajo de Freud a través de tres obras principales, a saber: «Tres ensayos de una teoría sexual», «Conferencias de introducción al psicoanálisis», y «Tótem y tabú», siendo las teorías de la libido y el complejo de Edipo las que le incitaron el mayor interés. Convirtiéndose en un revisionista freudiano, buscó simultáneamente aplicar conceptos psicoanalíticos a la antropología y modificarlos a contraluz de los datos etnográficos.

Su objetivo principal fue trazar metódicamente la correlación entre las influencias biológicas y sociales. Lejos de asumir la universalidad del complejo de Edipo, lo veía tamizado por distintos tipos de culturas humanas. Como es bien sabido, durante la Primera Guerra Mundial Malinowski se estableció en las islas Trobriand, situadas al noroeste de Nueva Guinea. Esto le dio la oportunidad de convivir largamente con

los nativos y estudiar la relación de estos con la sexualidad, el erotismo, el incesto, la represión, el poder y la paternidad. Para ello se acercó a las propuestas del psicoanálisis que en aquellas fechas Freud popularizaba en Europa. Las conclusiones que sacó a partir de sus investigaciones eran muy distintas a las que proponía Freud.

Malinowski reflexiona sobre la manera en que el complejo de Edipo y otras manifestaciones del inconsciente podrían presentarse en una comunidad basada en el derecho materno. Concretamente intentará demostrar que las represiones del instinto sexual y la aparición de una especie de complejo tienen que haber surgido como una consecuencia mental derivada de la creación de la cultura, y no al contrario como Freud afirmaba, que cada cultura surgía a través del complejo de Edipo. Así, para desarrollar sus postulados partirá de la siguiente pregunta: «Los conflictos, pasiones y afectos que se dan en el ámbito de la familia ¿varían según la constitución de esta, o permanecen idénticos en toda la humanidad?» (Malinowski 1974:49).

Para dar respuesta a este interrogante, el antropólogo polaco se propuso realizar una comparación entre la familia patrilineal⁴ (del derecho paterno), propia de la civilización moderna (de aquella época), incluyendo dentro de este tipo de familia una diferencia entre las clases educadas y las iletradas; y, por otro lado, la familia matrilineal (derecho materno) tal como se presentaba en determinadas comunidades insulares en el noroeste de Melanesia. Estos dos tipos de familia representan los más radicales opuestos (1974:52-58).

Los habitantes de las islas Trobriand investigados por Malinowski vivían en clanes matrilineales, es decir, en un orden social que reconoce el parentesco solo a través de la madre. En estos clanes la sucesión y la herencia descienden por la línea femenina. Esto significa que el niño o la niña pertenecen a la familia, al clan y a la comunidad de la madre: el niño recibe los privilegios y la posición social del hermano de la madre; y no es del padre, sino de la tía o el tío materno, respectivamente, de quien los hijos heredan sus posesiones. El padre es un amigo benevolente y querido, pero no un familiar reconocido de los hijos. Es un extraño que tiene autoridad por medio de sus relaciones personales con los hijos, pero no a través de su posición social en el linaje. El parentesco real existe solo por la línea de la madre. La autoridad sobre los hijos recae sobre el tío materno, el que, dado el estricto tabú que impide cualquier tipo de relación

⁴ Hace mención de las comunidades europeas y estadounidenses en general pues estas constituyen el material en el que se basaron las conclusiones del psicoanálisis.

amistosa entre hermanos y hermanas,⁵ nunca puede tener confianza con la madre y, por consiguiente, tampoco con su hogar. Ella reconoce la autoridad del hermano, pero jamás puede existir una relación de cariño entre ambos (prohibición del incesto).

Además, los hijos de la madre son los únicos herederos y sucesores del hermano que tiene potestad directa sobre aquellos. A la muerte del hombre, sus bienes materiales pasarán a pertenecer a ellos, y durante su vida tiene que transmitirles cualquier habilidad especial que pudieran poseer (canciones, bailes, mitos, magia y destrezas). También es el proveedor de comida al hogar de la hermana. En el padre los hijos solo buscan cuidado, compañía y cariño. El hermano de su madre, llamado *Kada*, representa el principio de disciplina, autoridad y poder ejecutivo de la familia. Es él quien siempre se presenta como la autoridad real que impone las reglas del juego (Malinowski 1974:94).

En el caso de la mujer, esta tiene sus propias posesiones y su propia esfera de influencia, tanto privada como pública, y los hijos jamás verán a su madre siendo intimidada por el padre. Por otro lado, el padre solo es el sostén de la familia de manera parcial, y tiene que trabajar principalmente para sus propias hermanas; de la misma manera, los niños saben que cuando crezcan tendrán que trabajar, a su vez, para los hogares de sus hermanas.

El matrimonio es patrilocal, es decir, la joven se traslada a la casa del marido y emigra generalmente a su comunidad. Así pues, los hijos crecen en una comunidad en la que legalmente son considerados foráneos, donde no tienen derecho a la tierra. Y tendrán dos núcleos de familiares distintos, por un lado, los veyola, parientes reales, y por otro, los tomakava, todas aquellas personas con las que no tienen vínculos matrilineales, incluido el padre, sus familiares y las mujeres con las que pueden casarse o tener aventuras sexuales. A partir de la pubertad, existe la posibilidad de habitar una *bukumatula*, o sea, casas especiales habitadas por grupos de chicos y chicas adolescentes (Malinowski 1974:54).

Así pues, la gran diferencia entre estos dos tipos de familia reside en que, en la cultura europea, encontramos a un marido o a un padre autoritario, poderoso, respaldado por la sociedad. Según la configuración económica, el hombre también es el sostén de la familia, y puede negar o ser generoso de acuerdo con su voluntad. Por el

⁵ Desde los primeros años, los niños y las niñas de una misma madre son separados dentro de la familia debido al estricto tabú que prohíbe las relaciones íntimas entre ellos y que exige sobre todo que no desarrollen un interés común por cualquier tema relacionado con el sexo.

contrario, en las islas Trobriand tenemos a una madre independiente y a su marido, que no es el sostén de la familia, que no puede ceder sus posesiones a los hijos y que no tiene autoridad sobre ellos. En cambio, se confiere una influencia muy importante a los parientes de la madre, en particular a su hermano, quien es la persona autoritaria, el productor de bienes para la familia y el hombre cuyas posesiones heredarán los hijos varones al momento de su muerte. Por lo tanto, la configuración de la vida social y la constitución de la familia siguen patrones completamente distintos a los de la cultura moderna.

La idea del incesto fue asumida también en los textos tardíos, a saber, «Una teoría científica de la cultura». Malinowski no solo hace referencia a las ideas que planteaba Freud, sino que coincide con él en lo que se refiere a la prohibición del incesto y sus implicaciones culturales:

El incesto (y aquí seguimos a Freud, sin reservas), es una definida tentación en la familia. Y si fuera permitido practicarlo abierta y legalmente, llegaría a convertirse en una fuerza destructora con respecto a los lazos de familia y del matrimonio, tanto en su aspecto psicológico como sociológico. En aquel sentido, el incesto implicaría en la madurez del joven una reversión completa de todos los sentimientos entre padres e hijos, así como entre hermanos y hermanas. [...] La prohibición jurídica del incesto y de la unión entre parientes es indispensable porque las relaciones sexuales no son compatibles con las de la íntima cooperación entre padres e hijos, hermanos y hermanas y aun entre parientes próximos o miembros del mismo clan (Malinowski 1984:233).

La expresión «y aquí seguimos a Freud, sin reservas» puede lucir como un acto simbólico de hacer las paces con este, pero se basa en un equívoco. Este fragmento hace eco de la teoría funcionalista madura, no de la teoría de Freud, la cual aludía a la doctrina del parricidio. La prohibición del incesto no surge, como lo sugería Freud, del sentido de culpa de los hijos asesinos, sino de una incongruencia del incesto con otras prácticas que resultan vitales para la satisfacción de las necesidades básicas del hombre y que se fundan en la «cooperación entre padres e hijos, hermanos y hermanas». Para Malinowski la prohibición del incesto como consecuencia del primer asesinato del padre y del complejo de Edipo es indispensable porque es funcional.

Hay una evidente tensión entre los procesos metodológicos de ambas disciplinas, y el uso de la información que cada una vierte. Malinowski critica el uso de los datos antropológicos que retoma Freud para dar soporte a la teoría libidinal y el desarrollo infantil, señalando la importancia de la especificación cultural y social; por lo cual dirá: «Como dije antes, no encontré en ningún trabajo psicoanalítico alguna referencia directa y consistente con respecto al medio social, y menos aún alguna exposición acerca de cómo varían el complejo nuclear y sus causas conforme al estrato social en nuestra sociedad» (Malinowski 1974:56). La forma en que Freud recoge los datos, desde la consulta, a través de pacientes de clases altas europeas será el objeto de una constante crítica por parte de Malinowski; el antropólogo polaco olvida, sin embargo, que la construcción del complejo de Edipo surge en un inicio como un concepto clínico, que tenía la intención de poder plantear la forma de estructuración neurótica y la sexualidad.

Complejo nuclear familiar y complejo de Edipo: acuerdos y discrepancias

Por lo que se refiere a la expresión «complejo nuclear familiar» esta alude a un sistema de sentimientos correlacionados o, sencillamente, a la configuración de sentimientos típica de una sociedad patrilineal o matrilineal concreta. Y se dará en la última etapa de la historia vital del niño. Una vez alcanzada la madurez, sus emociones se cristalizan en un sistema de sentimientos hacia la madre, el padre, el hermano, la hermana y, en las islas Trobriand, el tío materno.

Buscando hacer más clara y objetiva la comparación entre estas distintas sociedades, Malinowski, con base en criterios biológicos y sociológicos, divide la historia de la infancia en diferentes periodos parecidos a los ya planteados por Freud: la lactancia, la infancia, la niñez y la adolescencia.

La clara distinción de las etapas de la historia de la vida familiar es importante en el tratamiento del complejo nuclear ya que el psicoanálisis (y he aquí uno de los principales méritos del freudismo que Malinowski reconoce), ha sacado a la luz la estratificación de la mente humana y su correspondencia irregular con las etapas del desarrollo infantil. Los diferentes periodos de la sexualidad, las crisis y las represiones y amnesias que los acompañan donde algunos recuerdos quedan relegados al

inconsciente, implican una clara división de la vida del niño en periodos. El desarrollo de la sexualidad infantil entre todas las sociedades pasa por estas etapas aunque no de la misma manera.

Por un lado, en la primera etapa del drama familiar, al comparar la relación patrilineal y matrilineal, Malinowski planteará que la principal diferencia radica en el papel del padre ya que, en la sociedad patrilineal, este permanece completamente apartado del cuadro vincutivo emocionalmente hablando, y tiene, en el mejor de los casos, un papel subordinado con relación al papel afectivo con sus hijos. En las islas Trobriand desempeña un papel mucho más activo; al establecer lazos de afecto con los pequeños, se muestra como su amigo y dando muestras de cariño.

Además, el antropólogo polaco concuerda con la existencia de un componente de rivalidad sexual entre el padre y el pequeño dentro de las sociedades europeas. En Melanesia, sin embargo, no encontró rasgo alguno de lo que podrían llamarse indecencias infantiles, o de un mundo subterráneo en el que los niños se entretengan con pasatiempos clandestinos que giren en torno a las funciones excretoras o al exhibicionismo. Esto es así porque no existe represión, ni censura, ni la reprobación moral de la sexualidad infantil de tipo genital.

Por otro lado, en Melanesia, el principio de la ley tribal y la autoridad, la sumisión a las restricciones y a la prohibición de ciertos elementos deseables entran en la vida de los niños, pero esta ley y estas restricciones no están representadas por el padre, sino por el hermano de la madre, el cabeza de familia en las sociedades matrilineales. Es él quien ostenta la potestad y quien no duda en hacer amplio uso de ella.

No obstante, Malinowski refiere que la infancia no es un fenómeno profundamente arraigado en la naturaleza orgánica del hombre, sino que está determinado en gran medida o fundamentalmente por factores sociales. Y que son estos factores y no los biológicos los que explican la diferencia entre ambas sociedades. Un ejemplo lo presenta la categoría de *indecencia* que es totalmente creada por los adultos (Malinowski 1974:71). Por tal motivo, Malinowski postulará que el principio de parentesco es la base de todo orden, ya que el hombre introduce en la vida del niño o la niña dos elementos: 1) el del deber, la prohibición y la restricción, y 2) en especial en los chicos, el de la ambición, el orgullo y los valores sociales, que constituyen buena parte del placer de la existencia para un trobriandés.

Con respecto al periodo de latencia en la sociedad moderna, existe una diferencia marcada con la de Melanesia; mientras que en las clases acomodadas y altas de la sociedad europea se produce un paro en la sexualidad y un periodo de latencia como amnesia, en Melanesia, por el contrario, se muestra una independencia infantil, en la que los chicos y las chicas juegan juntos en una especie de república juvenil. Uno de sus principales intereses son los pasatiempos sexuales. A una edad temprana inician entre ellos y ellas, o a veces bajo la influencia de un compañero algo mayor, las prácticas del sexo. Como es evidente, los niños y las niñas en esta etapa no son capaces de realizar el acto correctamente, pero se divierten con todo tipo de juegos que son autorizados por los mayores, con lo que pueden satisfacer su curiosidad y su sensualidad directamente, sin ocultarlo; el interés predominante de estos juegos es el que Freud llamaría «genital». Así, el comienzo tempranísimo del interés genital provoca un tipo de sexualidad que nos es completamente ajeno. Desde este momento la sexualidad de los melanesios seguirá desarrollándose de forma continua y gradual, hasta alcanzar la pubertad. La sociedad da absoluta libertad para los juegos sexuales infantiles, siempre y cuando se respete el único tabú (la prohibición del incesto) de la manera más estricta y completa (Malinowski 1974:73-74)

En cuanto a la adolescencia, esta ha de concebirse como el punto más importante en la historia de la sexualidad de cada persona, enlazando asuntos sexuales y sociales. También durante este periodo, la nueva fusión de cariño y sexualidad que aparece hacia el final, mezcla los recuerdos infantiles del cariño materno con los nuevos elementos de la sexualidad. La imaginación y, sobre todo, las fantasías oníricas provocan una terrible confusión y crean sensaciones extrañas en la mente de las niñas y los niños. Así, la madre, de la que se han alejado en el sentido más amplio de la palabra, sigue siendo el punto central de todo parentesco y de las relaciones para el resto de la vida.

Entre los melanesios la separación de la madre, que en cada etapa se produce, se logra con más facilidad y plenitud que entre las otras sociedades, con menos fracturas prematuras y represiones violentas, y se alcanza de una manera más completa y armoniosa. El adolescente tiene que asimilar sus deberes, ser instruido en las tradiciones y aprender la magia, las artes y las destrezas del tío; su interés por el hermano de su madre, maestro y tutor, es enorme, y la relación está en su punto álgido.

Existe otra diferencia importante entre los sentimientos que el chico melanesio y el chico de buena familia de la sociedad europea sienten hacia sus padres; en los

melanesios, la actitud de espectadores benevolentes que los padres adoptan ante la sexualidad de sus hijos implica que la intensificación de la sexualidad en la pubertad no ejerza una influencia directa en la relación con los padres; sin embargo, hay una relación entre hermano y hermana que se ve profundamente afectada por cada aumento de la sexualidad. La hermana es un ser misterioso, siempre cercano, pero nunca íntimo, separada del hermano por el muro invisible pero todopoderoso de la tradición, que poco a poco se convierte en un imperativo moral y personal (Malinowski 1974:95-96). Y así, el mundo sexual del chico está dividido en dos: una parte compuesta por las mujeres de su clan, que le están prohibidas; y la otra a la que pertenecen las mujeres de los otros tres clanes que le son legítimas.

En el caso particular de la chica, podríamos cuestionarnos: ¿cuál es la configuración de la chica melanesia hacia su familia con la llegada de la pubertad? No difiere de su homóloga europea tanto como en el caso de los chicos; el matriarcado trobriandés afecta a la chica menos que al chico. Así pues, la relación entre padre e hija, sin ser idéntica, es muy similar a la existente en la sociedad moderna, y se logra percibir la rivalidad madre e hija (1974:96-97). Así pues, Malinowski no realiza una distinción entre la superación del complejo nuclear familiar entre los distintos sexos, a diferencia de lo que Freud planteará en torno a este aspecto y a la instauración del complejo de castración.

Entonces, cuando analizamos las dos últimas etapas que constituyen esta segunda parte del desarrollo, es decir, la infancia y la adolescencia, encontramos otra diferencia profunda. Entre las sociedades europeas, durante este inicio de la pubertad, el complejo de Edipo y las actitudes del chico hacia sus padres se solidifican y cristalizan. En Melanesia, en cambio, es principal y casi exclusivamente en esta época cuando se forma algún tipo de complejo, pues solo en este periodo el niño se ve sometido al sistema de represiones y tabús que empieza a moldear su naturaleza.

Además, la matrilinealidad trobriandesa está casi en total armonía con el desarrollo biológico. El desarrollo de la vida presexual en esta etapa también es distinto en Europa y Melanesia. En las islas Trobriand no existen fricciones entre padre e hijo, y todos los antojos infantiles que el hijo va sintiendo hacia su madre están permitidos, hasta que se agotan de manera natural y espontánea. Así pues, recogiendo las ideas más importantes de Malinowski, vale la pena subrayar siete puntos nodales:

1. Existen típicas diferencias entre los métodos con los que los antropólogos y los psicoanalistas abordan los problemas de la sociedad primitiva. Esto es más que evidente, puesto que los objetivos de ambas disciplinas son totalmente distintos. Mientras que la primera se desenvuelve a partir del trabajo de campo etnográfico que tiene como objetivo describir distintos comportamientos culturales, la segunda realiza el trabajo en el diván, con el objetivo de conocer elementos inconscientes estructurantes.
2. En el derecho materno, el complejo familiar ha de ser diferente del complejo de Edipo en el derecho paterno. En un contexto matrilineal el odio del niño se traslada del padre al tío materno, y cualquier tipo de tentación incestuosa se dirige hacia la hermana y no hacia la madre.
3. El complejo nuclear familiar varía según la estructura familiar que exista en cada comunidad, tiene carácter funcional, y depende de la estructura y la cultura de una sociedad.
4. El complejo de Edipo no tiene carácter universal. Está determinado por la forma en que se modelan las restricciones sexuales y cómo se imparte la autoridad en la comunidad. Es imposible concebir el complejo como la causa primera de todo, la fuente única de cultura, organización y creencia; como la entidad metafísica, creadora pero no creada, anterior a todas las cosas y no causada por algo.
5. El psicoanálisis tiene el gran mérito de haber demostrado que los sentimientos típicos hacia el padre y la madre poseen tanto elementos positivos como negativos, que tienen una parte reprimida y otra localizada en la superficie de la conciencia.
6. Tal como lo plantea el psicoanálisis, la existencia de una sexualidad prematura infantil, una casi inexistente diferenciación entre sexos, el erotismo anal y la ausencia de interés genital son fenómenos que se encuentran en las culturas estudiadas y estarán establecidas por los procesos sociales de determinadas sociedades.
7. En Melanesia, lo que ocurre es un complejo familiar nuclear, y este se da después de la infancia, durante la adolescencia; no como el complejo de Edipo que se estructura desde la primera infancia. Es importante recordar que, aunque Malinowski plantee que exista una similitud en las etapas en que Freud y él mismo dividen el desarrollo infantil, ambas divisiones no son idénticas, pues el antropólogo las define no solo por criterios biológicos sino también los sociológicos.

En conclusión, se puede decir que Malinowski vio la variación del complejo nuclear como fenómeno dependiente de la constitución de la familia y de la moral sexual no sin aclarar la deuda con el psicoanálisis por haber descubierto que existe una configuración de los sentimientos típica en la sociedad moderna y por ofrecer una explicación sexual de por qué existe tal complejo. Pero en otra sociedad, a saber, una de carácter matrilineal, existe el complejo nuclear que nunca había sido estudiado hasta que él lo realizó.

En otras palabras, Malinowski pretendió demostrar que existe una profunda correlación entre el tipo de sociedad y el complejo nuclear que se encuentra en ella. Y parece necesario abordar de una manera más sistemática la correlación entre las influencias biológicas y las sociales; el antropólogo apela a no dar por sentada la existencia universal del complejo de Edipo, sino a estudiar todos los tipos de civilización para establecer el complejo particular que le corresponde. El complejo matrilineal, tan diferente del complejo de Edipo en su génesis y en su carácter, ejerce también una influencia diferente en la tradición, en la organización y en la vida social de los trobriandeses.

En definitiva, retoma la misma pregunta freudiana: ¿varían los conflictos, las pasiones y los vínculos familiares según la constitución de la familia, o permanecen constantes para toda la raza humana? De variar, tal y como efectivamente hacen, el complejo nuclear familiar no puede permanecer constante entre todas las civilizaciones o pueblos del mundo. Y tendrá que variar según la constitución de la familia. Así pues, la principal tarea de la teoría psicoanalítica es estudiar los límites de dicha variación, elaborar la fórmula apropiada y, por último, analizar los tipos más destacados de constitución familiar y establecer las formas correspondientes de complejo nuclear; el psicoanálisis no puede albergar siquiera la esperanza que el complejo de Edipo se conserve en las generaciones futuras.

Lacan: más allá del complejo de Edipo

En un principio, la reevaluación de Lacan al psicoanálisis freudiano se aplica al complejo de Edipo, fundamental para la teoría. Es aquí donde los métodos de lingüística estructural, especialmente estos que fueron aplicados al análisis del mito por

Lévi-Strauss y las aportaciones de Ferdinand de Saussure, parecen ofrecer una base apropiada para los intentos de Lacan de lidiar con la función del mito edípico en la epistemología psicoanalítica.

En efecto, el complejo de Edipo sigue siendo, a juicio de Lacan, el modelo, el patrón de un esquema simbólico todavía no suficientemente desarrollado, aunque sea fundamental para toda realización simbólica, por parte del sujeto, del ello, del inconsciente, que es un sí mismo y no una serie de pulsiones no organizadas (Zafiroopoulos 2015).

Lacan reafirma que el inconsciente está simbólicamente organizado y la capacidad de estructuración del mito edípico es considerable, como lo mostrará en el comentario que hace de la presentación clínica del caso Dick de Melanie Klein. En su opinión, lo importante es la función simbólica que encarna el mito edípico. Lo que cuenta es la integración simbólica del sujeto, y el complejo de Edipo no es más que una llave de ella. Por este motivo Lacan siempre mantendrá sus reservas, al igual que Malinowski, en cuanto a la concepción freudiana del carácter universal del Edipo (Lacan 2012a). Ambos buscaron desde sus respectivas disciplinas y conceptos mostrar la no universalidad del complejo de Edipo y refutar a Freud.

Así, en el «Seminario 1» (2012a) Lacan indica que la organización descrita por Freud (el complejo de Edipo) solo es un ejemplo de un sistema mucho más amplio. En lugar de buscar la universalidad del complejo o de su forma, hay que enfocarse en su función simbólica y su orden. Es decir, el complejo de Edipo no se puede analizar de manera aislada. Se advierte que se habla aquí de situaciones simbólicas y se indica necesario el paso que se articula a través del nudo borronero⁶ de los tres registros: imaginario, simbólico y real. Cabe recordar que un elemento no es imaginario o simbólico en sí mismo, sino en relación con su articulación con otros elementos. Para Lacan, el Edipo es una situación simbólica. Por lo tanto, la función del Edipo no será ni universal ni míticamente rica.

⁶ Un nudo es algo que sucede en tres dimensiones. De manera análoga el ser hablante, para llegar a tener un cuerpo, necesita la distinción y del anudamiento de los tres registros: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Por eso en lugar de la geometría de cuerpo, bidimensional, Lacan se apoya en una topología de nudos, acorde con la estructura del ser hablante. La propiedad borronera de un nudo está constituida por una peculiaridad de corte, al cortar cualquiera de los redondeles de cuerda que lo constituyen, todos los demás quedan sueltos. La unidad borronera, aquella estructura mínima que hace posible mostrar este efecto de corte, está constituida por tres redondeles de cuerda. El modo correcto de realizar el anudamiento es el trenzado (Chorne y Dessal 2017).

En definitiva, Lacan deja de lado al Edipo como mito y pasa a ocuparse del mito en otro nivel, el estructural. Se trata de una estructura en tanto es una organización con funciones y donde cada personaje se define en relación con el otro y con el lugar que ocupa. El Edipo es entonces entendido como estructura, y el falo⁷ es el significante que articula y circula, entendido como un falo simbólico.

Lacan subraya que Freud se basó en un mito y no en un hecho, y que, por ende, el Edipo no está en el terreno de lo real, sino en el ámbito simbólico. Es decir, es algo que sucede en el ámbito del lenguaje. En «El seminario 3. Las Psicosis» (2015), plantea: «si el complejo de Edipo no es la introducción del significante, les pido me den de él alguna concepción distinta. Veremos entonces que el complejo de Edipo no es algo natural, es un hecho cultural, es la entrada del significante en el cuerpo». Más tarde, en «El Seminario 5. Las formaciones del Inconsciente» (2012b), elabora una nueva articulación del complejo de Edipo y lo divide en tres tiempos que no corresponden a un desarrollo cronológico, sino a una lógica en tanto sucesión.

Así pues, Lacan se pregunta de qué trata el Edipo, lo que le permite introducir una nueva sistematización a partir de instituir el deseo de la madre, el «nombre del padre» y la «metáfora paterna», como elementos articuladores que marcan un punto de inflexión en la insoldable decisión del ser.

El padre que, para ser más precisos, hay que presentarlo a partir de su función simbólica llamada «nombre del padre», permite diferenciar su lugar en la estructura de su eventual responsabilidad como genitor. El «nombre del padre» puede ser, o no, encarnado por el padre biológico. He ahí la importancia de considerarlo en su dimensión de metáfora. Recordemos que en una metáfora un significante bien puede ser reemplazado por otro significante (Zack 2017). La posición del «nombre del padre», la calificación del padre como procreador, es un asunto que se sitúa en el nivel simbólico.

Ahora bien, Lacan divide el desarrollo del complejo de Edipo en tres tiempos. El primer tiempo del Edipo se organiza alrededor de la llamada célula narcisismo-madre

⁷ Recordemos que el falo no es el pene, no es ningún órgano, sino un significante. Existe la primacía del falo como un ordenador simbólico, lo que quiere decir que el significante marca el cuerpo sin que el cuerpo sea el organismo. El falo instaura una nueva diferencia, que inscribe a los sujetos bajo dos conjuntos: fálico o castrado. Esta distribución no implica una concepción que privilegie al hombre, en tanto portador del pene (pues este no es el falo), sino que a partir de la perspectiva del falo lo que se pone en juego es un nuevo orden de la falta. Desde esta lógica, tanto el hombre como la mujer, si bien de diferente forma, están afectados por la castración. Es decir, el falo es el símbolo de la potencia y adquiere diversas funciones, como significante del deseo y goce, pero también de la vida (Chorne y Dessal 2017).

fálica dentro de la cual el niño está llamado a ocupar el lugar del falo de la madre, razón por la que está condicionado a intentar satisfacer el deseo de ella. De esta manera el niño empieza como súbdito. Es un súbdito porque se experimenta y se siente de entrada profundamente sometido al capricho de aquello de lo que depende, aunque este capricho es un capricho articulado (Lacan 2012*b*). Es decir, el niño se encuentra en una relación completa con la madre, e intenta identificarse no con la persona, sino con lo que supone el deseo de la madre, quedando así su deseo alineado al deseo del Otro. La madre castrada se siente así completa a través del hijo, por eso lo ubica en el lugar del falo. En este momento, aún no se instaura una ley simbólica. Lo que Freud situaba en terreno preedípico, en Lacan corresponde al estadio del espejo.

Más tarde, en el segundo tiempo, el padre ingresa como agente que priva y desprende al niño de la relación imaginaria con la madre, es decir, que la constitución de la metáfora paterna vincula el deseo de la madre con el nombre del padre, posibilita la constitución del universo simbólico, la incorporación del sujeto al discurso y la aceptación de la ley. Claro está que esta función se realiza siempre cuando la madre sea permeable y admita la transmisión de la palabra del padre.

En esta etapa el padre es el que encarna un «no», un «no» que lejos de ser la expresión de un rechazo, se constituye en un mensaje que aloja al niño, que lo cuida y lo acoge bajo las coordenadas del universo simbólico. El padre bajo estas coordenadas es el agente de la castración, que en términos freudianos implica una doble prohibición que recae sobre el niño (no te acostarás con tu madre) y sobre la madre (no reintegrarás a tu producto); pues bien, el padre es el que transmite una ley: la prohibición del incesto. Y esto lleva al niño a rivalizar con él por el deseo de la madre. Según Lacan, este es el fundamento y punto nodal del complejo de Edipo. Este segundo tiempo del Edipo constituye el meollo de lo que podemos llamar el momento primitivo del complejo (Lacan 2012*b*).

Posteriormente, en el tercer tiempo, se va perfilando la salida o resolución del conflicto edípico para el niño. Para Lacan no se trata de un sepultamiento como en Freud, sino de definir una posición como sujeto deseante. Durante este tiempo, el padre se muestra potente y viril facilitando una identificación sexual que le permita al hijo el acceso a las mujeres siempre y cuando renuncie a la madre como objeto deseado.

Ahora el padre es portador del falo, lo *tiene*, pero no lo *es*, y a su vez depende de una ley exterior. El falo se encuentra por fuera del padre, en la cultura. Lacan considera, al igual que Freud, que la salida del Edipo se produce favorablemente si el niño se identifica con el padre (de quien deriva el ideal del yo) y pasa de *ser* el falo de la madre, a *tener* el falo. Este paso del registro de *ser* al de *tener* es lo que da cuenta de la instauración de la «metáfora paterna» y de la presencia de la represión originaria. La instauración de la metáfora del nombre del padre posibilita al niño el acceso al lenguaje, al orden simbólico.

Más adelante, en el «Seminario 17. El revés del Psicoanálisis» (2014), se muestra un cambio en las coordenadas del trabajo de Lacan, quien pone de manifiesto un distanciamiento del marco teórico de la lingüística estructural, al establecer la distinción binaria entre el habla y el lenguaje, por lo que plantea una nueva interpretación del mito edípico, que indica un paso más allá del Edipo y por lo tanto más allá de Freud. En este seminario Lacan busca trascender su adherencia al aparato conceptual de Freud tanto en lo teórico como en lo clínico. Se libera de la dependencia de la terminología y de las referencias freudianas e inaugura lo que llegará a conocerse como el campo lacaniano, con el que las nociones del goce y lo real ocupan cada vez más un primer plano (Litten 2017). Muchas de las cuestiones que están en juego en los preceptos posteriores de Lacan se remontan a la reinterpretación del mito de Edipo que se encuentran en el corazón del «Seminario 17». Se separa definitivamente del marco edípico del psicoanálisis. En esta etapa, según Lacan, el mito de Edipo se debería analizar como el sueño de Freud.

Resumiendo, Lacan le atribuye al Complejo de Edipo las siguientes características:

- Los conceptos involucrados en el mito de Edipo a la luz del psicoanálisis son operadores en la conformación de la subjetividad y de la asunción del sexo.
- La reducción del complejo de Edipo a la formulación lingüística de la metáfora paterna y el nombre del padre funciona como una ley estructural mediante la cual cada sujeto parlante se inscribe en el orden simbólico, el registro del lenguaje y la cultura.
- La solución del complejo posibilita la constitución del niño como sujeto de deseo.
- La madre-mujer es la que está en el centro de la estructura edípica. Será ella la que dará lugar, o no, con sus consecuencias patológicas a la palabra que vehiculizará

el buen desarrollo de este tiempo de constitución subjetiva; esto sin importar que estemos hablando de una familia patrilineal o matrilineal, ya que la entrada del nombre del padre es un proceso simbólico.

Es evidente que la caída del nombre del padre lleva a Lacan a la reconsideración de sus clásicos paradigmas y a promover un nuevo concepto, a saber: la inexistencia del Otro. A consecuencia, se promueve la existencia de un goce que escapa a la regulación de la norma fálica. Este cambio de perspectiva pasa de la primacía de lo simbólico a la primacía de lo real. Permite articular un mejor posicionamiento a los síntomas sociales actuales.

Conclusiones

En este lugar podemos finalizar el recorrido alrededor del concepto de «complejo de Edipo». Acabamos de ver cómo la antropología y el psicoanálisis trataban de dar cuenta de las intersecciones de cultura y personalidad. Estas reflexiones permitieron construir un puente disciplinario que puede contestar diversos interrogantes relacionados con los aspectos estructurales y culturales contemporáneos.

Por su parte, Freud abre un camino que busca relacionar la estructuración psíquica a través de elementos culturales como lo son el mito y la magia. Si bien se muestra fascinado con la idea de la universalidad del complejo de Edipo, esto no elimina el gran aporte que realiza. Freud sigue siendo pionero en mostrar los diversos elementos subjetivos que se desarrollan en el hombre a través de su teoría de la libido y el desarrollo infantil. Por su cuenta, tanto Malinowski como después Lacan, cuestionan esta idea freudiana y ambos desarrollan distintos elementos que permiten sustentar su oposición. Por un lado, desde la oposición antropológica, la idea del «complejo familiar nuclear» propuesta por Malinowski permite diferenciar los aspectos culturales entre las familias matrilineal y patrilineal además de discernir diversos fenómenos sexuales que ocurren en estas dos culturas. En efecto ambos niegan la universalidad del complejo de Edipo. Y por el otro, desde el mismo psicoanálisis, Lacan, al introducir las nociones de «más allá del complejo de Edipo» y «más allá del padre», permite entender

la relación entre la cultura y la estructura subjetiva desde una perspectiva simbólica. Ambos evidencian que el complejo de Edipo no es un proceso natural, sino cultural.

Tal como la planteaba Malinowski, el psicoanálisis no puede albergar la esperanza de conservar el complejo de Edipo en las generaciones futuras, pues el padre está perdiendo paulatinamente su posición patriarcal. No obstante, la última postulación de Lacan es sin duda aquella que mejor se adecua a las exigencias de la modernidad, en tanto que permite encontrar respuestas que no reposen solamente en el «sueño» freudiano del Edipo, sino que, por el contrario, empuje a que los psicoanalistas realicen un esfuerzo destinado a atravesar el marco edípico. Si el Edipo evita que el psicoanálisis sea un delirio, no ir más allá de él es condenarlo a una religión (Zack 2017).

Como hemos visto, el problema del complejo de Edipo es un problema que surge desde el psicoanálisis, y que diversos autores como Lacan, desde la misma disciplina, buscan darle una solución que permita comprender mejor la estructuración subjetiva sin asumir su universalidad. Aunque los psicoanalistas constantemente mostraban un interés por los aportes de la antropología, los antropólogos no les pagaron con la misma moneda. Malinowski es el único de su época que retoma los elementos psicoanalíticos para debatirlos y mostrar que existen diversos elementos culturales que no pueden generalizarse.

Por otro lado, considero que la crítica constante de los elementos metodológicos de cada disciplina, lejos de ser un punto de ruptura, permite crear una coyuntura que abone a los cuestionamientos que ambas disciplinas buscan responder: la antropología desde un punto de recolección de datos desde lo cotidiano o lo público, y el psicoanálisis desde la intimidad o lo privado.

Actualmente nos encontramos con nuevos posicionamientos subjetivos, como el autismo, que no responden a una lógica del complejo de Edipo, o bien nuevos síntomas, como la anorexia, la bulimia, las cuestiones *trans*, el uso excesivo y dependiente de los *gadgets*, por lo que es necesario ir más allá de este, y poder establecer nuevamente puentes entre disciplinas que permitan encontrar nuevas formas de abordar distintas problemáticas sociales. Podemos cuestionarnos, con el fin de continuar la reflexión de estos procesos, ¿qué hay de estructural y qué de coyuntural histórico-cultural en los vínculos familiares contemporáneos y la manera en que impactan en la constitución subjetiva, o viceversa?

Capítulo 12. Cuando no vemos a las brujas voladoras. Reflexiones sobre el uso de la observación participante como método de investigación en contextos de antagonismo social

Jonatan Rodas¹

Introducción

El título de este texto hace referencia a ciertos personajes de la cultura de las islas Trobriand descritos por Bronisław Malinowski en su conocida obra *Los argonautas del Pacífico occidental* (1986). Las *mulukwausi* o brujas voladoras son un tipo de hechiceras que además de tener la capacidad de hacerse invisibles y volar, pueden desencadenar enfermedades mortales, según relata Malinowski al referirse a la «magia negra» en *Los argonautas*. En un episodio en que se describe la aparición de estas brujas como presagio del desastre de las naves comerciales de los trobriandeses, Malinowski confiesa: «Excepto yo, todos los miembros de la tripulación vieron con claridad las brujas voladoras en forma de llama en la punta del mástil» (1986:236). Esta imagen de las *mulukwausi*, así como la imposibilidad de Malinowski para distinguirlas en medio de la tormenta, me resultan provocadoras para pensar acerca de las experiencias que como investigadores vivimos en el trabajo de campo, especialmente de aquellas en que hay detalles de la vida que por distintas circunstancias no alcanzamos a divisar de inicio.

¹ Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Sureste, Chiapas, México; jonatanrodas@gmail.com

Tomando como referencia una discusión sostenida con tres integrantes del Movimiento de Resistencia Pacífica de La Puya acerca de las condiciones para la realización de mi investigación,² en este texto busco reflexionar críticamente sobre las implicaciones del uso de la *observación participante* en contextos en los que se desarrolla un antagonismo social, en este caso provocado por la llegada de un proyecto minero al territorio de las comunidades que hoy en día componen el movimiento de resistencia. Pretendo sugerir que aun cuando dicho método sigue siendo una herramienta metodológica útil en los términos planteados por Malinowski, entraña desafíos en cuanto a la forma de entenderla en los actuales contextos y en cuanto a lo que supone para las comunidades que han dejado de ser simples «nativos» a ser observados para ser sujetos políticos que, quizás a diferencia de la situación colonial en la que tuvo lugar el encuentro entre el mítico antropólogo y los trobriandeses, establecen condiciones y demandas a quienes nos aproximamos con intereses de investigación.

El paso inicial en este texto será la descripción del episodio en que mi propuesta de investigación fue motivo de debate con las tres integrantes de *la resistencia*.³ Posteriormente haré referencia a la obra *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronisław Malinowski para, en un primer momento, brindar una panorámica del contexto que le permitió a este autor consagrarse como uno de los principales referentes de la disciplina antropológica, y en un segundo momento aludir a los principales postulados del método de observación participante contenidos en dicha obra. Finalmente, con estos elementos me ocuparé de hacer un contraste reflexivo entre la forma paradigmática ideal sobre lo que un investigador hace y observa en campo y lo que la realidad impone.

De nuestras curiosidades a sus interrogantes

Es bien sabido que en muchas ocasiones para «ingresar» al campo las investigadoras e investigadores (y particularmente, en la disciplina antropológica) somos motivados a asumir una actitud metódica de curiosidad, incluso de ingenuidad metódica. Cuanto

² El presente artículo se realizó en el marco de la investigación doctoral en curso, preliminarmente titulada «Emociones y fe en las prácticas de resistencia frente al extractivismo minero. La experiencia del Movimiento de La Puya en Guatemala».

³ En adelante me referiré de manera indistinta a la agrupación como *el Movimiento*, *La Puya* o como más comúnmente se le identifica, *la resistencia*.

más consciente sea el investigador que no sabe o que ponga en cuestión sus propias certezas, más dispuesto estará a aprehender la realidad en términos que no le sean propios, nos dice Rosana Guber (2012:19). De esa cuenta, llegamos al campo preguntando y curioseando sobre las cuestiones más rutinarias y obvias en la vida de las personas, pero pocas veces ponemos en crítica que tan «ingenuos» vamos a presentarnos cuando ellos comiencen a interrogarnos a nosotros respecto a los propósitos prácticos de nuestra investigación: ¿A quién le sirve esto? ¿Quién lo va a leer?

Interrogantes como estos me recibieron cuando me disponía a iniciar la etapa de trabajo de campo de mi investigación doctoral, en 2017. Había viajado a mi país de origen, Guatemala, para retomar contacto con el Movimiento de Resistencia Pacífica La Puya, una organización comunitaria de dos municipios del departamento de Guatemala, que desde 2011 se movilizó, primero para obtener información de las autoridades acerca de la autorización de un proyecto minero en zonas aledañas a sus aldeas y, posteriormente, cuando ya la construcción del proyecto avanzaba en 2012, para manifestar públicamente su descontento tanto por las consecuencias ambientales como por las irregularidades que presentaba la autorización de las licencias de explotación y explotación. Para la época en que me aproximé al grupo llevaban ya seis años de mantener un *plantón* de resistencia pacífica frente al ingreso del proyecto minero.

El primer paso diseñado en mi proyecto de investigación para esta etapa consistía en presentar a la asamblea general de *la resistencia* los propósitos y formas de proceder de mi trabajo. Le escribí a una amiga, muy cercana al grupo, que me enlazó con otras dos integrantes, dos mujeres que participaban en *la resistencia* desde sus inicios y eran figuras reconocidas y apreciadas dentro del movimiento. Nos encontramos una mañana de enero en las instalaciones del proyecto de salud administrado por mi amiga y a través del cual, en épocas anteriores, se había dado la voz de alarma sobre la construcción de la mina. En la presentación de ese día hice alusión a un plan de investigación que semanas antes había enviado por correo electrónico, resaltando mi interés por conocer el vínculo entre las acciones políticas y las experiencias emocionales vividas por quienes integran la resistencia a lo largo de su proceso de lucha, motivado principalmente por la forma dramática con que se manifestaron los momentos más críticos de *la resistencia* frente a la fuerza pública del Estado y los agentes de seguridad privada de la empresa minera. A este interés agregué cuestiones con respecto a la vivencia de la fe cristiana y su papel en el soporte de las acciones de resistencia, inquietado por el

realce que los medios de comunicación alternativa daban a las imágenes de mujeres que se enfrentaban a la policía con oraciones, cantos e imágenes religiosas.

Argumenté que a menudo las movilizaciones sociales son analizadas desde perspectivas que se centran en las estrategias, las demandas y los recursos de los grupos, dejando de lado los aspectos emotivos y afectivos que, en mi criterio, dan fuerza y sustento a las acciones; justificación que creí suficiente para obtener la aprobación de mis interlocutoras. Pero para mi sorpresa, una de ellas opinó que en ese momento no era pertinente hacer ninguna indagación sobre la situación emocional de las personas. Los motivos que adujo eran de bastante peso: 1) muchas de las que integraban el grupo aún resentían los efectos de las agresiones sufridas en los distintos episodios en que el Estado y la empresa habían intentado ingresar en la mina, además de otras formas de agresión experimentadas individualmente: difamaciones, calumnias, agresión física, entre otras, lo que suponía que interrogarlas al respecto implicaba el riesgo de abrir heridas que yo, en mi papel de investigador, no sabría cómo cerrar; 2) hablar de sus estados de ánimo o de los sentimientos que experimentaban podía ser contraproducente para la acción del grupo pues habría el peligro de que al hacerse públicos pudieran ser utilizados en su contra; y 3) porque lo que se estaba pidiendo investigar era una solicitud un tanto atrevida de la intimidad de las personas, cosa que no podía hacerse con cualquier persona sin que existiera un vínculo previo.

A pesar de que comprendía y compartía las preocupaciones que ahora ellas planteaban, en ese momento me invadió una duda: ¿qué sería entonces de la investigación si su principal foco de atención no tenía posibilidades? Mi amiga intervino para comentar que muchas personas del grupo necesitaban expresar sus sentimientos y que, en todo caso, hacerlo suponía hablar de las motivaciones personales y no de las estrategias del conjunto. Pero la que se había manifestado anteriormente volvió a intervenir señalando que precisamente lo que yo buscaba, hablar de emociones, suponía el riesgo de caer en manos de la empresa y con eso «mostrarles todo lo que somos como grupo»; agregó una crítica al papel que los académicos han tenido en la divulgación de información, muchas veces errónea o con desaciertos, vulnerando de esa manera las luchas de los movimientos.

Una vez finalizada la reunión volvimos junto a las dos integrantes de la resistencia a la ciudad capital. Durante el trayecto la misma que me indicó la imposibilidad de investigar sobre la dimensión emocional de la resistencia me sorprendió nuevamente al

decirme que sí era posible trabajar sobre la vida emocional de las personas pero que se requería paciencia, generar confianza y sobre todo mucho compromiso: «no puedes pedirles a las personas que te hablen de algo tan importante como sus emociones y luego dejarlas allí sin cerrar el asunto», me dijo. Su crítica inicial, como pude entender más adelante, no iba dirigida a mi trabajo en particular, sino a una manera de hacer investigación a la cual ya el grupo se había enfrentado y que, pese a los ofrecimientos de compromiso y buena voluntad, a su criterio seguía reproduciendo prácticas poco éticas que no tomaban en consideración las implicaciones que lo observado y lo dicho tenían para su lucha y sus vidas.

Lo que se discutió en aquella reunión me hizo recordar las dudas que tuve desde la formulación del proyecto de investigación acerca de la indagación de la vida afectiva, con la diferencia de que entonces se trataba de dudas metodológicas y no necesariamente éticas. ¿Cómo era posible entonces realizar una investigación que intentaba resaltar la relevancia de los aspectos afectivos en el sostenimiento de una lucha de resistencia sin que, al mismo tiempo, fuera vulnerada la integridad de las personas que participan en esa resistencia? Mi desconcierto inicial fue disminuyendo cuando comprendí que la negativa inicial no representaba un cierre total del grupo sobre mis propósitos, sino básicamente una indicación de prestar atención a las consecuencias que mis indagaciones podrían tener para las personas integrantes de *la resistencia*. El punto nodal de todo este debate, según me señaló aquella mujer, era «qué se escribe y quién va a leer eso que se escribe».

Estos interrogantes alimentan los desafíos éticos y metodológicos que desde hace mucho tiempo se han venido discutiendo en la disciplina antropológica. Ciertamente, concuerdo con el propósito disciplinar de ampliar el universo del discurso humano, como señalaba Clifford Geertz; pero más allá de consistir en un «empeño científico» (2003:27) cuya responsabilidad recae únicamente en el investigador (porque es él quien interpreta), me parece que los sujetos con quienes interactuamos nos plantean cada vez más la necesidad de pensar la investigación como un asunto de debate político sobre los límites y alcances de nuestra «observación» y sobre lo que es políticamente estratégico decir y qué no, de lo observado (Mora Bayo 2011). En consecuencia, esto supone además una reconsideración de los métodos utilizados para obtener información que responda a preguntas sobre el «cómo» pero también sobre el «para qué».

El surgimiento del héroe y sus proezas

Hubo quizás un tiempo en que el etnógrafo era considerado un héroe cultural. Esto debido al hecho de sumergirse en la vida diaria de las poblaciones que estudiaba, compartiendo sus condiciones y circunstancias de vida para mejor entender las lógicas que subyacían en sus comportamientos; a diferencia de otros científicos sociales que lo hacían desde posiciones menos arriesgadas: desde el balcón de una casa colonial o desde su escritorio en los grandes centros de poder. Tal fue la relevancia del método conocido como trabajo de campo en el contexto histórico en que se desarrolló, que tanto su ejercicio como su principal «héroe», Bronisław Malinowski, llegaron a ser objeto de muchas elaboraciones míticas (Stocking Jr. 1993). Stocking sugiere que el modelo de investigación etnográfica creado por Malinowski llegó a tomar forma mítica y a apuntalar la *observación participante* como la manera arquetípica de hacer etnografía, tanto gracias al realce de la llegada y permanencia en el terreno como a los resultados de esa permanencia, es decir, lo escrito sobre aquella permanencia.

Revisaré a continuación algunas de las circunstancias que rodearon estos dos elementos del mito etnográfico: la proeza del viaje y la proeza de su comunicación.

En su trabajo titulado *O antropólogo e sua magia* (2006), el investigador brasileño Vagner Gonçalves da Silva sugiere que el trabajo de campo no es únicamente la experiencia concreta que se da entre la formulación del proyecto de investigación y el análisis de los datos presentado en forma de un texto etnográfico. Visto de esta manera, dice el autor, el proceso de producción etnográfica cae en una concepción lineal que no corresponde totalmente con la realidad de su desarrollo. En contraste, su concepción de trabajo de campo se extiende a todas las etapas del proceso que se constituye «a través de los libros que leemos sobre el tema, de los relatos de otras experiencias que nos llegan por diversas vías, además de los datos que obtenemos de primera mano» (Gonçalves 2006:27). A pesar de compartir esta concepción del trabajo de campo es necesario reconocer que todavía hoy en día «ir al campo» constituye un proceso formal y simbólicamente marcado en el quehacer de la disciplina antropológica.

Es formal en tanto responde a los requerimientos establecidos por las instituciones académicas en los formatos de investigación, de planificar un periodo específico para la recopilación de datos. Y es simbólico en la medida en que su ocurrencia es

marcada ritualmente por nosotros mismos y nuestras instituciones como el momento en que nos enfrentamos a las personas de carne y hueso a quienes, por mucho que hayamos defendido que conocemos perfectamente bien, aún desconocemos completamente. Un ejemplo de esto es ofrecido por el antropólogo Roberto da Matta, para quien el trabajo de campo se asemeja a un rito de paso o viaje chamánico, en sus términos: «el viaje del etnólogo es como el viaje del héroe clásico, partido en tres momentos distintos e interdependientes: la salida de su sociedad, el encuentro con el otro en los confines del mundo social y, finalmente, el ‘retorno triunfal’» (1999:175), cuya fase existencial describe desde su experiencia en los siguientes términos:

Me encuentro en una aldea concreta: calurosa y distante de todo lo conocido. Me encuentro haciendo frente a mariposas nocturnas y enfermedades. Me veo frente a gente de carne y hueso. Gente buena y antipática, gente sabia y estúpida, gente fea y bonita. Estoy así, sumergido en un mundo que se situaba, y después de la investigación vuelve a situarse, entre la realidad y el libro (Da Matta 1999:173)

Las experiencias relatadas en las citas anteriores, así como la concepción del trabajo de campo como un rito de pasaje en general, nos sugieren que ir a trabajo de campo no opera únicamente como un desplazamiento espacial hacia los lugares que hemos elegido para realizarlo, más también un desplazamiento social que muchas veces es vivido como una «aventura» debido a las circunstancias extraordinarias a las que nos vemos sometidos, tales como el alejamiento de nuestros espacios vitales, la confrontación con formas y códigos culturales distintos a los nuestros o la vivencia de otras condiciones de sobrevivencia. Todo esto contribuye de alguna manera a configurar el trabajo de campo como una proeza, un «acto mágico».

No es difícil identificar el origen de este mito fundacional de la antropología moderna. De acuerdo con George W. Stocking (1993), una de las circunstancias históricas que le otorgó prestigio al trabajo de campo como el método antropológico por excelencia, así como a la mitificación de Bronisław Malinowski como su creador y principal exponente, fue el sentimiento de crisis de la teoría evolucionista que se percibía entre antropólogos a inicios del siglo xx, quienes criticaban las interpretaciones de los datos hechas por los «antropólogos de sillón». Las tensiones de esta crisis se manifestaron en el uso del *Notes and Queries*, un tipo de guía de observación antropológica

cuya revisión de 1912 hizo notar que ya no solo importaba la acumulación de datos empíricos, sino que empezaban a ser considerados otros aspectos de relevancia para comprender la vida de los «nativos», como el uso de la lengua del grupo, la distinción entre categorías «nativas» y «civilizadas» y la atención a los acontecimientos de la vida cotidiana. Algunos de los pasajes introducidos en esta guía revisada señalaban la importancia de «prestar atención a la información otorgada voluntariamente» y al reconocimiento de que «el nativo también tiene algo que decir, probablemente de mucho mayor interés que lo que uno supone» (Stocking Jr. 1993:63-64).

Malinowski, según nos refiere Stocking, hizo algo más que ejecutar de manera acuciosa y dedicada el programa contenido en el *Notes and Queries*, agregándole lo que llegaría a constituirse como la principal transformación del método etnográfico en ese momento: su incorporación en la vida de la gente. Para Malinowski el trabajo etnográfico «era menos cuestión de prescripciones concretas que de situarse en una posición en la que se tiene un tipo muy determinado de experiencia» (Stocking Jr. 1993:85). No obstante, no fue exactamente aquí donde radicó el secreto mágico de Malinowski, sino en convertir esa innovación metodológica en un acto mítico. Esa fue su primera proeza, la de hacer un viaje a donde nadie había llegado hasta entonces, celebrada en ese entonces por figuras como el mismo James Frazer, quien en el prólogo a *Los argonautas* refiere: «El doctor Malinowski ha vivido como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de intérprete» (Frazer 1986).

El mismo Malinowski estimula esta concepción cuando en la descripción de su método se pregunta ¿cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? «Lo que descubrí», responde más adelante, «es dónde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo». Este secreto se compone de tres principios metodológicos que describe así: 1) albergar propósitos estrictamente científicos, 2) no vivir entre los blancos, sino entre los indígenas, y 3) el uso de cierto número de métodos precisos. Principios de los cuales quizás el más sugestivo haya sido el segundo, a menudo resaltado en el texto de *Los argonautas* y sutilmente advertido por Stocking en la disposición de las fotografías de «la tienda del etnógrafo» estratégicamente colocadas al comienzo y al fin del libro

(Stocking Jr. 1993:82). Otro tanto lo agrega la estrategia narrativa de Malinowski a través de la cual hace al lector partícipe de un clima que lo sitúa en un contexto de aventura, como puede notarse en varias partes del texto, por ejemplo, aquella en que inicia la descripción de su método e intenta situar al lector a su lado: «Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado» (Malinowski 1986:22) o aquella otra donde enfatiza su condición de soledad: «He vivido en este archipiélago cerca de dos años, en el curso de tres expediciones a Nueva Guinea, lo que me ha permitido adquirir un perfecto conocimiento del idioma. Hice mi trabajo completamente solo, viviendo la mayor parte del tiempo en los poblados indígenas» (1986:14).

De ese modo alcanza el objetivo no solo de informar, sino de realzar lo realizado. Así cuestiones como la lejanía del área de trabajo de campo, las dificultades del viaje, las condiciones de llegada y los esfuerzos por permanecer «en el centro de la aldea» llegaron a ser concebidos como una proeza de viaje y permanencia que diferenciaba la práctica metodológica de Malinowski de lo que sus antecesores hacían. Esta imagen mítica, pese a las transformaciones históricas ocurridas desde entonces y a los grandes y extendidos debates sobre el papel de la antropología, a mi criterio, continúa viva. Se puede mencionar como ejemplo la manera en que aspectos como la prolongación temporal de la estadía, la lejanía de los centros urbanos o los relatos de episodios en que debimos enfrentar una dificultad como caminar un largo trecho hacia los poblados, quedarnos sin señal de teléfono o bañarnos a la intemperie, por mencionar algunos, en nuestras narraciones son revestidos de un cierto aire de hazaña heroica. Según mi criterio, esta heroicidad presente en la obra de Malinowski se constituye como condición de posibilidad para que la *observación participante* y lo que de ella resulte en forma de texto también sean revestidos de un aura mágica. Dicho en otros términos, no se habría podido captar «el auténtico cuadro de la vida tribal» de no ser por el acto de magia de aventurarse y arriesgarse a vivir entre y como los nativos.

Pero a estas dos proezas es necesario agregar otro elemento más sin el cual el cuadro no estaría completo. Este elemento, además de ser también concebido como una hazaña, constituirá la columna vertebral de su programa de trabajo. Se trata del método de la *observación participante* del cual hablo a continuación.

La observación participante, una proeza más

Malinowski fue cuidadoso al elaborar el artificio que lo catapultó como el héroe cultural por excelencia. Nos contó acerca de su viaje, lo que vio en él y cómo lo vio. Recapitulando, lo hizo introduciéndose en la vida de la gente, observando y participando. Así, una vez formulado su método, Malinowski nos sitúa en «la vida indígena» para mostrar de manera más gráfica sus aportes. A la estructura fría y «sin vida» de los «trabajos de prospección» como él les llama, agrega la observación *in situ*. Dice: «es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres», el flujo rutinario de la vida cotidiana al cual nombró como «los imponderables de la vida real»:

[...] cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean (Malinowski 1986:36).

Para Malinowski el foco de atención de este sinnúmero de imponderables de la vida real no era otra cosa sino el comportamiento observable en el cual, señalaba, se evidencia la vitalidad del acto así como las instituciones y la cultura que rodean dicho comportamiento. Y en atención a eso prescribía que para lograr una buena descripción del comportamiento de los nativos era necesario no pasar por alto ningún aspecto por íntimo o legal que fuera. Este constituía uno de los tres preceptos básicos del trabajo de campo. Pero para lograr captar las lógicas que subyacían en los imponderables de la vida cotidiana era necesario algo más que solamente observar y enumerar cada acto de la vida rutinaria, y en atención a eso formuló como segundo precepto del trabajo de campo que esta observación debía hacerse desde la convivencia con los nativos, tal como describe su propia experiencia:

Cada mañana al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía

en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya (Malinowski 1986:25).

Así, participando de la vida de la gente, era capaz de familiarizarse con ellos y obtener ejemplos vívidos de lo que otros antropólogos anteriores a él reconstruían de manera abstracta. La observación —algo menos que imparcial y desprejuiciada, como el mismo Malinowski la concibe en alguna parte de *Los argonautas*— se convierte en un instrumento preciso y disciplinado que no pasa por alto detalles que para otros observadores menos interesados en la vida y visión de mundo de los «nativos» serían banales. Mientras que la participación —entendida como una forma de «desempeñarse como lo hacen los nativos» (Guber 2012)— ofrece la oportunidad de que lo que se observa pueda ser comprendido en los propios términos de quienes lo experimentan.

Volvamos ahora a aquel episodio de las brujas voladoras mencionado al inicio que será útil para mostrar la forma en que Malinowski practicó su propio programa de trabajo y de qué manera da cuenta de esos imponderables de la vida real. Para los trobriandeses la existencia y aparición de las brujas en lo alto de los mástiles de los barcos era un tipo de «imponderable», algo que no admitía dudas acerca de su ocurrencia, aunque sí de su significado. Mientras tanto, Malinowski necesitaba una explicación «lógica» que le permitiera posteriormente «ofrecer un esquema claro y coherente de la vida tribal». La mejor manera de presentar este material, dice, será dando «una descripción ordenada de los sucesos de un naufragio tal como lo cuentan» (Malinowski 1986:239). Y de ese modo se dedica a mostrar una serie de narraciones de monstruos marinos y brujas voladoras en lo que constituye el capítulo titulado «Geografía mítica» de *Los argonautas*. Todo esto es una muestra de las formas de pensar y de sentir de «los nativos», pero Malinowski no se conforma con eso, sino que busca

que el cuadro claro y coherente de la vida tribal sea (de)mostrable empíricamente, tal como se advierte en el siguiente trecho:

Resulta fácil distinguir a tales muchachas de las otras. Se las reconoce por sus gustos groseros y, más específicamente, por la costumbre de comer carne de cerdo cruda y pescado sin guisar. Y aquí llegamos a un punto donde las supersticiones míticas se transforman en algo más real, pues yo he tenido informaciones dignas de crédito, y no sólo indígenas, sobre casos de muchachas que mostraban un ardiente deseo por la carne cruda y, cuando se descuartizaba un cerdo en la aldea, se bebían la sangre y mordían la carne (Malinowski 1986:241-242).

Para Malinowski la narración «digna de crédito» hace que las supersticiones se conviertan en algo real, o, dicho de otra manera, en algo palpable, demostrable y convincente. Y de nuevo ofrece otra clave:

Un etnógrafo necesita oír varias veces tales narraciones para tener la posibilidad de hacerse una idea coherente de su encadenamiento. Después, mediante averiguaciones directas, puede lograr colocar las cosas en su orden apropiado. Preguntándoles a los informadores sobre los detalles de los ritos y las magias, es posible entonces conseguir interpretaciones y comentarios. De esta forma se puede reconstruir el conjunto de su narración; los diversos fragmentos, con toda su frescura espontánea, pueden colocarse en su lugar adecuado, y esto es lo que yo he hecho al dar esta descripción de un naufragio (Malinowski 1986:258).

Sin embargo, esa «necesidad» de escuchar varias veces una misma narración lo llevó a él, como muchas veces a nosotros mismos, a «arrancarle al informador» los detalles de tales narraciones. Ciertamente esta capacidad de obtener detalles no es una regla del método prescrito pues, como el mismo Malinowski prevenía, depende de una «capacidad de penetración psicológica» o bien de su disposición a participar en todas las actividades del grupo con el cual interactúa. Sobre esa capacidad o disposición señalaba de manera sentenciosa: «no estoy completamente seguro de que todo el mundo tenga la misma facilidad para este tipo de trabajo», y agregaba más adelante: «pero, aunque los logros varíen, la tentativa está al alcance de todos» (Malinowski 1986:38).

A mi parecer este optimismo de Malinowski sobre el uso del método de trabajo de campo formulado en *Los argonautas*, desafortunadamente sitúa el éxito de la investigación en las capacidades personales, y deja de lado las circunstancias históricas, sociales, culturales y hasta políticas que no solamente condicionan dicho método, sino que lo determinan. Acá surgen algunas preguntas necesarias que nos vayan acercando a la reflexión actual sobre la *observación participante* como método adecuado para la labor investigativa: ¿tenía acceso Malinowski a todos y cada uno de los llamados imponderables de la vida de los trobriandeses sin restricción alguna?; ¿cómo, en términos de procedimiento, accedía a ellos?; ¿qué hizo Malinowski para lograrlo?; ¿hubo algún ingrediente de su fórmula mágica que se guardó para sí? Él mismo confiesa en distintas partes de su trabajo que la omnipresencia del investigador en la vida cotidiana de las personas no era siempre bien recibida: «De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario» (1986:25).

En opinión de algunos antropólogos la forma en que Malinowski consiguió los efectos de su trabajo etnográfico a partir de sus «trucos» de magia raramente es explicada en *Los argonautas* (Gonçalves da Silva 2006:25). George Stocking por su parte recuerda que el mismo diario de campo de Malinowski revela que hubo muchas situaciones en las que su participación era limitada, como aquellas en que los trobriandeses se negaban a llevarlo en sus expediciones (Stocking Jr. 1993:75) o bien, que tanto el permanecer, observar y participar en la vida de la aldea como las narraciones no eran resultado precisamente de relaciones de paridad social, como podría uno imaginarse cuando habla de participar de la vida del grupo.

He querido volver a esta historia del «héroe mítico» y su método a fin de abrir una discusión sobre las circunstancias dentro de las cuales lo llevamos a la práctica y el tipo de relaciones que se producen en el trabajo de campo a partir de nuestra «incomoda» presencia.

De la playa desierta a la defensa del territorio

Malinowski creó su escenario de trabajo en una isla que parecía desierta. Aparecía rodeado de su equipaje mientras observaba cómo la lancha que lo había llevado hasta

allí se alejaba. Así descrito ese escenario no podía ser sino el de un explorador que se aventura en tierras inhóspitas, salvajes y desconocidas. Pero tales playas, aunque geográficamente lejanas, no se encontraban aisladas de la situación colonial que predominaba en ese momento. De hecho, eran parte y resultado de ese predominio. Para cuando Malinowski desembarcó en esas playas en pleno conflicto de la Segunda Guerra Mundial, en las primeras décadas del siglo xx, las islas Trobriand padecían la ocupación colonial de la Gran Bretaña. Esto representaba a Malinowski, polaco de origen y para la época con una carrera académica en Londres, un escenario distinto al que muchos de los practicantes de la antropología enfrentan hoy en día, especialmente de y en los países de América Latina.

En el contexto de las luchas de descolonización que tuvieron lugar hacia inicios de la década de los sesenta del siglo xx, esta antropología de origen colonial compartió las críticas que intelectuales provenientes de las «colonias» del poder central hacían a las ciencias sociales, como fue el caso de Franz Fanon. En América Latina fueron las poblaciones indígenas quienes criticaron la mirada colonial del «otro» y la vinculación entre el quehacer entre la producción académica y los poderes coloniales y, consecuentemente, demandaron no ser tratados como «objetos de estudio» y pasar a tener voz en las investigaciones (Leyva Solano y Speed 2008).

Cien años después lo que encontramos no son las playas desiertas de Malinowski, sino poblaciones y territorios antes (y aún hoy) invisibilizados por la mirada colonial. De aquella época hasta la actualidad las circunstancias políticas han cambiado y en la actualidad los grupos y las comunidades no son más aquellos salvajes exóticos sometidos al poder colonial con quienes se depararon los primeros antropólogos. Se trata de sujetos que se reconocen como tales y que han tomado en sus manos tareas que antes eran ejecutadas por el «poder mágico» de un experto, tal es el caso de la producción de conocimiento de la realidad y de sí mismos.

Desde inicios del siglo xxi muchas de estas poblaciones en América Latina han debido enfrentar la amenaza que la imposición del modelo económico de carácter neoliberal representa para sus formas y medios de vida, a través de proyectos extractivos de distinto tipo. En Guatemala la imposición de esta clase de proyectos ha generado un ciclo de movilización de resistencias que tiene como principal protagonista a un *sujeto comunitario*, es decir, pueblos indígenas y comunidades campesinas articulados bajo el lema de *defensa del territorio* (Yagenova y García 2009). Además de ello,

esta *resistencia comunitaria* opera bajo una lógica que más que actuar en oposición al Estado busca obligarlo a cumplir con sus deberes de protección de los recursos naturales frente al interés particular de las empresas (Bastos y De León 2014).

Parte de esas nuevas formas de lucha dentro de los marcos institucionales del Estado ha sido su desplazamiento hacia el campo judicial donde las comunidades no solamente buscan que los órganos de justicia resuelvan en favor de sus demandas, dadas las irregularidades jurídico-legales con que a menudo son promovidos los proyectos mineros, sino además donde se ven obligados a medir fuerzas con el Estado y las empresas por causa de la criminalización de que son objeto varios de sus integrantes. Se trata pues de una situación antagónica en la que, entre otras cosas, entran en juego distintos marcos discursivos y de significación en pugna por una definición de la realidad. De la eficacia de este proceso de definición de la realidad depende el éxito y la legitimidad de su lucha en los distintos campos en los que se desenvuelve.

Es frente a tales contextos cuando comienzan a surgir preguntas sobre la vigencia y la utilidad de métodos como el practicado y sugerido por Malinowski. En este espacio me gustaría aludir a dos aspectos que he debido reflexionar durante mi experiencia. El primero de ellos relacionado con la «participación» y el segundo sobre lo que se debe hacer con lo observado.

Malinowski sugiere que una de las formas más eficaces de comprender «el cuadro de la vida social» de un grupo es incorporarse al fluir cotidiano de la vida de la gente. Lo que está en duda acá no es si esto es eficaz o no porque de hecho la experiencia muestra que sí lo es. El punto de discusión es «cómo» y en qué términos se produce esa incorporación. En una ocasión, por ejemplo, en que me encontraba en la resistencia comencé a notar que todas las personas se dedicaban a conversar entre ellas y me iban haciendo a un lado. Por un momento llegué a considerar que aquella era una condición privilegiada, pues me permitía «captar el cuadro» con toda libertad, pero en realidad lo que estaba sucediendo era que yo estaba siendo excluido de toda relación, con todo lo que eso implicaba. Adicionalmente, el asunto de la participación en la vida de un grupo va más allá de la coincidencia física, pues se amplía hacia las razones por las que está uno allí. En su análisis del método de *observación participante* George Stocking Jr. (1993) menciona, entre los puntos fundamentales que deben ser discutidos, los modos de interacción y la calidad de las relaciones que somos capaces de establecer durante el trabajo de campo. A menudo durante los periodos que pasaba

en *la resistencia* yo mantenía relaciones de cordialidad con las personas con quienes coincidía en los turnos, pero esto variaba cuando comenzábamos a hablar de las acciones del grupo y eso me remitía nuevamente a la tarea de responder a preguntas sobre el beneficio de hacerlo. Volvían a surgir con insistencia los «para qué».

Las respuestas que podía dar a tales cuestionamientos eran poco menos que eficaces frente al peso que tenía mi participación en otros momentos en los que se podía evidenciar mi simpatía y apego con el grupo, tal como sucedió en una ocasión cuando me encontraba solo con una de las responsables del turno de ese día y debimos confrontar a un grupo de trabajadores que pretendían ingresar en la mina. Este episodio me hizo pensar que la pretensión de participación en los actuales contextos va más allá de llegar y manifestar buena voluntad de nuestra parte para mostrar un papel más activo y comprometido con la lucha social que se desarrolla.

La segunda cuestión relacionada con la observación y sus resultados fue quizás el punto nodal del debate sobre las circunstancias en que se desarrolló la investigación. Tal como mostré en mi relato de aquel primer encuentro con las tres integrantes de la resistencia, en el debate sobre las posibilidades de la investigación muchas veces somos limitados, si no es que imposibilitados, a observar y participar hasta que aclaremos qué nos llevó con ellos y qué pretendemos hacer con lo que observemos. No se trata únicamente de reticencias a mostrarse por no querer hacerlo, sino estrategias de autocuidado frente a los riesgos que supone la salida de información, sobre todo cuando esta hace referencia a su intimidad.

Si la participación requiere un tiempo relativamente corto para hacerse viable a través de la generación de vínculos, la observación se convierte en el punto de debate nodal que atraviesa el largo proceso de la investigación. Aun cuando yo mismo había ya generado muchas amistades y afectos entre quienes integran la resistencia, cuando hablábamos acerca de lo que pretendía escribir comenzaban a surgir inquietantes alertas respecto a lo que puede ser mostrado y lo que no, como alguna vez me dijera una de ellas en tono bromista «ver se puede, escribir no».

Aun cuando uno logra dar razones suficientes y convincentes del por qué escribir, no siempre hay garantía de una apertura tal del grupo que nos permita ver todos los aspectos (desde los legales hasta los más íntimos, como sugería Malinowski) de sus dinámicas de vida. Lo que pude notar es que hay espacios que, como las brujas voladoras, son solamente visibles y penetrables por los miembros del grupo y que por

mucha confianza que haya no son de accesibilidad para un investigador externo, como una especie de «reservas de saberes» claves para la lucha de grupos y organizaciones y que se comparten únicamente entre sus miembros (Hale 2008). Estas apreciaciones nos pueden brindar una idea sobre la manera en que las condiciones pautadas por el tipo de relaciones que se establecen en el encuentro etnográfico, donde los procedentes de la academia somos —en esto sí concuerdo con Malinowski— algo más que un mal necesario o una incomodidad, marcan los límites de nuestra observación.

Finalmente, hay una última cosa que me parece distinta entre la vivencia de Malinowski en una playa solitaria y la situación de quienes desde el ejercicio académico pretendemos contribuir con las causas de las luchas sociales en nuestros países. Malinowski, como lo dejó bien claro, «se encontraba solo», pero nosotros no. Al ser un tema de debate político, la investigación nos hace ver que no se trata ya de un ejercicio que se haga desde la soledad de una casa de campaña. Muy por el contrario, además de las satisfacciones de compartir y ser parte de una lucha cada vez más estamos más acompañados de los propios sujetos que comparten sus experiencias, nos alojan en sus casas y nos hacen parte de sus vidas, pero también nos están a cada momento corrigiendo la plana sobre lo que escribimos y sobre nuestra forma de entender «lo que quisieron decir» o no. No hay ninguna magia en todo esto; lo que hay son nuevas formas de relación en las que comprobamos aquello que ya muchos autores han señalado con anterioridad: que la investigación no es ya una cuestión que esté únicamente en manos de los investigadores, sino que son los sujetos actores mismos quienes están estableciendo nuevas condiciones para que la investigación cambie su forma de ser/hacer (Mora Bayo 2011).

Reflexión final

He querido con este texto resaltar algunos de los actuales debates que contornan la investigación social y, particularmente, la práctica de la *observación participante* como método de acercamiento y comprensión de la realidad, a partir de mi propia experiencia en campo. Estas inquietudes han surgido no solamente por la autorreflexión, sino principalmente por los interrogantes que los propios sujetos sociales y políticos colocan sobre la mesa; un ejercicio que si bien complejiza el quehacer investigativo,

también abre las posibilidades para repensar las relaciones de jerarquía y poder que se establecen entre quienes nos involucramos en el encuentro etnográfico.

Para abordar estas cuestiones consideré pertinente referirme a la obra fundante de Bronisław Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, por encontrar en ella muchos aciertos que continúan guiando hoy en día el trabajo etnográfico. Me parece que estos preceptos o postulados básicos, sin embargo, deben ser constantemente revisados a la luz de los contextos y las condiciones históricas en que se realiza el trabajo de campo. Tal es el caso del actual momento histórico en que muchas comunidades y poblaciones se organizan para resistir a las políticas económicas del actual modelo extractivo, predominante en muchos países de América Latina.

Las reflexiones que resultan de este diálogo están lejos de ser conclusiones definitivas. Por el contrario, lo que he pretendido ha sido señalarlas para sostener que el proceso de investigación social, y el trabajo de campo que eso supone en el caso de la antropología, cada vez más está siendo exigido por los sujetos de la acción a convertirse en un proceso de interacción más amplio y complejo. Si la antropología sufrió un cambio importante trasladándose del balcón de la casa colonial al centro de la aldea, al parecer lo que corresponde ahora que ya estamos dentro de la vida de las personas es investigar con ellas y no a ellas. La discusión continúa porque ante nuestros ojos circulan muchas brujas voladoras que aún no podemos ver.

Capítulo 13. ¿Observación participante?

Diálogos y reflexiones sobre el registro etnográfico en el Kumbala Bar

Blanca Mónica Marín Valadez¹*

Introducción

Para el estudiante de antropología, el trabajo de campo significa sumergirse en una cultura distinta e investigar el fenómeno avistado. Es uno de los momentos más esperados y uno de los primeros retos que se enfrentan. Tal vez entonces uno recuerde las palabras de Malinowski: «Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todo su equipaje, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que lo ha llevado hasta ahí» (Malinowski 1986:22). He aquí un *locus classicus* en la introducción a la obra maestra del joven Malinowski publicada en 1922: *Los argonautas del Pacífico occidental*. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica precedida por el prólogo de James G. Frazer que abre un capítulo sin parangón en la historia de la disciplina. La investigación en las islas Trobriand fue un parteaguas en la historia de la antropología social, pues inauguró el nacimiento de la antropología moderna. Malinowski permaneció entre los trobriandeses alrededor de dos años participando en la vida diaria de los nativos y en sus expediciones *kula* durante las cuales se intercambiaban los collares *soulava* por los brazaletes *mwali*. Algún tiempo después

¹ Estudiante de Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM; quetzalazul@gmail.com

de la publicación del libro, la observación participante se ha vuelto el método etnográfico por antonomasia y que ha sido adaptado y emulado por otras ciencias sociales.

¿En qué consiste exactamente este método desde la perspectiva de Malinowski? ¿Es un método viable en todas las situaciones que enfrentan los etnógrafos actuales? Si no es así ¿disponemos de algunos métodos alternativos?

En el curso de este escrito intentaré contestar estas preguntas aludiendo a los textos de Malinowski y a mi propia experiencia en uno de los bares de prostitución llamado Kumbala, ubicado en la frontera entre México y Guatemala, donde es venerado san Simón, un santo de origen guatemalteco que no pertenece al santoral católico y que en dicho contexto funge como el santo protector de las prostitutas centroamericanas.² Realicé mi trabajo de campo entre septiembre y diciembre de 2013 en un municipio fronterizo de Chiapas al que llamaré «Macondo».³

Argumentaré que, a pesar de que la observación participante cumpla con su papel en ciertas condiciones, desde el ángulo de mis propias experiencias no puede ser tratado como el único método viable, hecho por el cual necesitamos algunos alternativos. En la parte final de este ensayo presentaré uno de esos métodos, a saber, el enfoque dialógico, resumido en algunos textos de José Alejos. Me empeñaré en mostrar que este nuevo enfoque en varias circunstancias cumple mejor con las expectativas de los etnógrafos que trabajan con las poblaciones vulnerables en la situación de alto riesgo. Prosigamos según el orden mencionado.

Primeros acercamientos a la propuesta de Malinowski

Escribir sobre Malinowski implica una gran responsabilidad. Paradójicamente, más extendida y obligatoria se hace su propuesta, menos se reflexiona sobre ella pasando por alto sus pros y sus contras, las condiciones requeridas para su implementación y las

² Estoy consciente de que el término «prostituta» no es políticamente correcto dentro de la academia. Lo utilizo por ser fiel al lenguaje de las propias mujeres que así se autodenominan. Las mujeres del Kumbala se asumían como tales pues encontraban en el término elementos de seducción, poder y elegancia. Me explicaban que puta puede ser cualquiera, pero prostitutas pocas, pues ellas se consideraban mujeres seductoras, elegantes, con cierto poder para hablar de cualquier tema con sus clientes. Esto me condujo a pensar en la arbitrariedad de algunas categorías analíticas que empleamos para explicar el mundo del otro.

³ La investigación se realizó dentro del programa de Maestría en Antropología Social del CIESAS-Sureste, generación 2012-2014 (Marín 2014).

consecuencias que acarrea para el investigador y sus colaboradores. Al mismo tiempo el método de la observación participante se ha desvirtuado de la obra de Malinowski librándose, de este modo, de su contexto histórico más cercano. Los antropólogos lo siguen empleando como si vivieran en las islas Trobriand a finales de los años veinte del siglo pasado. Lo ponen en sus protocolos y proyectos como si estuvieran solos en una playa tropical contemplando la entrada a un poblado indígena aislado cuya observación activa les abriera un sésamo de los conocimientos sobre la otra cultura. Lo que me interesa indagar en este momento no es, sin embargo, la cuestión de cómo emplear el método de observación participante en los tiempos actuales, sino cómo lo empleaba Malinowski en *aquel* tiempo y en *aquel* espacio.

A primera vista lo que entendemos por observación participante es la convivencia con el otro a fin de registrar lo con-vivido. Lo que Malinowski muestra en su trabajo es la forma en que interactuaba con el grupo, los juegos en los que participaba, los primeros acercamientos, los chismes que escuchaba, la manera en que transcurría la vida en Omarakana cuando comenzaba el día y él salía de paseo por el pueblo. La observación participante le valía incluso para registrar las maneras en que los trobriandeses más cercanos a él estaban corrigiendo sus descortesías y confusiones diarias. El método, de esta manera, servía incluso para autocorregirse y autoperpetuarse. El registro de estas actividades, sin lugar a dudas, es una de sus principales contribuciones a la etnografía: a partir de estas interacciones. Malinowski saca a los antropólogos del silencio y la comodidad de sus gabinetes para ponerlos en una nueva escena de la vida indígena: sus chozas, lugares de encuentros, rutas de viajes, campos de cultivo. A través del nuevo método de trabajo de campo zarandea al antropólogo de un lugar a otro; lo ata a las contingencias de la vida del indígena, a sus viajes y quehaceres. Nadie puede hacerse etnógrafo si no puede decir: «estuve allí».

Por más que «estar allí» sea la condición necesaria de la observación participante, no puede considerarse la condición suficiente. El contacto interactivo con los otros no agota el significado de la expresión: «observar participando». «Estar allí» debe basarse en ciertas reglas que al aplicarse a las condiciones iniciales garantizarán el éxito del trabajo de campo. ¿Cuáles son las condiciones indispensables y suficientes de llevar a cabo la observación participante?

El nuevo método, en la opinión de Malinowski, debe agruparse bajo tres epígrafes principales: en primer lugar, «el estudioso debe albergar propósitos estrictamente

científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna». En segundo lugar, lo que debe hacer es «colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas». Y por fin, en tercer lugar: «tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas» (Malinowski 1986:24). En lo que sigue Malinowski trata tres piedras angulares del trabajo de campo, por separado, empezando por la segunda, la más elemental. Observemos que este enfoque es innecesariamente redundante, pues la primera piedra angular se liga fuertemente con la tercera. Empecemos siguiendo la predilección malinowskiana por la segunda.

El esquema de la observación participante se deja entender como la estancia solitaria y relativamente larga *con* los indígenas, lo que no debe excluir una distancia «intermitente». ¿Qué significa esto? El antropólogo debe asistir a la vida indígena por largos periodos como si no pudiera confiar más que en sus propios sentidos: «Imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarlo. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarlo» (Malinowski 1986:22). Este es tan solo un inicio, una apertura o una iniciación que no lo es todo, pero sin ella todo se vuelve nada.

El etnógrafo debe *permanecer* en el poblado indígena: «Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual solo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados» (Malinowski 1986:22). Pero vivir permanentemente con ellos no es suficiente; el etnógrafo puede transformar su aventura en una vida armónica entre los nativos si y solo si participa en sus actividades de cada día: «Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos» (Malinowski 1986:25).

Estos pasos no solo son necesarios para desenvolver el nuevo método, constituyen también la garantía del éxito más importante del que Malinowski soñaba en su filosofía del campo; era el sueño de volverse transparente, invisible y, por lo tanto, imparcial, objetivo y omnipresente:

De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco (Malinowski 1986:25).

Pero esta participación activa en la vida de los indígenas no debe ser ociosa. El etnógrafo busca cumplir con sus fines de investigación estando siempre presente en los lugares en los que ocurre algo dramático para poder captar todo de primera mano, y no tan solo de segunda: «Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda clase de detalles» (1986:25-26). Y más adelante compara al etnógrafo con un cazador pues este tiene que «tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas» (1986:26).

Malinowski mostró la distancia que mantenía con los trobriandeses a través de su posición de hombre blanco, pues, aunque criticaba la visión de los comerciantes y colonizadores y misioneros, necesitaba de estos hombres para refugiarse cuando emergía de sus largas temporadas de trabajo de campo. De esta manera la estancia del campo debe entretenerse a intervalos con las salidas a los lugares lejanos donde habitaban los no indígenas.

Es muy agradable tener una base en casa de algún blanco, para guardar las provisiones y saber que se tiene un refugio en caso de enfermedad o de empacho de vida indígena, pero debe estar lo suficientemente alejada como para que no se convierta en el medio permanente en que se vive y del que sólo se sale a determinadas horas para «hacer poblado». Incluso no conviene estar lo bastante cerca como para que se puedan hacer excursiones de recreo en cualquier momento. Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros (Malinowski 1986:24).

El «estar allí» puede ser agobiante, pues al sumergirnos a otras formas de vida, nos sometemos a ciertas actividades que no comprendemos. Mientras más tiempo permanecemos con los nativos, más se abre la brecha entre su forma de vida y la nuestra. Parece que un dilema que muchos etnógrafos con vocación han enfrentado es el siguiente: o bien separarse de los nativos por un largo periodo, o bien quedarse con ellos por un periodo igualmente largo. Mientras que la primera estrategia se confronta con el peligro de romper con la continuidad del trabajo de campo, la segunda nos expone a la amenaza de una pérdida parcial o absoluta de nuestra identidad cultural e integridad personal. La estrategia que escogió Malinowski era una solución salomónica: el juego de estira y afloja con ambas vidas. Dado que el indígena no es «compañero natural» del etnógrafo, este último debe buscar la compañía de los blancos, buscar un «refugio» en la casa de ellos. Pero estos últimos deben estar lo suficientemente alejados del poblado indígena como para que el antropólogo no sucumba a la tentación de «hacer excursiones de recreo en cualquier momento». La estrategia en caso de Malinowski sí funcionó: nunca perdió su identidad al sumergirse en la vida cotidiana de los trobriandeses; al contrario, su posición como hombre blanco fue marcada desde el principio por las cargas culturales de su tiempo y de su sociedad.

De esta manera la estancia suficientemente larga en el poblado indígena, la participación en las actividades de cada día de los nativos aunadas a las capacidades del cazador (o ave de rapiña), las distancias guardadas «intermitentemente» tanto de los indígenas como de los blancos son las condiciones necesarias del éxito de la misión del antropólogo. Aun así, falta algo importante. Malinowski alude a otras dos piedras angulares del método, a saber: albergar los «propósitos estrictamente científicos» y «utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas». ¿Qué son los propósitos estrictamente científicos? Las repuestas de Malinowski están dispersas a lo largo de la introducción a *Los argonautas*.

En un lugar, los identifica en oposición a los intereses extracientíficos. El etnógrafo debe perderse entre los indígenas viviendo con ellos para sacar el material de primera en oposición a los viajeros, administradores coloniales o misioneros que observan la vida indígena en vista de algún interés que no es científico.

¿Cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los

indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas (Malinowski 1986:23).

Es solo el etnógrafo el que queda en la escena con su pensamiento crítico, su preparación científica, su imparcialidad.

Malinowski subraya también que la científicidad debe basarse en la capacidad de cambiar sus presupuestos teóricos o ideas preconcebidas al calor de su contrastación con la práctica:

Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor (Malinowski 1986:26).

En otro lugar Malinowski considera como propósito científico el impulso de captar la vida tribal como un todo sin detenerse excesivamente en los detalles, peculiaridades y escenas aventureras codiciadas por los viajeros o los aficionados. La etnografía moderna «ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cierto número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios» (1986:27).

El lector puede quedar atónito al descubrir una inquietante analogía entre esta postura y el famoso método cartesiano. Descartes inventa una figura del «demonio» o «genio maligno» quien nos puede engañar y por lo tanto echar a perder desde el inicio todo el avance del conocimiento: «Supondré entonces que hay, no un verdadero Dios que es fuente soberana de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha empleado toda su destreza para engañarme» (Descartes 2005:169). El etnógrafo malinowskiano, como el filósofo de Descartes, debe desconfiar de todos, incluyendo a los cicerones blancos y los libros de historia, debe tratar a todas las autoridades como genios malignos.

Clatro está, la analogía con Descartes se desvanece tan pronto como comenzamos a considerar la tercera piedra angular del método malinowskiano: «utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas». Malinowski representa la línea empirista, no racionalista: sigue el positivismo de Mach y Avenarius más que el método deductivo o racional cartesiano: el etnógrafo debe confiar en sí mismo, pero la fuente del conocimiento viable no solo es la razón individualista, sino también los métodos empíricos basados sobre la observación del mundo a través de los sentidos. El etnógrafo, más que a un filósofo, debe parecerse a un científico siendo su método una réplica del que se usa en las ciencias naturales, sean estas más exactas, como física y química, o menos exactas como biología o psicología. Pero el grado *menor* de la exactitud no le quita a la antropología social su carácter de poder alcanzar *el mayor grado posible* de exactitud. El antropólogo debe rendir cuentas con la observación de igual manera como un científico natural debe hacer transparente e intersubjetiva su experimentación en el laboratorio. Tanto uno como el otro trabajan a partir de conjeturas o hipótesis que deben someterse a un escrutinio empírico, es decir, deben verificarse o rechazarse al contrastarse los datos obtenidos:

Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera. Nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento; una descripción exacta de los aparatos utilizados; la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; su lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada media (Malinowski 1986:20).

Para concluir, el método de observación participante se basa en los fundamentos mencionados, a saber: la soledad del antropólogo, la estancia larga, aunque «intermitente», con los indígenas, la postura científica, los métodos empíricos que desembocan en la elaboración de los registros de datos que servirán a la postre para construir una narrativa etnográfica que entreteje en la misma tela la primera persona singular, «yo», con la tercera singular «él, ella», y la tercera plural «ellos, ellas».

Una nueva experiencia: la intervención personal

San Simón es un santo guatemalteco que no pertenece al santoral católico; su culto se ha fortalecido al margen de las instituciones oficiales cristianas que prohíben esta devoción por involucrarlo con el Demonio. En Guatemala se han levantado dos principales centros de devoción, uno de ello es en San Andrés, Chimaltenango, y otro en Zunil, Quetzaltenango, donde la cofradía de san Simón resguarda y protege el culto. Otra importante forma de veneración se da través de mesas y altares domésticos por parte de espiritualistas mayas y brujos en Guatemala, El Salvador, México e incluso Estados Unidos. Sobre esta devoción en Guatemala surgen distintas voces que también lo asocian al Rilaj Mam, un *nawal* de la cosmogonía maya a quien también se le conoce como Maximón. Cabe señalar que algunos brujos establecen que san Simón y Maximón son deidades distintas, pero también hay quienes aseguran que es la misma deidad. El origen de la devoción es incierto, pero su popularidad en Guatemala es similar a la que goza la Virgen de Guadalupe en México; aunque no hay datos estadísticos sobre los devotos del santo en Guatemala, gran parte de la población lo conoce.⁴

Desde la academia san Simón era reconocido a través de diversas perspectivas que buscaban asociaciones y continuidades, como la culturalista que considera el culto como parte del sincretismo religioso articulándolo con diversas deidades de la época prehispánica y con las políticas de institucionalización como la espiritualidad maya (Mendelson 1965; Sánchiz Ochoa 1993; Nash 1994; Stanzione 2000; Vallejo 2005); desde la religiosidad popular se han observado ciertas asociaciones entre distintas esferas culturales, donde san Simón es venerado en la cultura popular en la cual surgen distintas prácticas religiosas relacionadas con el contexto local (Arriola 2003; García 2017); desde una perspectiva sociorreligiosa san Simón vaga entre dos mundos, el indígena y el mestizo, siendo esta dualidad parte del proceso de modernidad donde su carga simbólica está definida por los conflictos interétnicos (Roberto Morales 1998; Pedrón-Colombani 2012); otras investigaciones destacan la relación que tiene san Simón con Judas Iscariote, planteando la complejidad de su heteroglosia y la diversidad de significados que surgen dentro de los contextos en los que se inscribe (Jacorzynski 2010; Marín 2014).

⁴ Lo que no significa que sean devotos de él.

En noviembre de 2012, en compañía de unos amigos, me trasladé a un pueblo fronterizo, que a continuación llamaré Macondo para no incriminar a la familia de mis colaboradores y amigos. Fue en un bar llamado Kumbala donde logré platicar con algunas de las prostitutas. Este primer encuentro me hizo decidir que la zona de prostitución sería mi lugar antropológico, el espacio donde «estar allí». Las primeras veces que comencé a visitar Kumbala las mujeres me veían de arriba para abajo y solo algunas de ellas me hablaban. Iván, el encargado, siempre fue muy atento, me platicaba de sus amores, de san Simón, de la fiesta que harían en octubre, me daba cervezas y a veces hasta de comer. Noté que en todos los bares del lugar se habían levantado altares dedicados exclusivamente a san Simón, quien además estaba rodeado de cigarrillos, flores, cervezas y dinero.⁵

Estas diferentes voces que antecedían los trabajos de investigación se volverían importantes a la hora del trabajo de campo. Las prostitutas, principalmente las guatemaltecas, desconocían las asociaciones de san Simón con una devoción maya, esto posiblemente se debía a que ellas no estaban involucradas en la mayanidad de Guatemala. Para ellas era su santo, su padre e incluso su marido o cliente con quien sostenían relaciones sexuales durante sus sueños. Por una parte, san Simón cumplía los principios de la filosofía cristiana, pues estaba rodeado de sectores marginados que encontraban en él la expresión simbólica de sus deseos y satisfacciones. Funcionaba como el cálido refugio de todos aquellos que no pueden, por sus propias circunstancias de vida, renunciar al pecado. Por otra parte, era un santo proscrito por las iglesias oficiales, tanto la católica como las protestantes y evangélicas. Desde su perspectiva san Simón era un demonio, y sus feligreses satanistas, infieles y pecadores.

La manera en que me entretejí con el grupo se debía en cierta medida a mi historia personal. Nací en León, Guanajuato, uno de los municipios con más influencia católica en México. La religión siempre formó parte de mi formación, y aunque no compartía la normativa oficial, me incliné desde pequeña a otras formas de pensar lo religioso. De ahí el interés por investigar un culto que se salía de las normas institucionales del oficialismo católico. Otro punto de encuentro entre mi historia y el trabajo de investigación estaba relacionado con mi origen, pues mi padre era un

⁵ Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de rentar una pequeña habitación en el poblado, cerca de la zona de prostitución, lo que hacía posible visitar casi a diario el Kumbala; algunas veces me quedaba a dormir en el bar.

centroamericano que se enfrentó a las instituciones gubernamentales que nunca le permitieron, por una u otra razón, nacionalizarse como mexicano.

En este sentido encontré cierta afinidad con la comunidad estudiada de las mujeres centroamericanas que conocí en el Kumbala. Como ellas, yo era mujer, joven, y también estaba lejos de mi casa. Estas reflexiones me hicieron pensar en la observación participante. ¿Acaso esta estrategia podría ser útil durante el trabajo de campo? A primera vista el método de Malinowski funcionaba bien. Poco a poco fui sumergiéndome⁶ en la vida del bar. Con el tiempo me permitieron acceder a los rituales que Iván realizaba los martes y viernes por la mañana. Estos rituales consistían en limpiar el altar, bañar a san Simón y rociarle con distintos perfumes, sahumar y limpiar la entrada al bar con el agua que se había ocupado para bañar a san Simón, fumar puros mientras la rocola tocaba algunas bachatas, punta y banda. En estas actividades solo participaban Iván y Mayito —el intendente del bar— pero se llevaban a cabo en todos los bares que componían la zona. Con el paso del tiempo sucedieron cosas que me hicieron dudar del método.

En lugar de aburrir al lector con un registro etnográfico del Kumbala Bar, me serviré de tres episodios que reconstruyo a partir de los fragmentos de mi diario de campo. Los considero relevantes como posibles contraejemplos a los postulados metodológicos de Malinowski expuestos en las páginas anteriores.

Episodio 1. Fue una mañana de septiembre que salí de mi departamento en Macondo, para ir al centro a sacar dinero de un cajero automático. Recuerdo que el calor era asfixiante y la humedad agobiante, así que decidí tomar una combi.⁷ Le hice la parada y me subí adelante. De pronto el chofer viró hacia la derecha. Me sorprendió un poco porque ese no era el camino al centro. Y comenzó a meterse entre varias calles. Por un momento pensé que me había equivocado de ruta y le pregunté si se dirigía al centro. El hombre no dijo nada y aceleró; volví a preguntar y no dijo nada, yo no sabía qué estaba pasando. Le dije que me bajara y comenzó a reír; sentí un escalofrío que me paralizó. Había un momento en este suceso que yo no recuerdo, solo vi que salíamos del lugar y entre unas rancherías una camioneta salió, la combi se detuvo abruptamente, abrí la puerta y me eché

⁶ Mi primera incursión a campo se dio en noviembre de 2012, pero, en términos institucionales, el trabajo duró de septiembre a diciembre de 2013, aunque la investigación se prolongó hasta abril de 2014, cuando decidí cerrar el registro etnográfico.

⁷ Es una manera coloquial de referirme al transporte público.

a correr. La combi siguió su rumbo. La mujer que manejaba la camioneta me alcanzó y me llevó a las afueras de Macondo. Yo estaba muy asustada.

Después de esta experiencia necesitaba salir de Macondo y refugiarme en un lugar seguro. Regresé a San Cristóbal de Las Casas y expuse la situación al coordinador de la maestría y a mi director de tesis. Ambos me sugirieron que abandonara la investigación en Macondo, que buscara un nuevo tema en un ambiente de mayor seguridad. Pensé seriamente en aquella posibilidad; sin embargo, ya que había dado importantes pasos para trabajar en Kumbala, no podía renunciar fácilmente a mi proyecto. En los cursos de metodología nunca nos hablaron de tal contingencia y no estaba lista para tomar las decisiones. Los retos que tenía que enfrentar eran mucho mayores de los que había imaginado. Tenía que idear la manera de reducir los riesgos en un espacio donde la mujer es vulnerable por su extranjería. Después de un par de días, tomé la decisión. Le comuniqué al coordinador de la maestría mi decisión de continuar con la investigación en Macondo. Él, a su vez, se comunicó con las autoridades del ayuntamiento para comunicarles lo sucedido y solicitarles que me apoyaran con seguridad.

Regresar no fue una tarea fácil; el evento traumático me seguía generando temor. Cuando fui a presentarme nuevamente con las autoridades del ayuntamiento, me notificaron que habían iniciado una investigación con los transportistas, y que les habían informado a los encargados de los bares de la zona sobre mi presencia en el espacio. Esto último me preocupó un poco, pues claramente mi estancia en el lugar representaba un problema más para los encargados de los bares, y temí que me rechazaran.

Me obligué a visitar el lugar. Cuando llegué a Kumbala, Iván me vio y corrió a saludarme, me abrazó y me llevó a la barra de cervezas. Me contó que el director de la policía había estado en el bar y les había informado sobre la situación; luego otras mujeres se acercaron y me consolaron. Algunas compartieron conmigo sus propias experiencias dolorosas: a menudo tenían que escapar de un cliente que las había contratado para ir a un motel y luego las golpeaba. Iván irrumpió el torrente de testimonios y me dijo: «Mónica, aquí usted está segura, nada le pasará, yo la voy a cuidar». Luego Silvia, una de las prostitutas más jóvenes del lugar, pidió el número de mi teléfono. Me iban a meter a su grupo de WhatsApp para que les pudiera avisar cuando saliera, a dónde iba, con quién me dirigía. Además, me proporcionaron teléfonos de taxis seguros.

La situación que viví me hizo repensar varias cosas. Primero, comprendí mejor que trabajaba en las mismas condiciones de vulnerabilidad que tenían que enfrentar las mujeres,

las migrantes, las prostitutas. Segundo, pensé en cómo la competencia entre las prostitutas se diluía cuando se encontraban juntas en situaciones de riesgo. Tercero, entendí que aquella situación que viví, no la elegí: mi instinto de sobrevivencia no me permitía observar bien lo que experimentaba. Por último, se me hizo patente que, en cuanto ellas se pusieron en mis zapatos, me mostraron su solidaridad. Me cercioré de que esta experiencia me situó de otra manera en el lugar, pues cada vez que iba al bar se me hacía más fácil la comunicación con ellas. Sentía que su percepción de mi persona y de mi presencia en el bar había cambiado: ya me saludaban, me invitaban a comer, me incluían en los chismes, incluso Iván confiaba en mí para dejarme a cargo la barra de cervezas y la contabilidad de las fichas.⁸ Después de aquel suceso se intensificó mi interacción con la gente, me sentía bien en Kumbala hasta el punto de que, entre las pláticas que sosteníamos, les conté que el interés que me había llevado al lugar era mi tesis. Algunas me sacaron la vuelta, no querían hablar conmigo, pero otras se entusiasmaron con la idea de contar sus historias personales, les gustó la idea de verse reflejadas en el documento.

Episodio 2. La actividad religiosa más importante de la zona de prostitución es la fiesta de san Simón organizada en todos los lugares del culto el día 28 de octubre. 15 días antes de la fiesta los encargados y las prostitutas emperifollan los bares con telas alargadas de distintos colores con las que adornan el techo y las paredes. El 27 de octubre se levanta un gran altar a san Simón que es colocado en el lugar central del bar. Se bañan las estatuillas del santo, se las adornan con telas azul, blanco y amarillo. Las devotas llevan sus ofrendas que son básicamente botellas de tequila, whisky, vodka, cajas de cigarrillos y flores. Durante el día algunas beben y la más borracha es nombrada la Esposa del Santo. Todo el día fuman puros y leen los cirios que están encendidos debajo del altar para conocer la suerte en el dinero, la salud y el amor.

En 2016 tomé parte de estos preparativos. El día 27 de octubre, a las 11 de la noche, fuimos a dormir en las pequeñas habitaciones. Iván me prestó una: fue la habitación número 22, la que según una de las *patojas*⁹ fue poseída por el demonio. Me costó trabajo

⁸ La *Ficha* es una práctica que se desarrolla en el bar. Consiste en que las mujeres beben cerveza con los clientes que frecuentan el lugar. Por cada cerveza que les invitan les dan una ficha que ellas juntan. La cerveza que ellas toman se cobra más cara; en aquella época, la cerveza costaba 20 pesos, pero la cerveza que el cliente invitaba a la mujer costaba 60 pesos. Esta cantidad se distribuía de la siguiente manera: aparte de 20 pesos del costo de la cerveza, 20 pesos eran destinados a las mujeres que bebían las cervezas, 10 pesos para el intendente y 10 pesos para el encargado.

⁹ Muchacha.

conciliar el sueño. A las 4 de la mañana san Simón nos tocaría las puertas de las habitaciones para iniciar el festejo con las mañanitas. Esta primera fiesta es privada, íntima, no hay clientes ni proveedores. Al pararnos en la mañana vimos que la esposa de san Simón bailaba por todo el espacio. Nos esperaba también una mesa cubierta de pan y chocolate. La esposa de san Simón se quedó esperando, ya que las ofrendas de alcohol habían concentrado la atención de quienes asistimos. De pronto fue sintonizada la canción de Sabú «Pequeña y frágil». Cristel, una de las prostitutas, le ofreció al Santo un *table dance*. Mientras todos fumábamos y tomábamos, ella se despojaba de sus ropas hasta quedar totalmente desnuda para luego comenzar a balancearse frente al altar del santo. El licor llegaba de todos lados, era imposible poner atención. Luego las puertas se abrieron, y llegaron las prostitutas de otros bares con sus botellas y efigies de san Simón con las cuales bailaban. Después de la danza en fila nos fuimos a los otros bares, como en procesión. Aquella fue la fiesta de la zona que terminó con la pelea entre dos prostitutas de Kumbala, pues la Esposa del Santo había aspirado cocaína y golpeaba a Silvia, quien supuestamente se había tomado su botella de whisky.

La segunda fiesta que se organiza la noche siguiente es pública, abierta a todos, incluyendo a los clientes, proveedores y chicleiros.¹⁰ Las prostitutas visten sus mejores galas y a las 8 de la noche se hace una pasarela en la cual las devotas toman sus estatuillas de san Simón y bailan con ellas para, al instante, involucrarse con los clientes. Las mujeres con las que sostuve una relación más cercana me habían propuesto que participara también en esta fiesta. Días antes trataron de enseñarme a andar con zapatillas altas, me escogieron la ropa que usaría y me indicaron que tenía que peinarme y maquillarme. La participación en la fiesta pública tuvo sus claroscuros. Por un lado, disfruté el momento cuando un ejército de peinadores visitó la zona para arreglarnos. A las 8 entramos en el salón de baile y nos dirigimos a recoger nuestras estatuillas al altar, bailando. Los hombres del lugar observaban la danza con singular atención.

Mi participación de esta fiesta confundió a uno de los clientes quien al pensar que era una de las prostitutas me pellizcó un glúteo mientras bailaba. Mi reacción fue natural e instantánea: me enojé y lo empujé. Si bien ese comportamiento no siempre es permitido, algunas veces aquellos toqueteos iniciaban una posible ocupación sexual. Había mujeres que repudiaban este tipo de acercamientos, pero no reaccionaban cómo lo hice yo.

¹⁰ De esta forma se conoce a los niños de entre 8 y 12 años que son vendedores ambulantes de chicles, cigarros sueltos, dulces. En la zona de prostitución venden también condones.

Mientras que el personal del Kumbala conocía las intenciones de mi estancia en el lugar, o sea, escribir mi tesis sobre el san Simón que ellos veneraban, los clientes las ignoraban. Ellos me veían en el bar y en algunas ocasiones me buscaban para ocuparme sexualmente. Esto implicó un nuevo reto durante el trabajo de campo, pues debía rechazar las proposiciones sexuales de una manera amable y cortés. Un rechazo de mal modo podría generar un conflicto. Algunas veces accedía a fichar —tomar algunas cervezas con los clientes— porque también era importante escuchar las otras voces que estaban presentes en la escena de la investigación.

Mi participación en algunas de las actividades del bar nunca tuvo la intención de emular a una prostituta; algunas veces ellas me invitaban a incorporarme en sus actividades, y esto me permitió establecer otro tipo de relaciones, conocer el mundo de Kumbala; me llevó a conocer la vida de las prostitutas, de las mujeres, madres, migrantes y devotas.

Episodio 3. Durante el trabajo de campo hay situaciones en las que es importante la participación, por ejemplo, en la fiesta, durante la actividad de recolectar las fichas o realizando las actividades religiosas. Asistir a estas actividades no era una misión imposible. Había, sin embargo, juegos que ellas realizaban en las cuales yo no me pude integrar. Uno de ellos fue «el concurso de panochas».¹¹ El juego surgió cuando una de las patojas contó que Perla, la prostituta de mayor edad, estaba ocupada sexualmente por un hombre que tenía problemas de erección. Ella estaba cansada por no lograr que el hombre tuviera la erección, lo ofendió diciéndole que era imposible «parar ese pellejo». El hombre molesto contestó que el responsable no era el «pellejo», sino que era la «cuchara guanga» de Perla. Cristel, quien estaba recostada al lado de la habitación de Perla, escuchó la trifulca y nos la relató a varias. Al escuchar el chisme todas comenzaron a reír. Yo no entendía a lo que se referían con «la cuchara guanga». Cristel me explicó que era una vagina fea, colgada. Después de la explicación me sentí un poco tonta porque ellas seguían burlándose, hasta que Cristel propuso el concurso que consistió en mostrar las vaginas. Cada una de las participantes debía otorgar su voto en forma de pronunciar uno de los tres calificativos: fea, normal, bonita. Esta actividad fue incómoda para mí y desde un inicio me negué a participar. La observación de este y otros juegos sexuales fue una dinámica complicada. La sexualidad dentro de Kumbala era mucho más abierta y pública que en el mundo fuera del

¹¹ Panocha es una palabra coloquial que significa vagina.

bar. Yo me negaba a seguir las reglas del bar porque estas entraban en un conflicto abierto con las reglas que seguía yo fuera del bar.

Desde la observación participante hasta la etnografía del discurso

En esta parte de mi ensayo haré un esfuerzo por apuntar ciertas desventajas de la observación participante, método predilecto de Malinowski, que se vuelven visibles a la hora de aplicarlo a mi estancia etnográfica en el Kumbala Bar en Macondo. A continuación presentaré una alternativa metodológica que llamaré tentativamente «etnografía del discurso».

Como pudimos contemplar más arriba, la observación participante forma un punto medular del método malinowskiano. Recordamos que este consta de tres pasos que el antropólogo polaco llamaba «piedras angulares» que abarcaban una manera de estar en el campo entre los nativos, la postura científica y el manejo de medios empíricos de verificar o rechazar las hipótesis propuestas por el antropólogo. Claro está, las aportaciones de Malinowski que eran revolucionarias en los años veinte del siglo pasado, hoy, 100 años después, parecen obsoletas. El objeto de la etnografía se ha ensanchado: ya no son las sociedades o comunidades localizadas en las islas, sino grupos conectados con el mundo exterior a través de un sistema de redes. Dado que las personas se trasladan dentro de estas redes como peces en el agua, no pueden ser registradas únicamente en su lugar de origen, en su comunidad. Como muestra mi experiencia en Kumbala Bar, las prostitutas centroamericanas están en un proceso constante de viajes y un tipo de vida doble: en parte en México, en parte en sus países de origen. El etnógrafo, como lo muestra el episodio 1, no puede vivir en el lugar donde permanecen sus colaboradoras. Incluso, si por «blancos» de los cuales habla Malinowski, entenderemos a los que no forman parte del personal del Kumbala Bar, y por los «nativos» al personal compuesto por las prostitutas, el padrote, el asistente de este, etc. ¿a qué grupo pertenecen los clientes? Malinowski no tomaba en cuenta estas circunstancias porque en su tiempo este tipo de investigación no formaba parte de la antropología social.

La primera objeción se deja articular de la siguiente manera: el tipo y el universo de estudio decide qué clase de método debemos escoger. Las circunstancias moldean

el método, no al revés. El método no puede elaborarse de manera abstracta y *a priori* antes de que sepamos en qué contexto se desenvuelve nuestra investigación. El episodio uno mostró también otra característica interesante. La etnógrafa que estaba a punto de ser secuestrada enfrentó el peligro sola sin poder compartir esta vivencia directamente con sus colaboradoras. Fue aceptada al compartir esta experiencia de estar expuesta al mismo peligro que ellas, solo indirectamente. Aun así, el hecho de que ellas supieron que la etnógrafa corría los mismos riesgos que ellas, les hizo cambiar de actitud frente a ella: se mostraron solidarias, atentas y cariñosas. No es la participación en una práctica, sino más bien la separación y la necesidad de llevar una vida paralela, encapsulada en «¡Y tú también has pasado por esto!», las que acercaron a la etnógrafa y sus colaboradoras. Estas particularidades, no obstante, brillan por su ausencia en el método de Malinowski.

Más problemas surgen al contemplar los episodios dos y tres. En el dos, la etnógrafa se da cuenta de que el lema de la «participación» en una práctica tiene serias limitaciones. Uno puede, como Malinowski, navegar con sus colaboradores en una canoa para participar en un ritual de intercambio *kula*. Se puede decir que el etnógrafo participa en esta práctica o que él hace lo mismo que hacen ellos: intercambia un collar *soulava* por un brazalete *mwali*.

Pero ¿acaso es posible decir lo mismo sobre la situación en la que se encontró la etnógrafa durante la fiesta de san Simón en Kumbala Bar? La pregunta que Malinowski nunca hizo es la siguiente: ¿qué tanto debe uno participar en una actividad para que pueda observar/describir todos los hechos relevantes? La etnógrafa sigue ciertas reglas de la convivencia durante la fiesta, como el maquillaje, el baile o las fichas, pero no otras como aceptar los pellizcos y las propuestas sexuales por parte de los clientes que la tratan como otras mujeres en el bar. ¿Es su rechazo de los piropos por parte de los clientes una señal de la insuficiente participación en la práctica? Uno podría decir siguiendo a Malinowski: la etnógrafa no necesita involucrarse con el cliente como lo hace la prostituta. La experiencia de estar expuesta corporalmente a los pellizcos de los clientes es una vivencia suficiente para saber lo que debe experimentar una mujer que de esta manera gana la vida. Aquí nuevamente nos acecha una duda: ¿Acaso la vivencia de la etnógrafa que siente que el pellizco le causa asco y viola las reglas de su cuerpo la acerca a la experiencia de su colaboradora? Si la participación en la misma actividad es desigual, la observación también debe ser desigual. En este caso, lo que

se impone es la intuición de que la etnografía debería más bien platicar con su colaboradora para saber qué es lo que ella siente en lugar de intentar emular su conducta.

Finalmente, el episodio tres radicaliza estas dudas. La pregunta que debemos hacer ahora no es: *¿qué tanto* debe participar la etnografía en una actividad ajena?, sino más bien: *¿debe o no debe* en absoluto participar en algunas actividades de las prostitutas, si sabe de entrada que estas últimas contradicen sus creencias más fundamentales acerca de las formas de vivir el cuerpo? No sabemos qué diría Malinowski en este caso, pero una cosa me queda clara: en una investigación acerca de la prostitución, la etnografía debería buscar otros métodos alternativos. ¿Cuáles?

Lo que salta a la vista de cualquier lector que está a punto de debatir el método malinowskiano es la combinación de dos actividades: la observación y la participación en diferentes tipos de prácticas, sobre todo estas que forman el objeto del estudio. Pero, en esto, dicho sea de paso, el análisis malinowskiano resulta extremadamente pobre; la observación es una, mas no única, forma de experiencia humana. A esta limitación apunta James Clifford:

Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es precisamente que un encuentro transcultural, locuaz, y sobre determinado, atravesado por las relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada del «otro mundo» más o menos discreto o compuesto por un autor individual? (Clifford 1991:43-53).

Claro está que el «informe escrito autorizado» está hecho con base en la observación del etnógrafo, que estuvo allí, siendo su voz individual la que suprime otras voces. Pero, si no observación, ¿qué otro fundamento podría servir para la etnografía como piedra angular en el Kumbala Bar?

El «estar allí» no significa que el etnógrafo adquiera la autoridad interpretativa sobre los otros, pero sí permite establecer una serie de relaciones que hacen posible el diálogo con el otro, es decir, es un encuentro entre diferentes formas de vida. A partir de esta reflexión, es necesario retomar algunas discusiones metodológicas que reconocen las relaciones intersubjetivas como un elemento primordial del registro etnográfico. Entre diversas posturas metodológicas que versan sobre el método

etnográfico escojo la propuesta de José Alejos, quien profundiza en la etnografía del discurso, un método alternativo a la observación participante de Bronisław Malinowski.

Fue en 1994 cuando salió a la luz el libro *Mosojántel, etnografía del discurso agrarista entre los chòles de Chiapas*, de José Alejos, producto de sus tesis de maestría de 1988, en el que plantea una serie de reflexiones sobre el quehacer del etnógrafo desde la perspectiva wittgensteiniana y sobre todo bajtiniana:

En este trabajo parto de la premisa de que los chòles expresan en su relato del *mosojántel* un saber que es propio, una concepción cultural de la vida y de su historia, que el etnógrafo puede llegar a comprender en profundidad y reproducir en su propio lenguaje. Para lograrlo, éste debe establecer con la comunidad relaciones interpersonales que le permitan comunicarse efectivamente con la gente, abriendo así el canal para entender el sentido de sus enunciados [...] Si el etnógrafo es un participante del evento del habla, su presencia es parte intrínseca del sentido de lo dicho. Este aspecto de la información etnográfica debe entonces ser parte de la descripción misma, de manera tal que se reconozcan las condiciones concretas de la producción del discurso, y que no se escuche solo la voz del investigador, sino también las voces de los otros actores (Alejos 1994:27-28).

Esta propuesta surge a partir del postulado de escuchar las diferentes voces que glosan en la escena etnográfica: «la polifonía en su relación con el diálogo se refiere a la orquestación de las voces en diálogo abierto sin solución» (Bubnova en Alejos 2009:40). Desde la etnografía del discurso es necesario escuchar la diversidad de voces que se presentan en la escena investigativa, pues a través de ello es posible comprender el acto del habla, el proceso de comunicación en el cual la voz del investigador es una más en la escena sin volverse hegemónica.

La etnografía del discurso replantea el acercamiento al otro como una posibilidad de sostener una comprensión creativa, donde el investigador no trata de emular la vida del otro, sino más bien empatizar con la comunidad estudiada.

«comprensión creativa» eminentemente dialógica, que implica, no la concepción monológica del investigador-autoridad que describe al otro, ni tampoco el pretender convertirse en el otro, sino que, por el contrario, sin que nadie pierda su propia personalidad ni su posición, debe establecerse una relación en que ni uno ni otro pierdan su capacidad de

participación, y donde la exterioridad del investigador sea precisamente lo que posibilite el diálogo y la comprensión de una cultura (Morson y Emerson 1990:54-55 en Alejos 1994:28).

La comprensión creativa dota a la etnografía del discurso presente en el diálogo; así, la práctica etnográfica busca espacios donde las personas puedan expresarse (Alejos 2006). Desde esta perspectiva metodológica el investigador se coloca en un proceso de «extraposición» que consiste en la posibilidad de ponerse en los zapatos del otro. La forma en que se establecen relaciones empáticas durante el trabajo de campo o la extraposición consiste en «la capacidad del autor de una obra literaria de abandonar momentáneamente su propio eje axiológico y trasladarse al lugar del otro, es decir, al de los personajes de su obra y observarlo internamente en un movimiento empático» (Alejos 2006a:52).

La etnografía del discurso es un viaje de ida y vuelta, pues la «extraposición» permite sumergirnos en la vida del otro sin que el etnógrafo pierda o renuncie a su exterioridad, pues a través de ella es posible una visión más completa de la cultura o forma de vida estudiada; «el registro etnográfico es un viaje exotópico de ida y vuelta» (Alejos 2006b).

[...] Bajtín plantea que como resultado de este viaje exotópico el artista, y en nuestro caso el investigador, nunca regresa al lugar de partida, sino que habrá de encontrar un lugar de *frontera*, desde el cual ejerce su mirada y realiza su obra. Ese particular lugar de frontera donde se ubica el autor determinará en gran medida el carácter dialógico de su producción [...] En el caso del antropólogo, éste debe reconocer en la extraposición un recurso metodológico fundamental para el entendimiento de la cultura. También ha de practicar, desde los parámetros de su propia disciplina, un viaje exotópico continuo entre su cultura, su visión del mundo y el mundo del otro, una suerte de diálogo intercultural, en donde los sujetos investigados tengan la posibilidad de expresión propia, pero también la posibilidad de replicar al discurso antropológico (Alejos 2006b:33).

Siguiendo las palabras de José Alejos, el investigador se sumerge y emerge de la escena etnográfica; encuentra un «lugar de frontera» que enriquece su propio punto de vista y lo modifica sin borrarlo. Antes de sumergirnos en la escena estamos plagados

de nuestras teorías, ideas preconcebidas y prejuicios que a la hora de la inmersión no desaparecen por completo, sino que se van transformando hasta el punto de enriquecer y cambiar nuestra mirada. Nos damos cuenta entonces de que en el punto de llegada somos diferentes de los que fuimos en el punto de partida.

Finalmente, como lo señala José Alejos, gracias al análisis literario de Mijail Bajtín somos capaces de enriquecer nuestra reflexión etnográfica con un bagaje conceptual que nos provee de una serie de herramientas que hacen posible la comprensión del fenómeno que estudiamos de manera holística:

Una razón importante para retomar su obra es que su teoría literaria está basada en el fenómeno de la oralidad como el fundamento de toda expresión estética en la creación verbal, en conceptos fundamentales como lo son el enunciado, el género discursivo, la interdiscursividad, la voz, la entonación, los sobreentendidos, la polifonía, la heteroglosia, etc.[...] Ideas bajtinianas como el dialogismo, la alteridad, la intersubjetividad, la polifonía, la responsabilidad ética, el carnaval, la cronotopía, entre tantas «flotan en el ambiente», y están presentes en el *mainstream* del pensamiento humanista y científico contemporáneo (Alejos 2018:20-21).

Los conceptos bajtinianos que «flotan en el ambiente» pueden ser retomados y empleados por el etnógrafo para, en muchas situaciones, sustituir felizmente el método clásico de la etnografía malinowskiana basada en la observación participante. A contraluz de la concepción malinowskiana, el nuevo papel del etnógrafo no consiste en registrar sino en corregistrar los datos en un encuentro con el colaborador: «el etnógrafo juega un papel determinante en el proceso de la generación del dato» (2018:44).

Consideraciones finales

Al inicio de este ensayo me propuse mostrar en qué consistía el núcleo del método de la investigación participante introducido a la antropología social por Bronisław Malinowski. El antropólogo debe cumplir con las siguientes características: en primer lugar, permanecer en el poblado indígena con los indígenas, tomar parte activa de

su vida, observar sus quehaceres, aprender el idioma. En segundo lugar, debe mostrar una actitud científica, es decir, buscar la verdad, ser objetivo, imparcial, crítico, despojarse de las ideas preconcebidas, evitar creer en las autoridades y, en lo posible, conseguir los datos de primera mano. Finalmente, así preparado, el etnógrafo debe emplear los métodos científicos, hacer las conjeturas y verificarlas o refutarlas. Debe saber almacenar la información en forma de cuadros, tablas, diagramas, etc., lo que le servirá para representar dichos datos en forma de una narrativa etnográfica, de un registro fiel de la vida nativa.

A continuación, proseguí con la crítica de la observación participante desde mi propia experiencia en el Kumbala Bar. El método de la observación participante no puede fungir, incluso en la esfera de las disciplinas empíricas, como el único viable, pues existen situaciones y contextos que muestran sus serias limitaciones. Intenté mostrar por medio de tres casos-episodios de mi propio trabajo de campo en qué consistían estas limitaciones. Como ponía de manifiesto el caso de secuestro descrito en el primer episodio, la observación participante difícilmente se aplica a las situaciones de riesgo durante la investigación entre los grupos vulnerables. En estas circunstancias no se trata de observar ni de participar, sino de buscar maneras de evitar el peligro, asegurar la sobrevivencia, ayudar y ser ayudado, cuidar de uno mismo y de los colaboradores vulnerables.

Los episodios dos y tres mostraron otra limitación. Malinowski no define ni reflexiona sobre la extensión de la palabra «participación». En las situaciones en las cuales la etnógrafa se vuelve el objeto del acoso por parte de los clientes en el Kumbala Bar esta queda impedida de participar en las actividades típicas que se desenvuelven en el lugar. Tampoco participa en un juego sexual que contradice sus propias reglas y creencias relacionadas con el cuerpo. Estos ejemplos muestran que la observación participante es, en mejor de los casos, un método que se aplica a los casos triviales y no conflictivos donde la higiene psíquica y la integridad moral de la etnógrafa no están expuestas al extravío, pero no en estas en las cuales tal extravío es inminente.

Finalmente, en la situación de insuficiencia de la observación participante, he buscado un método alternativo. Lo encontré en la postura etnográfica de José Alejos a la que llamé, siguiendo al autor, la etnografía del discurso. Este método asume que el etnógrafo es alguien más que el observador participante, que según la ley de la «extraposición» se sumerge empáticamente en la vida del otro sin renunciar a su

exterioridad. La voz del investigador se mezcla con otras voces, con otras narrativas y logra que esta experiencia sea fundamental para el desarrollo de la investigación. Tales conceptos de corte bajtiniano, como el viaje exotópico, la comprensión creativa, el dialogismo, la alteridad, la intersubjetividad, la polifonía, la responsabilidad ética, el carnaval, la cronotopía y muchos otros, enriquecen la reflexión metodológica además de que le ofrecen al método de la etnografía del discurso su sólido marco teórico.

Al final, una reflexión que hasta ahora ha brillado por su ausencia: ¿en qué se muestra la superioridad del método de la etnografía del discurso sobre la observación participante en mi trabajo de campo en el Kumbala Bar? De los tres episodios que presenté en las páginas anteriores, el primero queda fuera del alcance del nuevo método. En las situaciones de riesgo donde la observación participante pierde su relevancia y la etnografía se da a la fuga, la etnografía del discurso tampoco se aplica. De lo único de lo que se puede valer es quizás de lo siguiente: en los tiempos de Malinowski una línea gruesa demarcaba los relatos censurados del etnógrafo expresados en las monografías publicadas de las descripciones de los periplos inesperados en la vida del etnógrafo condenadas a permanecer silenciados en los diarios privados. Como traté de mostrar, lo que le pasa al etnógrafo en una situación de riesgo puede ser importante desde punto de vista de las interacciones con sus colaboradores. En mi caso fue un momento decisivo a partir del cual mis colaboradoras del Kumbala Bar depositaron en mí su confianza y solidaridad. Este suceso no solo hizo posible mi encuentro con las mujeres del Kumbala Bar, sino que se volvió parte de nuestra convivencia y comunicación.

Los episodios dos y tres se explican mejor desde la perspectiva de la etnografía del discurso. En ambos casos, la etnografía rechaza participar en las actividades que entran en conflicto con las reglas que ella sigue en su propia forma de vida. Esto no le impide, sin embargo, seguir pensando, desde la «extraposición» y «comprensión creativa», sobre la situación de ellas y cómo uno debe ponerse «en sus zapatos». Acepta en parte su lenguaje. Entiende que la palabra «prostituta» con la cual se autodefinen significa para ellas su condición de mujeres insumisas, libres de las cadenas del patriarcado, ejerciendo una agencia y enfrentando su vulnerabilidad. Ellas la dejaron «ser» otra, y ella, gracias a este permiso, pudo conocerlas de otra manera, a saber: realizar el «viaje exotópico» para involucrarse en un «diálogo intercultural»: aceptando lo uno y rechazando lo otro. Permanecer ella misma entre ellas —las otras— ha sido un encuentro polifónico en la arena carnavalesca bajtiniana.

Anexo de imágenes



Imagen 1. Ubicación y extensión del Imperio austrohúngaro en Europa con sus fronteras del año 1914.

Polonia por más de un siglo está repartida entre el Imperio ruso, Prusia y el Imperio austrohúngaro.

Fuente: Wikipedia. Enlace: <https://enciclopediaiberoamericana.com/wp-content/uploads/2019/05/ubicacion-imperio-austrohungaro.jpg>



Imagen 2. Conformación del Imperio austrohúngaro con sus fronteras y división del año 1910 y ciudades más importantes. Fuente: Wikipedia.

Enlace: https://es.wikipedia.org/wiki/Imperio_austr%C3%ADaco#/media/Archivo:Austrian-Empire_map_es.svg

* Nota: Imperio de Austria (Cisleithania): 1 Bohemia, 2. Bukovina, 3. Carintia, 4. Carniola, 5. Dalmacia, 6. Galicia, 7. Küstenland, 8. Baja Austria, 9. Moravia, 10. Salzburgo, 11. Silesia, 12. Estiria, 13. Tirol, 14. Alta Austria, 15. Vorarlberg; Reino de Hungría (Transleithania): 16. Hungría adecuado 17. Croacia-Eslavonia; Condominio austrohúngaro: 18. Bosnia y Herzegovina.

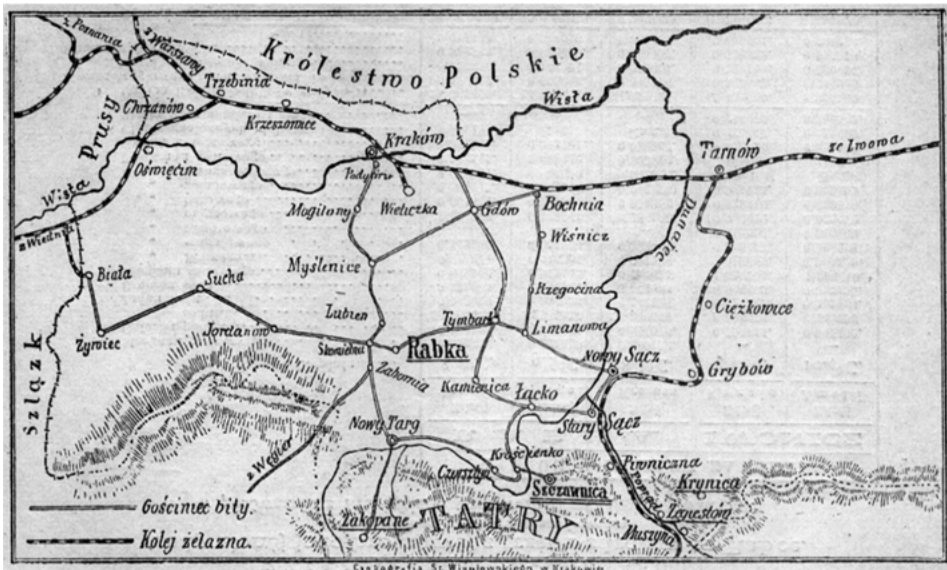


Imagen 3. Caminos y conexiones de ferrocarril en el territorio extendido entre Cracovia y Zakopane a finales del siglo XIX y principios de XX.

Fuente: Calameo. Enlace: <https://www.calameo.com/read/00046164093fa6d46072b>



Imagen 4. Una parte del poblado de Rabka a principios del siglo XX.

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia (Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]).

Enlace: <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5959591>



Imagen 5. Malinowski con su madre, Jozefa Lacka. Fuente: Colección de la familia Malinowski.



Imagen 6. Retrato de Lucjan Malinowski, profesor de filología eslava (1839-1898), padre de B. K. Malinowski; óleo sobre lienzo pintado por Leonard Stroynowski, número de inventario MUJ-46-M, foto de Janusz Kozina; Fuente: Museo de la Universidad Jaguelónica.



Imagen 7. Mercado en Rynek Kleparski, Cracovia a principios del siglo XX.

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia (Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]), 3/1/0/8/6046.

Enlace: https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5905276/obiekty/453077#opis_obiektu



Imagen 8. Edificio de escuela secundaria de Malinowski III Gimnazjum Nacional, calle Jana III Sobieskiego 9-13 (actualmente II Liceo Jana III Sobieskiego).

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia (Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]), 3/1/0/10/1967/1.

Enlace: <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5950134>



Imagen 9. Malinowski como estudiante de escuela secundaria (gimnazjum).
Fuente: Colección de la familia Malinowski.



Imagen 10. Esquina de calle Garbarska y Karmelicka, foto: Tadeusz Gutkowski, 1914 r.
Fuente: Archivo Nacional en Cracovia (Archiwum Narodowe w Krakowie, Polska), no. A-IV-648.



Imagen 11. Fotografía aérea de Cracovia (1923): Rynek, castillo Wawel y Vistula, sygn.: F.7505/II.
Fuente: Biblioteca Nacional de Polonia, (Biblioteka Narodowa, Polska).
Enlace: <https://polona.pl/preview/538201fa-cb08-47bb-813a-482612549bea.a>



Imagen 12. Bronisław Malinowski en 1907 en Konstancin, cerca de Varsovia.

Fuente: Biblioteka Narodowa (Biblioteka Narodowa, Polska), F.51044/AFF.II-55.

Enlace: <https://polona.pl/item-view/23f357d6-2875-42d0-a51a-c4465603da5b?page=0>



Imagen 13. Mapa actual de Polonia con ubicación de Cracovia, Zakopane, Rabka Zdrój y Ponice,
Fuente: Elaborada por Marcin Jacek Kozłowski basada en Wikipedia.



Imagen 14. *Collegium Maius*, anteriormente Biblioteca Jaguelónica, Cracovia a principios del siglo XX, Polonia (actualmente Museo de la Universidad Jaguelónica en Cracovia, Polonia).

Fuente: Cyfrowa Biblioteka Narodowa.

Enlace: <https://polska-org.pl/9225128,foto.html?idEntity=7123763>



Imagen 15. *Collegium Maius*, patio de Biblioteca Jaguelónica, Cracovia, principios del siglo XX (actualmente Museo de la Universidad Jaguelónica en Cracovia, Polonia).
Fuente: polska.org.pl Enlace: <https://polska-org.pl/7186661,foto.html>



Imagen 16. *Collegium Maius*, aula de los actos, llamada Jaguelónica
Fuente: Museo de la Universidad Jaguelónica, foto: Janusz Kozina.

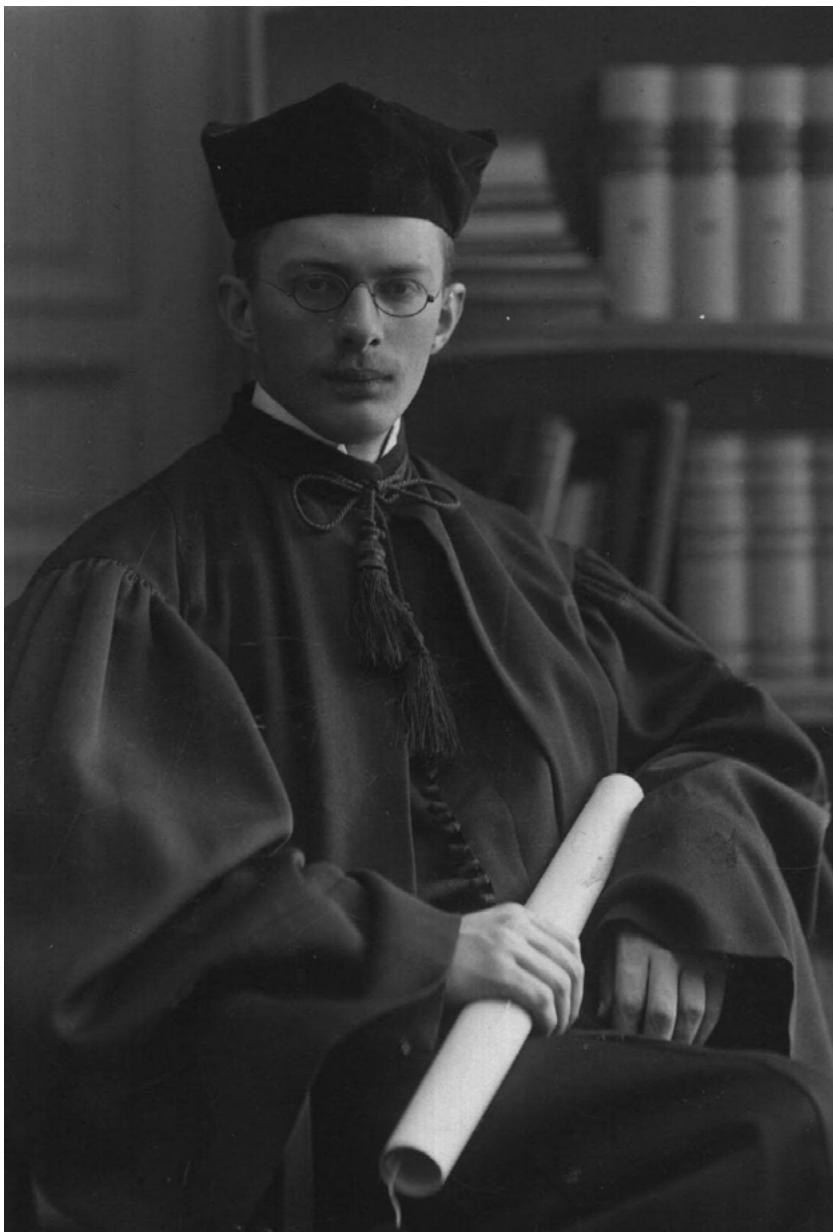


Imagen 17. Bronisław Malinowski, recibiendo su diploma de doctorado (1908).
Fuente: colección de la familia Malinowski.

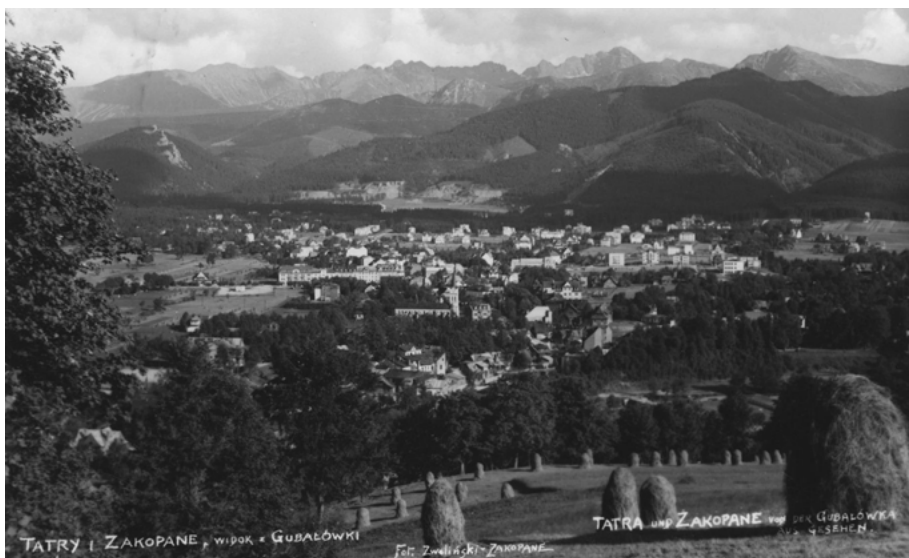


Imagen 18. Zakopane mirada desde Gubalówka a principios del siglo XX.

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia (Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]), 3/1/0/9/7984.

Enlace: https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5911209/obiekty/334449#opis_obiektu



Imagen 19. Zakopane, calle Krupówki a principios del siglo XX.

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia ((Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]), 3/1/0/9/8015.

Enlace: <https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5987334>



Imagen 20. Gólale durante simulacro y ejercicio de marcha en Zakopane.

Fuente: Archivo Digital Nacional de Polonia (Narodowe Archiwum Cyfrowe [NAC]), 3/41/0/-/1189.

Enlace: https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/12300549/obiekty/657866#opis_obiektu



Imagen 21. Gólale durante un baile en Zakopane (1925); foto: Teofil Studnicki.

Fuente: Biblioteca Nacional (Biblioteka Narodowa).

Enlace: <https://polona.pl/item-view/cdbcdaf-e707-4e96-b011-5bd5986a8f03?page=0>



Imagen 22. Jan Krzeptowski, conocido como “Sabala”, con la familia Witkiewicz (primero a la izquierda joven S. I. Witkiewicz, ahijado de Sabala), Zakopane, c. 1893.
Foto del conde Benedykt Tyszkiewicz; núm. de inventario AF_ 4928_ III_018,
Fuente: Museo Tatra Zaczopane, Polonia (Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, Polska).



Imagen 23. Retrato de Bronisław Malinowski de autoría de Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy), intitolado: El miedo a la vida de Malinowski (cerca 1912), dibujo al carboncillo (perdido).
Fuente: Wikipedia. Enlace: https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Witkacy_-_Strach_%C5%BCycia_u_Malinowskiego_ok._1912_%28zaginiony%29.jpg



Imagen 24. Stanisław Ignacy Witkiewicz (Witkacy) 1912. Fuente: Irena Jakimowicz, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Witkacy (1885-1939), Wyd.: Oficyna Wydawnicza Auriga & Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1985, ISBN 83-221-0305-0. Enlace: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stanis%C5%82aw_Ignacy_Witkiewicz.jpg#/media/File:Stanis%C5%82aw_Ignacy_Witkiewicz.jpg



Imagen 25. Ubicación de la capital de Nueva Guinea —Puerto Moresby—, la isla Mailu y las islas Trobriand.
Fuente: Elaborada por M. J. Kozłowski con base en Wikipedia. Enlace: https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:Papua_New_Guinea_location_map.svg



Imagen 26. Cargando la *lakatoi*, Port Moresby, 1885. Fuente: foto J. W. Lindt (1887, 12, plate V). Enlace: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Picturesque_New_Guinea_Plate_V_\(a\)_-_Loading_Lakatoi,_Port_Moresby.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Picturesque_New_Guinea_Plate_V_(a)_-_Loading_Lakatoi,_Port_Moresby.jpg)



Imagen 27. Hanuabada, asentamiento costero, Port Moresby.

Fuente: foto Archdeacon A.N. Williamson, University of Newcastle Library's Special Collections.

Enlace: <https://livinghistories.newcastle.edu.au/nodes/view/36994>



Imagen 28. Niños con modelo de canoas de vela en la isla de Mailu, Amazon Bay, provincia central, junio de 1921. Fuente: foto Frank Hurley, Australian Museum. Enlace: <https://artsandculture.google.com/asset/children-with-model-sailing-canoes-on-mailu-island-amazon-bay-central-province-june-1921-frank-hurley/>

AQFPA2cu0C2zgg?hl=en

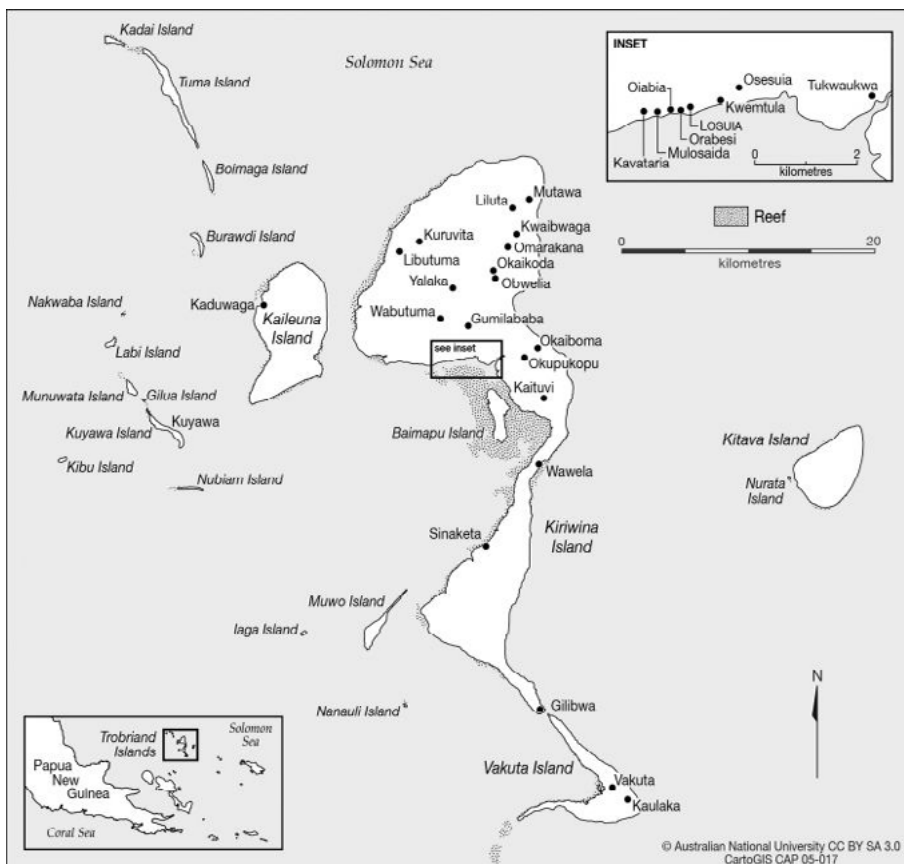


Imagen 29. Mapa de las islas Trobriand. Fuente: Australian National University.

Enlace: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/items/15be4bb3-dac0-4efc-a27c-6142c854d020>



Imagen 30. Malinowski y Billy Hancock en las islas Trobriand , c. 1915-1918.
Fuente: Archivo de London School of Economics and Political Science - Archivo Malinowski;
MALINOWSKI/3/25/6. Enlace: <https://archives.lse.ac.uk/records/MALINOWSKI/3/25/6>



Imagen 31. Malinowski sentado con un grupo de hombres sosteniendo vasijas de cal, c. 1915-1918.
Fuente: Archivo de London School of Economics and Political Science - Archivo Malinowski;
MALINOWSKI/3/18/2. Enlace: <https://archives.lse.ac.uk/records/MALINOWSKI/3/18/2>



Imagen 32. Bronisław Malinowski, cerca de 1930. Fuente: Archivo London School of Economics and Political Science (LSE); Archivos de escuela IMAGELIBRARY/721.
Enlace: <https://archives.lse.ac.uk/records/IMAGELIBRARY/721>



Imagen 33. Bronisław Malinowski en Oaxaca (1939), México. B. K. Malinowski con sombrero, a su izquierda se encuentra Alfonso Villa Rojas, a su derecha don Manuel (estos dos últimos identificados por el profesor R. Waterbury). Fuente: *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System*, Bronisław Malinowski y Julio de la Fuente, editado por Susan Drucker-Brown, primera página de acervo fotográfico del libro después de p. 114; 1982, Londres; Boston: Routledge & Kegan Paul.



Imagen 34. Julio de la Fuente en las periferias del mercado, observando a las vendedoras y examinando unas ollas de barro. Fuente: *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System*, Bronisław Malinowski y Julio de la Fuente, editado por Susan Drucker-Brown, página 11 del acervo fotográfico del libro después de p. 114; 1982, Londres; Boston: Routledge & Kegan Paul.



Imagen 35. B. K. Malinowski. Los viajes de Malinowski. Fuente: elaborado por M. J. Kozłowski basándose en Wikipedia.

Bibliografía

ALEJOS, JOSÉ

- 1994 *Mosojántel, etnografía del discurso agrarista entre los chöles de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2006 «Identidad y alteridad en Bajtín», en José Alejos García (ed.), *Dialogando alteridades, identidad y poder en Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17-36.
- 2009 «La música y la voz. Bajtín y el estudio de la tradición oral», en *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 10, pp. 37-44.
- 2018 *Dialogismo y semiótica. Cuentos míticos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ÁLVAREZ ROLDÁN, ARTURO

- 2002 «Writing Ethnography. Malinowski's Fieldnotes on Baloma», en *Social Anthropology*, núm. 10, pp. 373-393.

ÁLVAREZ ROLDÁN, ARTURO Y HAN F. VERMEULEN (EDS.)

- 1995 *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Routledge.

ANDERSON, E. N.

- 2017 «Ethnobiology and the New Environmental Anthropology», en Helen Kopnina, Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.), *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*, Londres y Nueva York, Routledge.

ASAD, TALAL

- 1986 «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 141-164.

BAINES, JOCELYN

- 1960 *Joseph Conrad: A Critical Biography*, Nueva York, McGraw-Hill.

BĄK, STANISŁAW

- 1939 «Lucjan Malinowski», en *Komunikaty [Instytutu] Śląskiego*, serie 4, komunikat núm. 2, pp. 1-6.

BAKER, STUART

- 1973 «Witkiewicz and Malinowski: The Pure Form of Magic, Science and Religion», *The Polish Review*, 18(1/2), pp. 77-93.

BARNARD, ALAN

- 2000 *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge.

BARRY, ISAAC

- 1984 «Review: *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System* by Bronisław Malinowski, by B. Malinowski, J. de la Fuente y S. Drucker-Brown», *American Anthropologist, New Series*, 86(3, septiembre,) pp. 723-724.

BASTOS, SANTIAGO Y QUIMY DE LEÓN

- 2014 *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado y empresas*, Guatemala, Serviprensa.

BATAILLE, GEORGES

- 2015 *Acéphale*, Madrid, Arena Libros.

BEAUCHOT, MAURICIO

- 2015 «Elementos esenciales de una hermenéutica analógica», *Diánoia*, LX(74, mayo), pp. 127-145, doi: <https://doi.org/10.21898/dia.v6oi74.71>

BICK, MARIO

- 1967 «An Index of Native Terms», en Bronisław Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, pp. 299-315.

BIOLIK, MARIA

- 2009 «Profesor Kazimierz Nitsch - życie i dzieła» [Profesor Kazimierz Nitsch - vida y obra], en *Prace Językoznawcze XI* [*Obras lingüísticas XI*], Instytut Filologii Polskiej, Wydawnictwo UWM, Olsztyn, Polonia.

BLONSKI, JAN

- 1976 «Witkacy», *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre, núm. 20, Universidad Veracruzana, pp. 82-90.

BOAS, FRANZ

- 1916 «The Origin of Totemism», *American Anthropologist*, 18, pp. 319-326.

BOHANNAN, PAUL

- 1957 *Justice and Judgment among the Tiv*, Londres, Oxford University Press.
1965 «The Differing Realms of Law», *American Anthropologist*, 67(6), pp. 33-42.

BROOKS, PETER

- 1984 *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Nueva York, Knopf.

BROZI, KRZYSZTOF JAROSLAW

- 1983 *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne* [*Antropología funcional de Bronisław Malinowski. Problemas metodológicos*], Lublin, Polonia, Wydawnictwo Lubelskie.

BUBNOVA, TATIANA

- 1987 *F. Delicado puesto en diálogo: las claves bajtinianas de la Lozana andaluza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

CAMPBELL, JOSEPH

- 1959 *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, México, Fondo de la Cultura Económica.

CAMPO ARÁUZ, ANA LORENA

- 2008 *Diccionario básico de Antropología*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

CHORNE, MIRIAM Y GUSTAVO DESSAL

- 2017 *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

CLIFFORD, JAMES

- 1986a «Partial Truths», en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-26.
- 1998 «Sobre la autoridad etnográfica», en *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, pp. 141-170.

CLIFFORD, JAMES Y GEORGE MARCUS (EDS.)

- 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, [Retóricas de la Etnografía, Gijón, Júcar, 1991], Berkeley, University of California Press.

CODRINGTON, ROBERT HENRY

- 1877 *Melanesian Mission. The Island Voyage*, Ludlow.
- 1885 *The Melanesian Languages*, Oxford, Clarendon Press.
- 1896 *A Dictionary of the Language of Mota, Sugarloaf Island, Banks' Islands, with a Short Grammar and Index*, Londres, A Society for Promoting Christian Knowledge, Society London.
- 1915 «Melanesia», en Hastings, Edinburgh y Clark (eds.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, Edinburgh, T. & T. Clark, pp. 528-38.

COHEN, ABNER

- 1979 «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder», en Josep Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, pp. 55-82.

COMAROFF, JOHN L. Y SIMON ROBERTS

- 1986 *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago-Londres, The University of Chicago.

CONLEY JOHN M. Y WILLIAM M. O'BARR

- 2002 «Back to the Trobriands: The Enduring Influence of Malinowski's Crime and Custom in Savage», *Society Law & Social Inquiry*, vol. 27, núm. 4, Cambridge University Press, pp. 847-873.

CONRAD, JOSEPH

- 1976 *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza.
- 1911 *Victory: An Island Tale*, Londres, Methuen.

COOK, SCOTT

- 2017 «Malinowski in Oaxaca: Implications of an unfinished project in economic anthropology, part I», *Critique of Anthropology*, vol. 37, pp. 1-28.

CRAPANZANO, VINCENT

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.

DAMATTA, R.

1999 «El oficio del etnólogo o cómo tener 'Anthropological Blues'», en Mauricio Boivin, Ana Rosato, Victoria Arribas (eds.), *Constructores de otredad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 172-178.

DAVIDSON, ALLAN K.

2003 «The Legacy of Robert Henry Codrington», en *International Bulletin of Mission Research*, Overseas Ministries Study Center, pp. 171-176.

DEGLER, JANUSZ

2009 *Witkacego portret wielokrotny* [Retrato múltiple de Witkacy], Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy.

2012 «Czy Witkacy zamierzał powrócić w Tropiki?» (¿Witkacy iba a regresar a los trópicos?), *Witkacologia.eu*, <https://drive.google.com/file/d/1GjzxDGBV3n-75ClJ-B8wkjd3ThnOjhAWV/view> (consulta: 02/05/2020).

2017 «Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza» [Crónica de la vida y obra de Stanisław Ignacy Witkiewicz], en Janusz Degler; Anna Micińska (†), Stefan Okolowicz, Tomasz Pawlak (eds.), *Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy, pp. 267-553.

DELEUZE, GILLES

1962 *Nietzsche et la Philosophie*, París, Presses Universitaires de France.

DERRIDA, JACQUES

1972 *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion.

DESCARTES

2005 «Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas», en *Obras*, Madrid, Gredos, pp. 153-414.

DEŁUGOŁĘCKA-PINKWART, LIDIA Y MACIEJ PINKWART

1988 *Zakopane. Przewodnik historyczny* [Zakopane. Guía histórica], Varsovia, Wydawnictwo PTTK, Kra.

DOUGLAS, MARY

1996 *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza Editorial.

DRUCKER-BROWN, SUSAN

- 1988 «Malinowski en México», *Anuario de Etnología y Antropología Social*, vol. I, México, CIESAS / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana, pp. 18-57.

DURKHEIM, ÉMILE

- 1901 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan.
2007 *La división del trabajo social*, México, Colofón.

DWYER, KEVIN

- 1982 *Moroccan Dialogues*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

EHRlich, EUGENE

- 1929 *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München und Leipzig, Verlag-Dunker und Humblot.

ELLIS, CAROLYN

- 2004 *The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography*, Walnut Creek, California, Altamira Press.

FERENCZI, SANDOR

- 1959 *El pequeño hombre gallo. De sexo y psicoanálisis*. Editorial Hormé, Buenos Aires.

FERNANDEZ, OSCAR

- 2013 «Malinowski and the New Humanism», *History of the Human Sciences*, vol. 26, núm. 2, Thousand Oaks, California, Estados Unidos, Sage Publications, pp. 70-87.

FILIP, MARIUSZ

- 2012 *Od Kaszubów do Niemców: Tożsamość Słowińców z perspektywy antropologii historii* [De los casubios a los alemanes: la identidad de los eslovenos desde la perspectiva de la antropología de la historia], Poznań, Polonia, Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

FISON LORIMER Y ALFRED WILLIAM HOWITT

- 1880 *Kamilaroy and Kurnai. Group-Marriage and Relationship and Marriage by Elopement*, Melbourne, George Robinson.

FIRTH, RAYMOND WILLIAM (EDS.)

- 1957 *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul [*Hombre y Cultura: La obra de Bronisław Malinowski*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1974].

FIRTH, RAYMOND WILLIAM

- 1957a «Introduction: Malinowski as Scientist and as Man», en Raymond Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 1-14.
- 1957b «Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views», en Raymond Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 93-118.
- 1989 «Introducción», en Bronisław Malinowski, *Diario de campo de Melanesia*, Madrid, Júcar Universidad, pp. 19-26.

FIRTH, RAYMOND WILLIAM ET AL.

- 1999 *Hombre y cultura: la obra de Bronisław Malinowski*, México, Siglo XXI Editores.

FISH, JONATHAN S.

- 2005 *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Aldershot, Ashgate Publishing.

FISON, LORRIMER Y A. W. HOWITT

- 1880 *Kamilaroy and Kurnai. Group-Marriage and Relationship and Marriage y Elopement*, Melbourne, George Robinson.

FLEURE, HERBERT JOHN

- 1941 «Alfred Cort Haddon. 1855-1940», *Obituary Notices of Fellows of the Royal Society*, vol. 3, núm. 9, pp. 449-465.

FLIS, MARIOLA Y ANDRZEJ K. PALUCH (COMPS.)

- 1985 *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, Varsovia Państwowy Wydawnictwo Naukowe.

FOUCAULT, MICHEL

- 1964 «Nietzsche, Freud, Marx», en Gilles Deleuze (eds.), *Nietzsche, Cahiers du Royaumont*, París, Les Éditions de Minuit, pp. 183-200.

FORD, HENRY JONES

- 1907 «The Secret of the Totem by Andrew Lang», *The American Political Science Review*, vol. 2, núm. 1, p. 91.

FRAZER, JAMES G.

- 1986 «Introducción», en Bronisław Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Editorial Planeta, pp. I - XII.
- 1910 *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 1-4, Londres, Macmillan.
- 1994 *The Collected Works of J. G. Frazer*, vol. VII, Totemica, A Supplement to *Totemism and Exogamy*

FREUD, SIGMUND

- 1991a «La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)» en: *Obras completas. Tomo IV*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- 1991b «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos», en *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- 1992a «Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans) a propósito de un caso de neurosis obsesiva (el Hombre de las Ratas) (1909)», en *Obras completas*, t. X, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 7-118
- 1992b «El yo y el ello» (1923-1925), en *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 13-66
- 1992c «Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la vida de Freud (1886-1899)», en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 305-308
- 2003a «Cinco conferencias sobre psicoanálisis (1910 /1909/)», en *Obras completas*, t. XI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 7-52
- 2003b «Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, 1)», en *Obras completas*, t. XI, Buenos Aires, Amorrortu Editores, pp. 155-168

GEERTZ, CLIFFORD

- 1967 «Under the Mosquito Net», *The New York Review of Books*, vol. 9, núm. 4, pp. 12-13.
- 1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- 2003 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GEHLEN, ARNOLD

- 1980 *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme.
- 1993 *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.

GELLNER, ERNEST

- 1973 *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- 1985 «Malinowski Go Home: Reflections on the Malinowski Centenary Conferences», *Anthropology Today*, vol. 1, núm. 5, pp. 5-7.
- 1997a «James Frazer y la antropología de Cambridge», en *Antropología y Política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, pp. 124-139.
- 1997b «Cultura, restricción y comunidad», en *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, pp. 65-82.
- 1997c «Pasado y presente» en *Antropología y Política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, pp. 116-123.
- 1998 «Zenón de Cracovia: drama en tres actos», en *Cultura, identidad, política. Nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, pp. 56-85.
- 2004 *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press.

GEROULD, DANIEL

- 2000 «Chronologia Stanisław Witkiewicz i Bronisław Malinowski», [Cronología Stanisław Witkiewicz y Bronisław Malinowski], en *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Malinowski-Witkacy*, Cracovia, Polonia, pp. 24-35.
- 2017 «Podróż Witkacego do tropików: itinerarium cejlońskie» [El viaje de Witkacy a los trópicos: itinerario de Ceilán], en Anna Micińska, Janusz Degler, Stefan Okołowicz, Tomasz Pawlak (eds.), *Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza* [Crónica de la vida y obra de Stanisław Ignacy Witkiewicz], Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy.

GREENBLATT, STEPHEN.

- 1980 *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, University of Chicago Press.

GILL, SAM D.,

- 1998 *Storytracking: Texts, Stories and Histories in Central Australia*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

GLUCKMAN, MAX

- 1947 «Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change», *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 17, núm. 2, pp. 103-121.
- 1955 *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, University of Manchester Press.
- 1969 *Concepts in the Comparative Study of Tribal Law*, en Laura Nader (ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine.

GOLDENWAISER, ALEXANDER A.

- 1910 «Totemism, an Analytical Study», *The Journal of American Folklore*, vol. 23, núm. 88, pp. 179-293

GONÇALVES DA SILVA, V.

- 2006 *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões Afro-Brasileiras*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ ANTONIO

- 2008 «Un flechazo transcultural de 'toma y daca' de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronisław Malinowski», *Revista Letral*, núm. 1, pp. 145-160.

GOODY, JACK,

- 1986 *The Logic of Writing and the Organization of the Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

GORDON, ROBERT

- 1990 «Early Social Anthropology in South Africa», *African Studies*, 49:1, pp. 15-48.

GUBER, ROSANA

- 2012 *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

GROSS, FELIKS

- 1986 «Young Malinowski and His Later Years», *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 3, pp. 556-570, en <https://www.jstor.org/stable/644105>

HADDON, ALFRED CORT

- 1901a *Headhunters, Black, Red and Brown*, Londres, Methuen & Co.
- 1901b «Totemism: Notes on Two Letters Published in the *Times* of September 3rd and 7th», *Man*, vol. 1, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

HADDON, ALFRED CORT Y C. R. BROWNE

- (1891-1993) «Studies in Irish Craniology. The Aran Islands, County of Galway», en *Proceedings of the Royal Irish Academy* (1889-1901), vol. 2 (1891-1893), pp. 759-767.

HALE, C. R.

- 2008 «¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural», en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, México, CIESAS / FLACSO / Casa Chata., pp. 515 - 524.

HARTLAND, EDWIN SIDNEY

- 1924 *Primitive Law*, Londres, Methuen.

HEIDEGGER, MARTIN

- 1961 *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske Verlag.

HOUGHTON, WALTER

- 1957 *The Victorian Frame of Mind*, New Haven, Yale University Press.

HOCART, ARTHUR MAURICE

- 1914 «Notes on Fijian Totemism», *Anthropos*, vol. 9, núm. 5-6, pp. 737-739.
 1915 «Review 51, The History of Melanesian Society», por W. H. R. Rivers, en *Man*, vol. 15, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 89-93.
 1969 *The Lifegiving Myth*, Londres, Routledge.
 1970 *Kings and Councillors*, Chicago, University of Chicago Press.
 1987 *Imagination and Proof. Selected Essays*, Tucson, University of Arizona Press.

HOEBEL, EDWARD ADAMSON

- 1954 *The Trobriand Islanders: Primitive Law as Seen by Bronisław Malinowski*, en: *The Law of Primitive Man, A Study in Comparative Legal Dynamic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

HOGBIN, HERBERT IAN (PRIESTLEY)

- 1934 *Law and Order in Polynesia*, Nueva York, Harcourt, Brac.

HOMERO

- 1993 *Odisea*, Madrid, Gredos.

HOPPEN, THEODORE. K.

1998 *The Mid-Victorian Generation, 1846-1886*, Oxford, Oxford University Press.

JACORZYNSKI, WITOLD

2004 *El crepúsculo de los ídolos en la antropología social: Más allá de Malinowski y los Postmodernistas*, México, Casa Chata.

2010 *La maldición de Judas Iscariote: aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*, México, Casa Chata.

2019 «El mundo perspectivista de José Ortega y Gasset», *Kultura i Wartosci*, núm. 28, pp. 209-231.

JENKINS, ALLAN

1979 *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*, Londres, MacMillan.

JENNESS, DIAMOND Y ANDREW BALLANTYNE

2015 *The Northern D'Éntrecaesteaux*, Nueva Delhi, Facsimile Publishers.

JUNG, CARL GUSTAV

1921 *Psychologische Typen*, Zúrich, Rascher.

1938 *Psychology and Religion*, New Haven, Yale University Press.

KARL, FREDERICK R.

1979 *Joseph Conrad: The Three Lives*, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux.

KAUFMAN, WALTER,

1950 *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press.

KAUFMAN, WALTER (COMP.)

1954 *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Vintage.

KLOSSOWSKI, PIERRE

2004 *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros.

KLUCKHOHN CLYDE

1943 «Bronisław Malinowski, 1884-1942», *The Journal of American Folklore*, vol. 56, núm. 221, American Folklore Society, pp. 208-219.

KORN, FRANCIS

1973 *Elementary Structures Reconsidered*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

KORSBAEK, LEIF

- 2003 «La antropología y la lingüística», *Ciencia Ergo Sum*, vol. 10, núm. 2, pp. 159-172.
- 2014 «W. H. R. Rivers: médico, psicólogo, etnólogo y antropólogo británico, y en todo carismático», *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 21, núm. 59, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 41-64.
- 2018 «La Escuela de Manchester. Colonialismo británico en el marco del estado de bienestar», *Anales de Antropología*, vol. 52-1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 99-110.
- 2019a *El joven Malinowski*, Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- 2019b «El estructuralismo británico pierde su inocencia», *Dimensión Antropológica*, año 26, vol. 77, pp. 33-71.

KORSBAEK, LEIF Y MIGUEL ÁNGEL SÁMANO-RENTERÍA

- 2007 «El indigenismo en México: antecedentes y actualidad», *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, pp. 195-224

KOSIŃSKI, KAZIMIERZ

- 1928 Stanisław Witkiewicz, Varsovia, Instytut Wydawniczy «Biblioteka Polska».

KRYSINSKA-KALUZNA, MAGDALENA

- 2017 *Prawo jako mit. Relacja pomiędzy tubylczym prawem zwyczajowym a prawem stanowionym* [La ley como el mito. Relación entre el derecho indígena consuetudinario y el derecho positivo], Cracovia, Nomos.

KUBICA, GRAŻYNA

- 2014 «'The Survey of the Ghetto' in the Time of Anti-Semitism: Feliks Gross and His Unfinished Fieldwork on the Jewish Quarters of Krakow and Vilna, 1938-40», *East European Politics and Societies*, vol. 28, núm. 2, pp. 318-340, doi: <https://doi.org/10.1177/0888325413511662>
- 2019 «Sex, Gender and Polish Socio-Cultural Anthropology: a Historical and Reflexive Account», en Michal Buchowski (comp.), *Twilight Zone Anthropology. Voices from Poland*, The RAI Country Series, vol. 2, Sean Kingston Publishing, p. 74-104.

KUPER, ADAM

- 1974 *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
- 1983 *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 2017 *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth*, Londres, Routledge.

KUPER, ADAM (ED).

- 1992 *Conceptualizing society*, European Association of Social Anthropologist, Londres, Routledge.

KURCZEWSKI JACEK

- 2009 «Bronisław Malinowski Misunderstood: or How Leon Petrazycki's Concept of Law Is Unwittingly Applied in Anthropology of Law», *Societas Communitas*, núm. 1(7), pp. 299-305.
- 2012 «Petrazycki in Melanesia. Where Pospisil and Malinowski Meet», en Tomáš Ledvinka, Kateřina Varhaník Wildová, Radek Visinger et al. (eds.), *Towards an Anthropology of the Legal Field, Critiques and case studies*, Praga, Fakulta humanitních studií University Karlovy v Praze, pp. 64-77.

KURZWELLY, JONATAN, NIGEL RAPPORT Y ANDREW SPIEGEL

- 2020 «Encountering, Explaining and Refuting Essentialism», *Anthropology Southern Africa*, Anthropology Southern Africa Association, 43:2, pp. 65-81.

LACAN, JACQUES

- 2012a *El seminario, libro 1. Los escritos técnicos de Freud 1953-1954*, Buenos Aires, Paidós.
- 2012b *El seminario, libro 5. Las formaciones del inconsciente 1957-1958*, Buenos Aires, Paidós.
- 2014 *El seminario, libro 17, El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós.
- 2015 *El seminario, libro 3. Las psicosis 1955-1956*, Buenos Aires, Paidós.
- 2017 «El complejo de Edipo en Freud y Lacan», en Miriam Chorne y Gustavo Dessal (eds.), *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

LANG, ANDREW

- 1910 *Totemism*, Nueva York, Simplissimus Book Farm.

LANGE, FRIEDRICH ALBERT

- 2017 *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Berlín, Hofenberg.

LAUGHLIN, CHARLES D.

- 2018 «The Master Ethnographer. Life and Work of Arthur Maurice 'A. M.' Hocart», en *Bérose encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*; París, IIAC, en <https://www.berose.fr/article1262.html?lang=fr> (consulta: 30/02/2019).

LAYARD, JOHN

- 1942 *Stone Men of Malekula*, Londres, Chatto.

LEACH, EDMUND R.

- 1957 «The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism», en Raymond Firth et al. (comps.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- 1961 *Rethinking Anthropology*, Londres, London School of Economics.
- 1965 «Introduction», en *Malinowski's Coral Gardens and their Magic*, t. 1., Indiana, Allen and Unwin, pp. VII- XVII
- 1970a *Claude Lévi-Strauss*, Nueva York, The Viking Press.
- 1970b «Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo», en *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo* (Edmund Leach); *El oso y el barbero* (Claude Lévi-Strauss), Barcelona, Anagrama (Cuadernos Anagrama, Serie Sociología y Antropología, núm. 2).

LEACH, EDMUND R.

- 1982 «Reviewed Work(s): *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System* by Bronisław Malinowski, Julio de la Fuente and Susan Drucker Brown», *The Cambridge Journal of Anthropology*, Berghahn Journals, vol. 7, núm. 3, pp. 64-68.

LE RIVEREND, JULIO

- 1987 «Ortiz y sus contrapunteos», en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. ix-xxxii.

LEIBNIZ, WILHELM G.

- 1889 *La monadología. Opúsculos*, Madrid, Dirección y Administración.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F.
1997 *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
2005 «Los aspectos sociales y psicológicos del liderazgo en una tribu primitiva: los nambikwara del noroeste de Mato Grosso», *Revista Bricolage*, año 3, núm. 9, septiembre-diciembre de 2005, pp. 73 -83

LÉVY-BRUHL, HENRI

- 1961 *Sociologie du droit*, París, P.U.F.

LINDQVIST, SVEN

- 2007 *Terra Nullius: A Journey Through No One's Land*, Nueva York, Londres, The New Press.

LLEWELLYN, KARL NICKERSON Y ADAMSON HOEBEL, EDWARD

- 2002 *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, Buffalo, Nueva York, William S. Hein & Co., Inc.

LOWIE, ROBERT

- 1920 *Primitive Society*, Nueva York, Boni and Liveright.
1937 *The History of Ethnological Theory*, Londres, G. Harrap and Co., Ltd.

MACCLANCY, JEREMY

- 1995 «Brief Encounter: The Meeting, in Mass-Observation, of British Surrealists and Popular Anthropology», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 1, núm. 3, pp. 495-512, doi: <https://doi.org/10.2307/3034572>

MAGNONE, LENA

- 2016 *Emisariusze Freuda. Transfer kulturowy psychoanalizy do polskich sfer inteligentnych przed drugą wojną światową* [Emisarios de Freud. Transferencia cultural del psicoanálisis a las esferas intelectuales polacas antes de la Segunda Guerra Mundial], Tom I-II, Cracovia, Universitas.

MAINE, HENRY SUMNER

- 1908 *Ancient Law. Its Connection with The Early History of Society and His Relation to Modern Ideas* (1861), Londres, John Murray, Albemarle St., en <https://archive.org/details/ancientlawo3084ombp> (consulta: 20/08/2018).

MAJ, MAŁGORZATA (ED.)

- 2015 *Antropologia i etnologia w czasie wojny. Działalność Sektion Rassen- und Volkstumsforschung Institut für Deutsche Ostarbeit, Krakau 1940-1944, w świetle nowych materiałów źródłowych* [Antropología y etnología durante la guerra. Actividad de Sección de Investigación de Razas y Etnias, Instituto de Trabajo del Este de Alemania, Cracovia 1940-1944], Cracovia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

MALINOWSKI, BRONISŁAW

- 1913 *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study*, Londres, University of London Press.
- 1915 «The Natives of Mailu», *Transactions of the Royal Society of Southern Australia*, núm. 39, pp. 49-706.
- 1916 «Baloma: Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», en *Magic, Science and Religion*. Garden City, Nueva York, Natural History Press.
- 1925a «The Forces of Law and Order in a Primitive Community», *Proceedings of the Royal of Great Britain*, vol. 24, pp. 529-547.
- 1925b «Review of: Primitive Law, by E. Sidney Hartland», *Nature*, núm. 2911, vol. 116, pp. 230-235.
- 1926a *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Tubner & Co. Ltd.
- 1926b «Primitive Law and Order», *Nature*, núm. 2936, vol. 117, pp. 9-16.
- 1927 *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, Routledge.
- 1929 *The Sexual Life of Savages*, Londres; *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata.

MALINOWSKI, BRONISŁAW

- 1931 «Culture», en *The Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 4, Nueva York, Macmillan, pp. 621-645.
- 1935 *Coral Gardens and Their Magic*, Londres, Allen and Unwin.
- 1936a «Culture as a Determinant of Behavior», *The Scientific Monthly*, vol. 43, núm. 5.
- 1936b «Wstęp», en F. Gross, *Koczownictwo. Studia nad nomadyzmem i nad wpływem tegoż na społeczeństwo, ustrój i prawo* («Prólogo» en *Nomadismo. Estudios sobre nomadismo y sobre su influencia en la sociedad, el sistema y el derecho*), Cracovia.

MALINOWSKI, BRONISŁAW

- 1939 «Del pensamiento sociológico actual: El grupo y el individuo en el análisis funcional», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 1, núm. 3, pp. 111-133.
- 1942a «A New Instrument for the Study of Law - Especially Primitive», (1) *The Yale Law Journal*, vol. 51, núm. 8, pp. 1237-1254; (2) A New Instrument for the Study of Law. Especially Primitive, *Lawyers Guild Review*, núm. 2, pp. 1-12.
- 1942b *Man's Culture and Man's Behavior*, Sigma Xi Quarterly, vol. 29, núm. 3/4, pp. 182-196.
- 1945 *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- 1948a *Magic, Science and Religion*, Chicago.
- 1948b «Myth in Primitive Psychology», en B. Malinowski, *Magic, science and religion, and other essays*, Nueva York, Anchor Books, Doubleday.
- 1967[1989-1991] *A Diary in the Strict Sense of Term*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World; *Diario de Campo en Melanesia*, Gijón, Júcar, 1991.
- 1974 *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1975[1931] «La cultura», en S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, pp. 85-128.
- 1977 *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, Barcelona, Editorial Labor.
- 1982[1926] *Crimen y costumbre entre los salvajes*, Barcelona, Ariel.
- 1984 *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe.
- 1986 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- 1987 «Introducción», en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 3-10.
- 1993a «The Relationship of Primitive Beliefs to Social Organization», en R. R. Thornton y Peter Skalnik (eds.), *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 229-245.
- 1993b «Totemism and Exogamy», en R. R. Thornton y Peter Skalnik (eds.), *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 123-199.
- 1993c «Observations on Friedrich Nietzsche's the Birth of Tragedy (1904/5)», en R. R. Thornton y Peter Skalnik (eds.), *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 67-88.

MALINOWSKI, BRONISŁAW

- 2000a «Prawo i zwyczaj» [Ley y costumbre], en B. Malinowski, *Dzieła, t. 8: Jednostka, społeczność, kultura*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Varsovia pp. 237-289 (*Introduction*, w: H. I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres, 1934).
- 2000b *Nowe narzędzie interpretacji prawa zwłaszcza pierwotnego*, w: *Dzieła, t. 8, Jednostka, społeczność, kultura*, pp. 294-316 (*A New Instrument for the Study of Law. Especially Primitive*, *The Yale Law Journal*, vol. 51, núm. 8, 1942), Varsovia, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- 2002 *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Cracovia, Wydawnictwo Literackie.

MALINOWSKI, BRONISŁAW Y JULIO DE LA FUENTE

- 2011[1957] *La economía de un sistema de mercados en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, trad. de Antonio Pérez Elías, Antonio Ordoñez Estopier y Benito Iglesias Soto, México, Universidad Iberoamericana (Colección Teoría Social).

MALINOWSKA, VALETTA

- 1989 «Prefacio», en *Diario de campo de Melanesia*, Júcar Universidad, Madrid, pp. 15-17.

MARCUS, GEORGE Y DICK CUSHMAN

- 1982 «Ethnographies as Texts», *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.

MARETT, ROBERT RANULPH

- 1927 *The Diffusion of Culture: The Frazer Lecture in Social Anthropology*, Cambridge Cambridge University Press.
- 1942 *Professor Bronisław Malinowski. An Account of the Memorial Meeting held in London on June 13*, Londres, p. 7. Association of Polish University Professors and Lecturers in Great Britain.

MARÍN VALADEZ, BLANCA MÓNICA

- 2014 *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a san Simón, en un lugar llamado Macondo, de la Frontera México-Guatemala*, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Sureste), San Cristóbal de Las Casas, México.

MARTÍ CARVAJAL, ARMANDO J.

- 2010-2011 «Contrapunteo etnológico: el debate aculturación o transculturación desde Fernando Ortiz hasta nuestros días», *Kálathos: Revista Transdisciplinaria Metro-Inter*, vol. 4, núm 2, Puerto Rico, Universidad Interamericana, Recinto Metro, pp. 1- 22.

MAUSS, MARCEL

- 1950 «Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi'», en *Sociologie et anthropologie* París: Presses Universitaires de France, pp. 333-362. [«Sobre una categoría del espíritu humano: La noción de persona y la noción de 'yo'», en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1977).

MATYJASZCZYK-GRENDA, AGNIESZKA

- 2000 «Stanisław Ignacy Witkiewicz: la Forma Pura en la vanguardia del teatro europeo de entreguerras», *Cuadernos de Filología Italiana*, núm. extraordinario, Madrid, pp. 487-513.

MENDELSON, E. MICHAEL

- 1965 *Los escándalos de Maximón* (J. Vielman, Trad.), Guatemala, Instituto Indigenista de Guatemala.

MERTON, ROBERT K.

- 1968 *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, The Free Press.

MICIŃSKA, ANNA

- 2017 «Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Wikiewicza 1885-1918» [Crónica de la vida y obra de Stanisław Ignacy Wikiewicz 1885-1918], en Janusz Degler et al., *Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy, pp. 77-266.

MIER, RAYMUNDO

- 2000 «La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales», *Revista Cuiculco*, vol. 7, pp. 1-43.

MILLER, J. HILLIS

- 1965 «Conrad's Darkness», en *Poets of Reality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

MONAGHAN, JOHN Y PETER JUST

- 2000 *Social and Cultural Anthropology. A Very Short Introduction*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.

MORA BAYO, MARIANA

- 2011 «Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político», en B. Baronnet, M. Mora Bayo y R. Stahler-Sholk, *Luchas «muy otras» Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM-Xochimilco, CIESAS, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 79 - 114.

MORALES, MARIO ROBERTO

- 1998 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón, los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Norwegian Agency for Development Cooperation, FLACSO.

MORPHY, HOWARD

- 1998 «Spencer and Gillen in Durkheim: the theoretical construction of ethnography», en N. J. Allen, W. S. F. Pickering y W. Vatts Miller (eds.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres y Nueva York, Routledge, pp. 13-28.

MORRIS, BRIAN

- 1987 *Anthropological Studies of Religion. Introductory Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.

MOTYKA, KRZYSZTOF

- 1999 «Beyond Malinowski: Petrazycki's Contribution to Legal Pluralism», en K. von Benda-Beckmann y Harald W. Finkler (eds.), *Papers of the XIth International Congress of Folk Law and Legal Pluralism: Societies in Transformation*, Moscú, Institute of Ethnology and Anthropology.

MURDOCK, GEORGE PETER

- 1942 «Bronisław Malinowski», *Yale Law Journal*, vol. 51, pp. 1235-1236.
1943 «Bronisław Malinowski», *American Anthropologist*, vol. 45, pp. 441-451.

NAJDER, ZDZISŁAW

- 1983 *Joseph Conrad: A Chronicle*, New Brunswick, Rutgers University Press.

NASH, JUNE

1994 «Judas Transformed», *Natural History*, 103(marzo), pp. 46-53.

NEEDHAM, RODNEY

1982 «Karriera Refutations» en *Oceania*, 53(2), 123-138.

NIEHAUS, ISAK

2017 «Anthropology at the Dawn of Apartheid», *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology*, 77, pp. 103-117.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

2000a[1872] *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza.

2000b[1886] «Ensayo de autocritica», en *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, pp. 25-37

2010 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos.

2015 *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza.

OBREŃSKI, JÓZEF

2005 *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* [La gente de Polesia de hoy y otros ensayos], en Anna Engelking (comp.), Varsovia, Wydawnictwo IFiS PAN.

2007 «Polesie», en Anna Engelking (comp.), *Józef Obrębski, Polesie. Studia etnosocjologiczne*, Varsovia, Oficyna Naukowa.

ORREGO ARISMENDI, JUAN CARLOS

2008 «Maestro de máscaras: cuatro imágenes de Bronisław Malinowski en el siglo xx», *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 22, núm. 39, pp. 335-350.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ.

1946 «Meditaciones del Quijote», en José Ortega y Gasset, *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, t. I, Madrid, Revista de Occidente, pp. 309-400.

ORTIZ, FERNANDO

1987 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho (trabajo original publicado en 1940).

2011 «El concepto de cultura», *Catauro, Revista cubana de antropología*, año 12, núm 23, enero-junio, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, pp. 127-142.

PACUKIEWICZ, MAREK

- 2004 «Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu: szczęśliwa porażka Bronisława Malinowskiego» [Diario en el sentido estricto de la palabra: la feliz derrota de Bronisław Malinowski], *ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura*, núm. 2, vol. 9, 133-149.

PALUCH, ANDRZEJ K.

- 1981 *Malinowski*, Varsovia, Wiedza Powszechna.
- 1988 «Bronisław Malinowski and Cracow Anthropology», en R. F. Ellen, E. Gellner, G., Kubica-Heller, J. Mucha (eds.), *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-11.

PANOFF, MICHEL

- 1974 *Malinowski y la antropología*, Barcelona, Editorial NCL.

PARMEGGIANI, M.

- 2002 *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga, Universidad de Málaga.

PARSONS, TALCOTT

- 1975 «The Present Status of 'Structural-Functional' Theory in Sociology», en Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action*, Nueva York, The Free Press.

PAYNE, HARRY

- 1981 «Malinowski's Style», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 12, pp. 416-440.

PÉDRON-COLOMBANI, SYLVIE

- 2008 «El culto de Maximón en Guatemala», en *Trace*, (54), pp. 31-44, en <https://journals.openedition.org/trace/457> (consulta: 10/10/2019).

PETCH, ALISON

- 2000 «Spencer and Gillen's Collaborative Fieldwork in Central Australia and its Legacy», en *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 31/3, pp. 309-328.

PETRAŻYCKI, LEON

- 2002 *O pobudkach postępowania i o istocie moralności i prawa* [Sobre los motivos de la conducta y la esencia de la moral y la ley], Varsovia, Oficyna Naukowa.

PETRONI, MARIANA DA COSTA A.

- 2008 «La representación del indio en las fotografías del antropólogo e indigenista Julio de la Fuente», *Cultura y representaciones sociales*, vol. 3, núm. 5, pp. 156-176.

PINKWART, MACIEJ

- 2015 *Wariat z Krupówek* [Un loco de Krupówki], Nowy Targ, Polonia, Wagant.

PISARKOWA, KRYSZYNA

- 2000 *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego* [Lingüística de Bronisław Malinowski], t. 1, Cracovia, Universitas.

PLAATJE, SOL

- 2007[1916] *Native Life in South Africa*, Johannesburg, Picador Africa.

PLATÓN

- 1981 «Protágoras», en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, pp. 487- 589.
1986 «Banquete», en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, pp. 143-288.

PONCE ALONSO, EDUARDO

- 2016 *Pueblos «azaharosos». La enjertación de la manufactura artesanal azaharera en San Antonio Limón Totalco, Ver. y Chilchota, Mich., 1940-2014*, Tesis de doctorado en Ciencias Humanas con Especialidad en Estudio de las Tradiciones, Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

POOLE, ROGER C.

- 1969 «Introduction», en Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, Harmondsworth, Penguin Books.

POSPISIL, LEOPOLD

- 1958 *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Publications in Anthropology, núm. 54, New Haven.

RABINOW, PAUL

- 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD

- 1909 «The Religion of the Andaman Islanders», *Folklore*, 20 (3), 257-271.
1913 «Three Tribes of Western Australia», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 43, pp. 143-194.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD

- 1914a «Reseña de Malinowski *The Family Among the Australian Aborigines*», *Man*, 16, p. 32.
- 1914b «The Definition of Totemism», *Anthropos*, 9, pp. 622-630.
- 1929a «A Further Note on Ambrym», *Man*, 29, pp. 50-53.
- 1929b «Notes on Totemism in Eastern Australia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 59, pp. 399-415.
- 1931 *The Social Organization of Australian Tribes*. Melbourne, MacMillan.
- 1935 «Primitive Law», *Man*, vol. 35.
- 1949 «Functionalism: a Protest», *American Anthropologist*, vol. 51, núm. 2.
- 1952 «Historical Note on British Social Anthropology», *American Anthropologist*, New Series, vol. 54, núm. 2, parte 1, pp. 275-277.
- 1972 *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Ediciones Península.

RAGLAN, LORD

- 1930 «44. Kinship», *Man*, vol. 30, p. 56.

RAK, MACIEJ

- 2019 «Dialektologia polska w latach 1873-1918 (Zarys historii)» [Dialectología polaca en los años 1873-1918 (Bosquejo de la historia)], *Studia Dialektologiczne*, vol. V, Cracovia, Instytut Języka Polskiego PAN.

REYNA VALLEJO, ALBERTO

- 2005 *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

RICHARDS, AUDREY I.

- 1957 «The Concept of Culture in Malinowski's work», en Raymond Firth (ed.), *Man and culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 33-52 (15-32).

RICE BURROUGHS, EDGAR

- 1914 *Tarzan of the Apes*, Nueva York, Burt Company

RIVERS, WILLIAM HALSE

- 1909 «Totemism in Polinesia and Melanesia», *JRAI*, vol. 39, pp. 156-180.

RIVERS, WILLIAM HALSE

- 1913 «Report on Anthropological Research Outside America», en W. H. Rivers, A. E. Jenks y S. G. Morley, *Reports upon the Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Carnegie Inst. of Washington Publns., 200, pp. 3-28.

ROSE, DAN

- 1980 «Malinowski's Influence on Wittgenstein on the Matter of Use in Language», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, núm. 16, pp. 145-149.

RUSSELL, BERTRAND

- 1967 *The Autobiography of Bertrand Russell: 1872-1914*, Boston-Toronto, Little Brown.

SACERIO-GARÍ, ENRIQUE

- 2007 «Conversación con José Juan Arrom. Quien no se aventura, no cruza el mar», *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*, año V, 21 al 27 de abril.

SAID, EDWARD

- 1966 *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- 1978 *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.

SCHAPERA, ISAAC

- 1957 «Malinowski's Theories of Law», en Raymond Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronisław Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 139-156.

SCHMIDT, WILHELM

- 1913 «Die Gliederung der australischen Sprachen (IV)», [«El bosquejo de las lenguas australianas (IV)»], en *Anthropos*, Anthropos Institute, Nomos Verlagsgesellschaft mbH, pp. 526-554.

SEAGLE, WILLIAM

- 1937 «Primitive Law and Professor Malinowski», *American Anthropologist*, vol. 39, núm. 2, pp. 275-290.

SELIGMAN, CHARLES G.

- 1910 *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

SELIGMAN C. G. Y BRENDA Z. SELIGMAN

- 1911 *The Veddars*, Cambridge, The University Press.

SIMONIS, YVAN

- 1968 *Claude Lévi-Strauss o la pasión del incesto*, México, Cultura Popular.

SKALNIK, PETER

- 1995 «Bronisław Kasper Malinowski and Stanisław Ignacy Witkiewicz: Science versus Art in the Conceptualization of Culture», en Han Vermeulen y Arturo Álvarez Roldán (comps.), *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres, Nueva York, Routledge, pp. 129-142.

SKAWSKI, STANISŁAW

- s.f. «Ponice: zarys dziejów» [«Ponice: un resumen de su historia»], en <http://www.szkolaponice.rabka.pl/publikacje/ponice.htm> [consulta: 20/12/2018].

SOCHACKA, STANISŁAWA (COMP.)

- 1975 *Listy Lucjana Malinowskiego do Jarosława Golla* [*Cartas de Lucjan Malinowski a Jarosław Goll*], Opole, Polonia, Wydawnictwo Instytutu Śląskiego.

SPENCER, BALDWIN Y FRANCIS JAMES GILLEN

- 1899 *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan.
1904 *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan.

SPIETELUN, DOMINIKA

- 2016 «Przyjaźń wielkiego artysty z wybitnym uczonym. Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Bronisława Malinowskiego» [«Amistad de un gran artista con un destacado científico. Cartas de Stanisław Ignacy Witkiewicz a Bronisław Malinowski»], en Andrzej Borkowski y Antoni Czyż (eds.), *Prywatne i publiczne w tekstach kultury: studia*, Siedlce, Polonia, Pracownia Wydawnicza Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego, pp. 153-196.

STACK, GEORGE J.

- 2011 *Lange and Nietzsche*, Berlín, De Gruyter.

STADE, RONALD

- 2000 «'In the Immediate Vicinity a World Has Come to an End': Lucie Varga as an Ethnographer of National Socialism. A Retrospective Review Essay», en Richard Handler (comp.), *Excluded Ancestors, Inevitable Traditions. Essays Toward a More Inclusive History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 265-283.

STECKI, KONSTANTY

- 1980 *Przewodnik literacki po Zakopanem* [Una guía literaria de Zakopane], Varsovia, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

STĘPIEŃ, MATEUSZ

- 2014 «Bronisława Malinowskiego potyczki z prawem (prymitywnym)» [*Las discusiones de Bronisław Malinowski con el derecho (primitivo)*], en J. Czapska, M. Dudek y M. Stępień (eds.), *Wielowymiarowość prawa* [*Multidimensionalidad del derecho*], Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, pp. 401-424.
- 2016 «Malinowski's Multidimensional Conception of Law: Beyond Common Misunderstandings», en M. Stępień (ed.), *Bronisław Malinowski's Concept of Law*, Switzerland, Springer International Publishing.

STOCKING, GEORGE W.

- 1968 «Arnold, Tylor and the Uses of Invention», en *Race, Culture and Evolution*, Nueva York, The Free Press, pp. 69-90.
- 1974 «Empathy and Antipathy in *Heart of Darkness*», en Regna Darnell (comp.), *Readings in the History of Anthropology*, Nueva York, Harper and Row, pp. 85-98.
- 1984 «From Rousseau to Rivers», *RAIN*, núm. 61 (abril, 1984), Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 6-8.
- 1986 «Anthropology and the Science of the Irrational: Malinowski's Encounter with Freudian Psychoanalysis», en George Stocking Jr. (comp.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 13-49.
- 1993 «La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski» en Honorio Velasco, *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid: Trotta, pp. 43-93.
- 1995 *After Tylor. British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press.

STOECKER HOLGER,

- 2004 «'The Gods Are Dying'. Diedrich Wetermann (1875-1956) and Some Aspects of His Studies of African Religious», en Frieder Ludwig, Afe Adogame, Ulrich Berner, Christoph Bochinger, *European Traditions in the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden, Alemania, Otto Harrassowitz Verlag, pp. 169-174.

STOMMA, LUDWIK

- 1975 «Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna» (El ritual del casamiento en Polonia. Análisis estructural), *Etnografia Polska*, vol. 19, núm. 1, Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk, pp. 51-64.

SZULOWSKA, WANDA

- 2009 «Gwary Warmii i Mazur w ujęciu Profesora Kazimierza Nitscha», [Los dialectos de Warmia y Mazury según el profesor Kazimierz Nitsch], *Prace Językoznawcze*, vol. 11, Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, pp. 237-245.

ŚREDNIAWA, BRONISŁAW

- 1981 «The Anthropologist as a Young Physicist: Bronisław Malinowski's Apprenticeship», *Isis*, vol. 72, núm. 4, pp. 613-620.

SZYMBORSKA WISŁAWA

- 2014 «Escribiendo el currículum», *Entre los poetas míos*, s.l., Biblioteca Virtual Omegalfa, en <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/cuaderno-de-poesia-critica-n-075-wislawa-szymborska.pdf> [consulta: 12/01/2021].

TATARD, BÉATRICE

- 1999 «Julio de la Fuente, trabajador social y fotógrafo», en *Revista Alquimia. Fas Construcciones Visuales. Arquitectura y fotografía en México*, México, INAH, año 3, núm. 7, pp. 44-45.

TAYLOR, CHARLES

- 2011 *Multiculturalism*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

TEDLOCK, BARBARA

- 2004 «From Participant Observation to Observation of Participation», en *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, núm. 1, pp. 69-94.

THORNTON, ROBERT J.

- 1985 «'Imagine Yourself Set Down...': Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography», en *Anthropology Today*, vol. 1, núm. 5, pp. 7-14.

THORNTON, ROBERT J. Y PETER SKALNIK (EDS.)

- 1993a *The Early Writings of Bronisław Malinowski*, Cambridge, Cambridge University Press.

THORNTON, ROBERT J. Y PETER SKALNIK (EDS.)

1993b «Introduction: Malinowski's Reading, Writing, 1904-1914», en *Bronisław Malinowski, The Early Writings of Bronisław Malinowski*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-64.

TOMICKI, RYSZARD

1977 «Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce», en *Etnografia Polska*, vol. 21, núm. 1, p. 43-72.

TYLOR, EDWARD BURNETT

1899 «Remarks on Totemism with Special Reference to Some Modern Theories Respecting It», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 28, núm. 1/2, The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp. 138-148.

ULANOWSKA, STEFANIA

1888 «Boże Narodzenie u Górali zwanych Zagórzanami» [Navidad con los montañeses llamados zagórzanie], *Wisła*, vol. 2, pp. 98-119.

URRY, JAMES

1972 «'Notes and Queries on Anthropology' and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920», en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 45-57.

VAIHINGER, HANS

2010 «La voluntad de ilusión en Nietzsche», en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos.

VIQUEIRA, CARMEN Y DIEGO ALBARRACÍN

2011 «Prefacio a la presente edición», en Julio de la Fuente y Bronisław Malinowski, *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, México, IBERO / ITESO / CIESAS / INAH, pp. 7-19.

VOLTAIRE

1947 *Candide ou l'optimisme*, París, La Bibliotheque Française.

VON UEXKÜLL, J.

1926 *Theoretical Biology*, Edinburgo, The Edinburgh Press.

WALLIS, WILSON D.

- 1957 «Anthropology in England early in the present century», *American Anthropologist*, núm. 59.

WALIGÓRSKI, ANDRZEJ

- 1938 *The Language of Suggestion, Magic and Propaganda*, tesis de doctorado, Londres, London School of Economics (LSE), Theses Collection, X21, 426, LSE Library.

WATERBURY, RONALD

- 2015 «Malinowski's Last Research Project: Oaxaca, Mexico 1940-41», <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.4496.7124>

WATT, IAN

- 1979 *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press.

WAX, MURRAY L.

- 1972 «Tenting with Malinowski», *American Sociological Review*, vol. 37, núm. 1, American Sociological Association, pp. 1-13.

WAYNE, HELENA

- 1985 «Bronisław Malinowski: The Influence of Various Women on His Life and Works», *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 3, pp. 529-540.

WAYNE, HELENA (ED.)

- 1995 *The Story of a Marriage. The Letters of Bronisław Malinowski and Elsie Masson*, vol. I-II, Londres, Routledge.
- 2002 *The Story of a Marriage. The Letters of Bronisław Malinowski and Elsie Masson*, vol. I 1916-1920, Londres y Nueva York, Taylor & Francis e-Library.
- 2012 *Historia pewnego małżeństwa Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson [La historia de un matrimonio Cartas de Bronisław Malinowski y Elsie Masson]*, Varsovia, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.

WEINER, ANNETTE

- 1976 *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press.

WEŁYCZKO, PAULA

- 2015 «Uczta z Malinowskim i Witkacym. Niedopowiedzenie i namiętność w antropologii» [Una fiesta con Malinowski y Witkacy. Reticencia y pasión en antropología], en *Tematy z Szewskiej*, Wrocław, Uniwersytet Wrocławski, vol. 16, pp. 52-65.

WHEELER, GERALD CAMDEN

- 1911 «A Note on the Telei Speech of South Bougainville, Solomon Islands», in *Zeitschrift für Kolonialsprachen*, vol. I, núm. 4, pp. 290-304.
- 1912 «Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)», en *Archiv für Religionwissenschaft*, Leipzig 15: 24-58, 321-358.
- 1913 «Text in Mono Speech (Bougainville Strait, Western Solomon Islands)», *Anthropos* vol. 1913, pp. 738-753.
- 1914a «An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait», en *Archiv für Religionwissenschaft*, Leipzig, vol. 17, pp. 64-112.
- 1914b «Totemismus in Buim (Süd-Bougainville)», *Zeitschrift für Ethnologie*, año 46, núm. 1, pp. 41-44.

WILLIAMS, RAYMOND

- 1966 *Culture and Society, 1780-1950*, Nueva York, Harper and Row.

WITKIEWICZ, JAN

- 2017 «Życiorys Stanisława Ignacego Witkiewicza» [Biografía de Stanisław Ignacy Witkiewicz], en Janusz Degler et al., *Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Varsovia, Państwowy Instytut Wydawniczy, pp. 559-590.

WITKIEWICZ, STANISŁAW IGNACY

- 1969 *Listy do syna* [*Cartas a mi hijo*], elaborado por Bożena Danek-Wojnowska, Anna Micińska Państwowy Instytut Wydawniczy, Varsovia.
- 1972 «Metafizyka dwugłowego cielęcia» [«Metafísica de un ternero bicéfalo»], en *Dramaty*, t. 1, Varsovia, PIW.
- 1981 *Listy do Bronisława Malinowskiego* [*Cartas a Bronisław Malinowski*], elaboradas por Edward Martinek, Varsovia, PIW.

WITKIEWICZ, STANISŁAW IGNACY

- 1993 *Adiós al otoño*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik.
- 2001 *Las 622 caídas de Bungo o la mujer diabólica*, vol. 932, Barcelona, Destino (Colección Áncora y Delfín).
- 2002 *Mr Price, Or Tropical Madness and Metaphysics of a Two-headed Calf*, Londres, Routledge.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

- 1996 *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos.
 1999 *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Ediciones Altaya.

WIŚLICZ, TOMASZ

- 2012 «Wiejskie zaloty w Polsce XVII-XVIII wieku. Sposoby doboru partnera seksualnego i kryteria atrakcyjności w środowisku chłopskim Rzeczypospolitej w okresie 'przedetnograficznym'» [El noviazgo rural en Polonia en los siglos XVII-XVIII. Formas de seleccionar pareja sexual y criterios de atractivo en el entorno campesino de la Rzeczpospolita en el periodo «pre-etnográfico»], *Studia Historica Gedanensia*, vol. III, Uniwersytet Gdański, pp. 36-56.

WRIGHT, GEORG HENRIK VON

- 1993 «Wittgenstein and the Twentieth Century», en *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Nueva York, E. J. Brill, pp. 83-102.

WUNDT, WILHELM

- 1912 *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*; (1916). *Elements of Folk Psychology. Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind*, Nueva York, Macmillan.

YAGENOVA, S. V. Y R. GARCÍA

- 2009 «Guatemala: El pueblo de Sipakapa versus la empresa minera Goldcorp», *OSAL* año X, núm. 25, pp. 65-77.

YOUNG, MICHAEL W.

- 1984 «The Intensive Study of a Restricted Area, or, Why Did Malinowski Go to the Trobriand Islands?», *Oceania*, vol. 55, núm. 1, pp. 1-26.
 2004 *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, New Haven, Yale University Press.

ZACK, O.

- 2017 «La elaboración lacaniana del complejo de castración», en Miriam Chorne y Gustavo Dessal (comps.), *Jacques Lacan. El psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ZAFIROPOULOS, MARKOS

- 2015 *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, Buenos Aires: Manantial.

Sobre los autores y las autoras

Grażyna Kubica

Profesora adjunta de Antropología Social en el Instituto de Sociología de la Universidad Jagellónica de Cracovia. Una de sus áreas de investigación es la historia de la antropología. Es biógrafa y analista de la obra de Bronisław Malinowski. Junto con Ernest Gellner, coeditó el volumen *Malinowski: Between Two Worlds* (1988), así como en polaco *Dziela* (obras completas de Bronisław Malinowski). Es autora de la introducción y las anotaciones de la versión completa de los diarios de Malinowski en su idioma original: *Dziennik w ścisłym sensie tego wyrazu* (Diario en el sentido estricto de la palabra, 2002). De este trabajo derivó un libro feminista *Siostry Malinowskiego* (2006), que versa sobre varias mujeres cuyos nombres aparecen en los diarios de Malinowski, entre ellas la antropóloga polaco-británica Maria Czaplicka. Grażyna Kubica acaba de publicar en inglés una biografía de dicha académica: *Maria Czaplicka: Gender, Shamanism, Race* (2020). Otra de sus áreas de investigación se relaciona con su trabajo de campo en Silesia, Polonia. Ha publicado dos libros sobre la región. También es fotógrafa y antropóloga visual.

Marcin Jacek Kozłowski

Obtuvo dos títulos de maestro. El primero, por el Instituto de Relaciones Internacionales de la Facultad de Periodismo y Ciencias Políticas de la Universidad de Varsovia, Polonia (2006). El segundo, por el Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Facultad de Historia de la Universidad de Adam Mickiewicz en Poznań, Polonia (2013). Recientemente, en esta misma institución, obtuvo el título de doctor en Ciencias Humanísticas en Etnología y Antropología Cultural (2024). Sus intereses de investigación se centran en la antropología política y de la religión, especialmente

en la relación entre el ritual y el teatro desde la perspectiva de los estudios performativos. Ha realizado investigaciones etnográficas entre los siguientes grupos indígenas de México: tsotsiles, mazatecos y tarahumaras. Colaboró en la producción de documentales sobre diversos aspectos de la cultura indígena y sobre los seguidores mexicanos de Jerzy Grotowski. Ha sido becado en dos ocasiones por el gobierno de México (SRE). Desde 2011, es subdirector de la revista *Indígena. Pasado y presente de las culturas nativas americanas*; además, es coautor y autor de libros y artículos sobre los temas mencionados, publicados en revistas científicas extranjeras y polacas.

Justyna Pietrasik

Obtuvo una maestría en Bibliotecología y Estudios del Libro por la Universidad de Varsovia y otra en Traducción Bilingüe por la Universidad de Westminster, donde se especializó en módulos de traducción entre inglés y polaco. Durante sus estudios desarrolló un interés por la Antropología. Su tesis de licenciatura abordó la recepción literaria polaca de los indígenas amerindios, mientras que su tesis de maestría se centró en los diarios de Malinowski, cuya versión más extensa fue publicada en polaco. Cuenta con experiencia profesional como traductora comercial, intérprete y editora autónoma. Actualmente, trabaja como especialista senior en prevención de lavado de dinero en un banco de cobertura mundial.

Rafał B. Reichert

Maestro en arqueología por la Universidad de Varsovia, Polonia. Doctor en Historia colonial por la FFYL-UNAM, México. Investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) hasta 2021. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Desde 2021, investigador de tiempo completo en el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, Polonia. Tutor de la Nautical Archaeology Society (NAS) en México. Colabora con el grupo internacional de investigación sobre historia militar y naval Red Imperial-Contractor State Group dirigido por el Dr. Rafael Torres Sánchez de la Universidad de Navarra, España. Autor de dos libros publicados en México (2013) y Polonia (2020); coordinador, junto con Johanna von Grafenstein y Julio Rodríguez, del libro *Entre lo legal, lo ilícito y lo clandestino. Prácticas comerciales y navegación en el Gran Caribe, siglos XVII*

al XIX (2018). Autor de varios artículos científicos, entre los cuales el más reciente se titula «Recursos forestales, proyectos de extracción y asientos de maderas en la Nueva España durante el siglo XVIII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 28 (2019). Es miembro de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe (AMEC) y vocal de la Asociación de Historia Económica del Caribe (AHEC).

Adam Kuper

Nacido en 1941 en África del Sur. Estudió dos años en la Universidad de Witwatersrand y luego cursó su doctorado en la Universidad de Cambridge, donde obtuvo el grado en 1966. Ha vivido en muchas partes del mundo, pero sus intereses se centran alrededor de Inglaterra y África y, después de 1970, la historia de la antropología. Su fama se debe principalmente al libro que todos los hispanohablantes conocen, *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972* (1975), publicado originalmente en inglés en 1973 y que desde entonces ha tenido cuatro reediciones, de las cuales la última es de 2014. De esa versión se publica en este libro el primer capítulo acerca de Malinowski. Entre sus últimas obras se pueden mencionar *Culture: The Anthropologists' Account* (1999), *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth* (2017, publicado originalmente en 1988). Durante los últimos años ha ocupado dos plazas, una como profesor de Antropología en la Universidad de Boston, la otra como profesor invitado en la London School of Economics. Finalmente, hay que mencionar que en 2017 visitó la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, como profesor invitado.

Leif Korsbaek

Es antropólogo social de la Universidad de Copenhague, Dinamarca. Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM Iztapalapa. Fue profesor de tiempo completo del posgrado en Antropología Social de la ENAH. Vivió en México hasta su fallecimiento en 2023. Impartió clases en varias universidades: Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) en Tuxtla Gutiérrez, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) en Morelia, la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) en Toluca, hasta llegar a la ENAH en 2000. Dictó conferencias y ponencias en muchas partes del mundo: Dinamarca, Polonia, Inglaterra, Estados Unidos, México, Cuba, Guatemala, Panamá, Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina, Chile y Perú. Realizó

trabajo de campo en varias partes de México, Cuba, Colombia y Perú. Se especializó en antropología jurídica y política, así como en la historia de la antropología, en especial la británica. Sus últimos libros y artículos publicados fueron acerca de la antropología social británica, la Escuela de Manchester, y *El joven Malinowski* (ENAH 2019).

Witold Jacorzynski

Es doctor en Ciencias Humanísticas por la Universidad de Varsovia, Polonia. Estudió filosofía y antropología en la Universidad de Varsovia, Universidad de Notre Dame y Universidad de Leipzig, entre otras. Es profesor/investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en Chiapas, México. Desde 1998 se ha dedicado a aplicar los conceptos wittgensteinianos a sus investigaciones antropológicas entre los indígenas de México y Guatemala. Es autor de varios libros sobre antropología y filosofía, entre otros: *El crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los postmodernistas* (2004), *En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social* (2008), *La maldición de Judas Iscariote: la aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión* (2011), *La idea de la perspectiva en filosofía, antropología y literatura* (2015), *Del salvaje exótico al otro cultural: conflictos éticos en la antropología* (2016) y *La falacia de la Esfinge: la introducción crítica a la antropología filosófica y la social* (2018).

Jonatan Kurzweily

Es investigador posdoctoral en el Peace Research Institute Frankfurt (Alemania) e investigador asociado en Antropología en la University of the Free State (Sudáfrica). Sus investigaciones y sus textos exploran diferentes aspectos de las identidades personales y sociales, el nacionalismo, la radicalización, los métodos de investigación experimentales y colaborativos, y la filosofía de las ciencias sociales. Es un emigrante académico nómada que se define a sí mismo con dos ciudadanías, pero sin nacionalidad. Realizó su doctorado en la Universidad de St. Andrews (2017), con una disertación sobre personas e identidades en Nueva Alemania, Paraguay. En su trayectoria antropológica también investigó en México, Guatemala, Kazajistán, Namibia y Sudáfrica, centrándose en las identidades y las historias de vida de las personas, a menudo utilizando la fotografía participativa (*photo-voice*) como herramienta metodológica. Actualmente

dirige su propio proyecto de investigación sobre cuestiones relacionadas con la radicalización y el extremismo en el Peace Research Institute Frankfurt.

Selene Cruz Pastrana

Es maestra y doctora en Antropología Social por el Centro de Estudios Superiores en Antropología Social. Profesora en el Departamento de Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Ha trabajado sobre temas de etnicidad, trabajo, familia, economía doméstica, trabajo de cuidados, en particular entre mazatecos y mixtecos de Oaxaca y tsotsiles de Chiapas. En 2015 publicó el capítulo: «Tierra, pertenencia y prácticas institucionalizadas en un pueblo de la mazateca baja» en *El encanto discreto de la modernidad*. Participó en el 56° Congreso Internacional de Americanistas con la ponencia: «La categoría de cuidado y sus dilemas morales en el ejercicio antropológico», y en 2020 coparticipó con la ponencia «Conversatorio. Aproximaciones teórico-metodológicas al concepto de cuidado: un recorrido histórico» en el marco del Seminario sobre Redes Femeninas en la Historia de El Colegio de Jalisco. Ha colaborado en proyectos: «The analysis of cash transactions and currency exchange involving us banknotes» y «Caracterización de la vulnerabilidad en pueblos y comunidades indígenas: caso de estudio con pescadores de cucapá en Baja California», financiados por el Fondo Institucional del CONACYT. Actualmente se interesa en antropología económica y antropología de la deuda, en particular trabaja sobre procesos de salud y vulnerabilidad social entre mixtecos y cucapá.

Eduardo Ponce Alonso

Originario de Cd. Ixtepec Oaxaca, es antropólogo social egresado de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana y realizó el posgrado en Ciencias Humanas con especialidad en Estudios de las Tradiciones en el Colegio de Michoacán. Ha dado clases en las facultades de Agronomía, Ciencias Administrativas y Sociales y Sociología. Actualmente es Profesor de tiempo completo en la Universidad Veracruzana, adscrito a la licenciatura en Antropología histórica. Coordinador de la línea de investigación «tradición e identidad» y del Cuerpo Académico «Patrones y procesos socioculturales del ser humano y su entorno». Interesado en los estudios regionales y comparativos ha trabajado los temas de manufactura artesanal, tradición,

tecnología social, además de desarrollar la propuesta conceptual de «enjertación» para las ciencias sociales. Uno de los últimos temas que ha trabajado es la construcción histórica de la región del valle de Perote a partir de las evidencias de «tecnologías sociales» que se pueden apreciar en las expresiones de las comunidades, la cual vincula directamente con la línea de investigación.

Magdalena Krysinska-Kaluzna

Es doctora en Antropología por la Universidad de Adam Mickiewicz, Poznan, Polonia. Se dedica a la antropología jurídica (principalmente, las relaciones entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo); entre sus publicaciones en este campo destaca el libro: *Prawo jako mit. Relacja pomiędzy tubylczym pren la Uniwर्सsiawem zwyczajowym a prawem stanowionym* (*La ley como el mito. Relación entre el derecho indígena consuetudinario y el derecho positivo*). Le interesan problemas del contacto cultural. El fruto de sus investigaciones en la Amazonía fue el libro: *Yamashta czyli Ten Który Prawie Umarł. Proces kontaktu a przetrwanie kultur indyanskich w Amazonii*. (*Yamashta o Él Que Casi Murió. El proceso del contacto y la supervivencia de las culturas indígenas en la Amazonía*). Trabajó en el Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA) de la Universidad de Varsovia. Actualmente trabaja como profesora-investigadora en el Instituto de Etnología y Antropología Cultural de la Universidad de Wrocław, Polonia.

Edgar Morales Flores

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en la misma Facultad y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos en las áreas de Filosofía Medieval y Filosofía de la Historia y de las Ciencias Sociales. Ha participado como miembro y como responsable en proyectos de investigación en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha obtenido reconocimientos iberoamericanos por su gestión de posgrados en filosofía en vinculación con las ciencias sociales. Es director editorial de *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*, publicación arbitrada en proceso de indexación auspiciada por la Universidad Salesiana de la Ciudad de México; es miembro de la Mesa de Redacción de la revista *Metapolítica* y colabora eventualmente para la revista norteamericana

Literal Magazine y el Suplemento Cultural «La Gualdra» de la *Jornada Zacatecas*. Sus publicaciones abarcan temas como la mística, el erotismo, la poética y la filosofía política. Sus recientes investigaciones giran en torno a la noción de «comunidad» en el pensamiento filosófico contemporáneo.

James Clifford

Nacido en 1945 es un estudioso estadounidense formado en diversas disciplinas cuya obra combina perspectivas de la historia, la literatura y la antropología. Creció en la ciudad de Nueva York y fue durante más que 30 años profesor en el Departamento de Historia de la Conciencia de la Universidad de California en Santa Cruz hasta su jubilación en 2011. Fue coeditor (con George Marcus) de la internacionalmente influyente colección *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* traducido al español como *Cultura de la escritura: la poética y la política de la etnografía* (1986) el manifiesto de la antropología posmoderna en Estados Unidos. Autor de muchos libros sobre historia de la antropología, escritura etnográfica, descolonización y globalización. Entre sus libros destacan: *Predicamento de la cultura: etnografía, literatura y arte del siglo XXI* (1988), *Rutas: viajes y traducción en el siglo XX* (1997) y *Devoluciones: indígenas en el siglo XXI* (2013). Sus críticas históricas y retóricas a la etnografía contribuyeron al importante periodo autocrítico y descolonizador de la antropología de los años ochenta y principios de los noventa.

Betsy River Arguello

Es maestra en Educación y Licenciada en psicología. Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS) Sureste, perteneciente al programa del PNPC del CONACYT. Graduada con mención honorífica por la tesis: *Amarilla, rojo, melodía: invenciones y prácticas singulares del autismo*. Labora en la Universidad Pedagógica Nacional sede 071. Practicante del psicoanálisis en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Representante de la Red Internacional de Investigadores y Participantes sobre Integración/Inclusión (RII) en Chiapas. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Rovira y Virgili en Tarragona, España, así como en la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Ha colaborado en proyectos de investigación en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y en la Universidad Pedagógica Nacional; asimismo ha participado en

diversos foros como ponente y ha impartido talleres y seminarios en formación psicológica y educativa.

Jonatan Mariano Rodas Gómez

Guatemalteco. Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Sureste. Con una maestría en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil y una licenciatura en Psicología por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Sus principales líneas de interés involucran la dimensión afectiva, movilización social, territorios y fronteras. Actualmente se desempeña como investigador en temas de migración en la Frontera Sur de México, además de participar en otros proyectos de investigación académica y para organizaciones sociales y organismos internacionales en la región sureste de México y en Guatemala. Cuenta con experiencia en docencia universitaria y procesos educativos con enfoque en pedagogía crítica y educación popular con docentes indígenas, en la región sureste de México. Es integrante del grupo de trabajo CLACSO «Cuerpos, Territorios y Ecologismos» subregión México-Centroamérica y de la Red Nacional de Investigadores en el estudio socio-cultural de las emociones (RENISCE).

Blanca Mónica Marín Valadez

Obtuvo su licenciatura en Antropología Social por parte de la Universidad Veracruzana; realizó sus estudios de maestría en el CIESAS-Sureste, donde presentó la tesis *Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a san Simón, en un lugar llamado Macondo, de la Frontera México-Guatemala* que obtuvo la mención honorífica «Fray Bernardino de Sahagún» por parte del INAH en 2015; es candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos por parte de la UNAM desde 2019; las líneas de investigación que ha desarrollado son acerca de las religiones, principalmente de aquellas que han surgido al margen de las instituciones, así como la frontera sur y la violencia; sobre estas temáticas ha elaborado artículos que se han publicado en México, Centroamérica y Europa; también ha participado en diferentes foros especializados; ha colaborado en diferentes proyectos sobre la frontera sur; ha sido profesora de Sociología y Antropología, actualmente imparte clases en la licenciatura en Estudios Sociales de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez García; forma parte de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.



Este libro trata sobre la vida y la obra de Bronisław Kasper Malinowski, el antropólogo que cambió el rumbo de la antropología social. Por algo es llamado, con razón o no, el padre de la antropología moderna, pues con él iniciaron en todo el mundo los cursos de teoría social en los seminarios de antropología social. Malinowski impuso un nuevo paradigma en esta disciplina o, en palabras de Geertz, fue un autor y no un mero escritor: él *creó* los «teatros del lenguaje», donde los otros figurarían tan solo como actores (Geertz 1989:31).

