

Acerca de la antropología crítica en *Los argonautas del Pacífico* occidental, de Bronislaw Malinowski

Camilo Sempio Durán

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

RESUMEN: *El presente artículo explora la posibilidad de reconstruir ciertos fragmentos de una suerte de antropología crítica en una de las obras seminales de la teoría antropológica: Los argonautas del Pacífico occidental, escrita por Bronislaw Malinowski. Para ello, consideraremos el uso de un modelo de análisis que contiene tres variantes de crítica: crítica empírica, crítica inmanente y crítica normativa o posible ser-otro. Así, el objetivo es utilizar el modelo para ubicar algunos fragmentos de Los argonautas que pudieran interpretarse como parte de una antropología crítica.*

PALABRAS CLAVE: *etnografía, mimesis, objetividad, crítica inmanente, crítica empírica, crítica normativa o posible ser-otro.*

ABSTRACT: *This article explores the possibility of reconstructing certain fragments of a sort of critical anthropology in one of the seminal works of anthropological theory: Bronislaw Malinowski's *The Argonauts of the Western Pacific*. To do so, we considered the use of an analytical model containing three critical variants: empirical critique, immanent critique and normative critique or possible alterity/otherness. Thus, the objective is to use the model for pinpointing some fragments of *The Argonauts* that could be interpreted as comprising a component of critical anthropology.*

KEYWORDS: *ethnography, mimesis, objectivity, immanent critique, empirical critique, normative critique or possible otherness.*

La existencia del otro constituye una dificultad y un escándalo
para el pensamiento objetivo

Maurice Merleau-Ponty

Por paradójico que pudiera parecer, resulta evidente que aunque Malinowski destacaba el papel del antropólogo como el de un informante objetivo, recopilaba su información mediante la confrontación directa y apasionada con el hombre, considerado como una configuración cultural que posee aspectos privados y públicos, necesidades individuales y sociales.

Irving Horowitz

INTRODUCCIÓN: TRES VARIANTES DE CRÍTICA

¿Es factible interpretar *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski como una obra *crítica*? Si fuera el caso, ¿cuál sería el criterio para su interpretación? Para expresarlo con otros términos: ¿qué sentido de crítica habría de utilizarse para llevar a cabo la insinuada tarea?

Al respecto, Wolfgang Bonss, en un texto donde problematiza las *condiciones de la posibilidad de la crítica* ("¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos"), escribe que el ejercicio de la crítica "refiere siempre a la *constatación de diferencias*" [Bonss, 2005: 50]. En este tenor, el citado autor señala que dicha constatación denota siempre a los objetos *modificables* por el hombre, lo cual significa que la crítica evidencia un origen *práctico* cuya finalidad es lograr el *cambio* o la transformación. De acuerdo con estas tres notas implicadas en el ejercicio y el sentido del término *crítica*, el mismo Bonss arguye que, siguiendo el desarrollo de la historia moderna de la teoría social, es posible identificar las tres variantes de la constatación que enseguida se explican:

1. Para la primera variante es decisivo que la descripción presentada no coincida con la realidad fáctica (o dicho más exactamente: con la realidad en el sentido del mundo de los hechos) o que la reproduzca sólo de modo inexacto; quien destaca este punto, está formulando una crítica *empírica*.
2. No obstante, la afirmada relación de tensión se puede referir también a que la estructura de realidad descrita es inconsistente en sí o que implica consecuencias (secundarias) y afirmaciones paradójicas que contradicen a los principios estructurales o los invalidan; si la crítica se orienta por este punto, se trata de una crítica *inmanente*.

3. Finalmente, la tercera variante opera con la tesis de que la realidad descrita no es como *debería* o *podría* ser: La (mala) realidad es criticada desde la perspectiva de un *posible ser-otro* (*ein mögliches Anderssein*) (cualquiera que sea la argumentación); en tanto que esta forma de crítica pone en el centro la relación de tensión entre ser y deber ser, puede caracterizarse como *normativa* [Bonss, 2005: 51].

Naturalmente que ninguno de los casos es excluyente en relación con los otros. De hecho, en ocasiones las tres variantes logran superponerse y fortalecer la concepción y praxis de la crítica. Incluso, las dos últimas variantes comparten la orientación hacia la *reflexividad*, ya que las críticas *inmanente* y *normativa* se dirigen tanto al ejercicio científico como a las condiciones históricas y culturales que alimentan al contexto social en el cual se encuentra adscrita la propia actividad científica.

En cuanto a los aspectos metodológicos, a decir de Bonss los fundamentos de la crítica se relacionan con la presencia de tres clases de dimensiones a las cuales denomina *objeto*, *destinatario* y *punto de referencia* de la crítica. Tales dimensiones permiten ubicar las coordenadas conceptuales y los hechos empíricos que fundamentan el ejercicio mismo de la crítica.

Ahora bien, teniendo en mente las propuestas anteriores, y a fin de abordar las interrogantes anotadas al inicio, en lo que sigue se intentará exponer una serie de planteamientos contenidos en la obra *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski, cuyos sentidos pudieran corresponderse con los criterios introducidos en las tres variantes de crítica que Bonss nos ofrece. En suma, el objetivo del presente artículo se ciñe al análisis de ciertos fragmentos presentes en la obra señalada de Malinowski, utilizando para ello las propuestas afines a la concepción de crítica anteriormente presentadas: la crítica *empírica*, la crítica *inmanente* y la crítica *normativa* o *posible ser-otro*.

LA CRÍTICA EMPÍRICA DE MALINOWSKI: ALGUNAS POSTURAS INSURGENTES EN RELACIÓN CON LAS CONCEPCIONES DE ECONOMÍA, MAGIA Y LENGUAJE

Cuando leemos *Los argonautas del Pacífico occidental*, encontramos entre sus páginas una serie de cuestionamientos que se enfrentan al contexto científico “oficial de la Etnología contemporánea” [Malinowski, 1995: 174] de comienzos del pasado siglo. Al deslizar la vista por las primeras líneas de *Los argonautas* —cuyo subtítulo *Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica* condensa tanto la orientación temática como el sen-

tir de la vivencia etnográfica— atestiguamos un llamamiento desesperado. Un Malinowski angustiado anuncia el desvanecimiento del objeto de estudio etnográfico: “estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos” [1995: 13]. Es probable que nuestro autor dirigiera el llamamiento a la comunidad antropológica internacional.¹ En este sentido, tal urgencia no consistía solamente en amplificar una desgracia humana, sino también en acelerar el cuestionamiento de posturas metodológicas que ilustraban tanto la sensación de un estado desvencijado de ciertos modelos economicistas distanciados de los hechos culturales, como las aberraciones éticas y políticas en las cuales parecían sustentarse.

Comenzaremos por comentar la necesidad de ampliar el espectro conceptual expresada por Malinowski en la introducción de la citada obra: “El lector de esta monografía pronto se dará cuenta de que, si bien el tema principal es de orden económico —pues se ocupa de la organización comercial, del intercambio y del comercio—, hay constantes referencias a la organización social, al poder de la magia, a la mitología, al folclore y también a otros aspectos” [1995: 14]. Siguiendo el extracto podemos advertir que la concepción malinowskiana de la economía cuenta con la peculiaridad de articular varios campos analíticos, puesto que ordena a la magia, al mito y al folclor como dominios sociales fuertemente entrelazados con la producción y el intercambio comercial. Por lo tanto, se puede convenir en que se trata de una noción de economía multidimensional. Como se infiere, esta concepción múltiple de la economía cuestionaba y ampliaba otras vertientes teóricas de su tiempo; verbigracia, el materialismo economicista que dominaba en las teorías marxistas de ese entonces. Sin embargo, quizá el marxismo no haya sido el destinatario privilegiado de la objeción, aunque sí pudiera serlo la concepción de “comunismo primitivo”.²

¹ Vale recordar que el llamado volverá a repetirse en 1926, es decir, cuatro años después de la publicación de *Los argonautas*: “El estudio de las razas salvajes que están desapareciendo con rapidez es uno de los principales deberes de la civilización —ahora activamente empeñada en la destrucción de la vida primitiva—, que hasta ahora ha sido descuidado de una manera lamentable” [Malinowski, 1978: 11].

² A propósito, cabe recordar la opinión de alguno de sus intérpretes que, en un arrojo de exégesis, afirman que en ciertos pasajes Malinowski insinuó “la reducción del marxismo a una especie de dietética” [Kuper, 1973: 48]. Dicho veredicto surge de las siguientes palabras atribuidas al propio Malinowski: “Es una notable paradoja de las ciencias sociales que, mientras toda una escuela de metafísica económica ha erigido la importancia de los intereses materiales —que en última instancia son siempre intereses alimenticios— en un dogma de determinación materialista de todo el proceso histórico, ni la antropología ni ninguna otra rama seria de las ciencias sociales haya de-

De todas formas, y luego de ampliar las dimensiones conceptuales de la economía y del comercio, nuestro autor continúa en la senda del cuestionamiento de la representación de los fenómenos socioculturales. El destinatario ahora se esconde detrás de la enseñanza oficial y de la opinión pública: “Otro concepto que se debe refutar, de una vez por todas, es el Hombre Económico Primitivo [...] Este ser caprichoso y amorfo, que ha hecho estragos en la literatura económica de divulgación y pseu-docientífica, cuyo fantasma obceca todavía las mentes de antropólogos competentes” [1995: 74].

Desde luego que este tono contestatario y combativo no carece de registros que lo soporten. En efecto, en referencia a la idea de un “hombre económico primitivo”, en la penúltima página nuestro autor señala uno de los objetivos planteados en la obra: “Se ha hecho alguna detallada digresión con objeto de criticar los puntos de vista que perviven, en especial, la concepción de un ser racional que sólo pretende satisfacer sus necesidades más elementales y hacerlo de acuerdo con el principio económico del menor esfuerzo” [1995: 503].

Como se advierte, el cuestionamiento no sólo arremete contra las concepciones habituales de la ciencia, también insufla el rechazo hacia los prejuicios aberrantes de la época.³ Esta variante de crítica *empírica*, situada en la dimensión económica, se verá potenciada en lo tocante a la concepción

dicado ninguna atención seria a la comida. Los cimientos antropológicos del marxismo o del antimarxismo están todavía por poner” [Kuper, 1973: 48].

³ A finales de los años sesenta, y a partir de la publicación póstuma de un *Diario de campo* paralelo —íntimo en su contenido y confesional en sus declaraciones—, se han generado una serie de debates en torno a las relaciones personales y a los calificativos empleados por Malinowski para referirse a los trobriandeses, en particular en lo tocante al significado del término *nigger* empleado en el *Diario*; término usualmente utilizado de manera peyorativa debido a los tintes racistas y despectivos que alberga. No vamos a detenernos en este punto, más adelante se verán algunas resonancias tensionales entre la intencionalidad de una *neutralidad científica* y los contraejemplos que en la propia obra de *Los argonautas* se detectan. En cambio, en este punto optamos por seguir la opinión de Stocking, para quien, “without denying the explicit racial epithets [nigger] the diary functioned as a safety valve for feelings Malinowski was unable or unwilling to express in his daily relations” [Stocking, 1983: 102 y 103].

de la *magia*.⁴ Dejando a un lado su posición *magiacentrista* o *magiaholística*,⁵ el etnógrafo cracoviano observaba que entre los trobriandeses la magia era constitutiva de la sociedad; es decir, la importancia de la magia anidaba en la continua presencia de sus actos realizados en cada una de las actividades correspondientes a la reproducción de las diferentes dimensiones culturales: “la magia, el intento del hombre por gobernar la Naturaleza a través de un saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand” [1995: 86].

Sin embargo, Malinowski aducía que la magia no poseía un origen histórico claramente identificable, ya que siempre había estado “ahí”, siempre había estado presente en la vida social de los trobriandeses.

Al respecto, cabe señalar que la importancia en la creencia de la magia no significaba que el hombre entregaba su voluntad a las fuerzas de la naturaleza. Todo lo contrario, lo que señala Malinowski es que los trobriandeses: “conciben la magia como algo esencialmente humano. No es una fuerza de la Naturaleza capturada por el hombre de una u otra manera y puesta a su servicio; en esencia, es la afirmación de poder intrínseco del hombre sobre la Naturaleza” [1995: 391].

Como se aprecia, Malinowski subraya el vínculo que une el comportamiento social con la magia. La incidencia de la magia en la vida social —que implica elconjuro constante de sus fórmulas en casi la totalidad de las actividades cotidianas— no tiene parangón con ninguna otra labor, sea ésta política, económica o religiosa, puesto que la magia vertebría indefectiblemente a cada una de ellas: “Se concibe como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente afecta al hombre” [1995: 388]. Es más, es impensable realizar cualquier actividad sin antes realizar alguna clase deconjuro. La magia gobierna la realidad, y la realidad alimenta de significado a la magia por medio de sus fórmulas y conjuros.

Sería posible afirmar, entonces, que el vigor de los conjuros cabalga sobre la tradición, verdadera dictaminadora de la eficacia de los mismos; em-

⁴ Como se advertirá, hemos dejado a un lado la noción de *mito*. Ello obedece fundamentalmente a la complejidad de dicha concepción. Detenernos en dicho concepto nos desviaría demasiado de nuestro vector temático. Solamente cabe indicar que el mito también presenta facultades fácticas que inciden en la vida cotidiana de los trobriandeses. De hecho, la *magia* constituye el puente entre el *mito* y la *realidad* [Malinowski, 1995: 296-297, 299, 301, 303 y 324], aunque las tres dimensiones presentan un marcado asidero en las labores diarias.

⁵ En el capítulo XVII, “La magia y el kula”, se describe cuidadosamente la presencia de la magia en la vida social trobriandesa.

pero, Malinowski señala un fundamento más que sugerente:⁶ “La creencia en la eficacia de una fórmula depende de las diversas peculiaridades del lenguaje en el que se expresa, tanto por el sonido como por el significado. El indígena está convencido del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; palabras que se consideran poderosas en sí mismas” [1995: 441-442].

La presencia y el uso de las palabras que sustentan los conjuros no se explican tan sólo por el hecho de encontrarse sedimentadas en las regulaciones que norman la sociedad. Malinowski ofrece una explicación que opera simpáticamente: “transferencia ritual” [1995: 443] le llama nuestro autor.⁷ Aquí nos es de utilidad el ejemplo recurrente del proceso de construcción de una canoa, que empieza con la selección del árbol adecuado para construirla y termina cuando ésta es botada al mar. Un proceso que todo el tiempo es acompañado por una serie de conjuros, como entablar un diálogo con los espíritus del bosque antes de cortar el árbol con el fin de quitar peso a la embarcación y dotarla de ligereza y velocidad. En todo este proceder, tanto las palabras como los objetos ocupados se vinculan de una u otra manera con el viento, la brisa y la agilidad: “Resulta fácil ver que, no menos que en las palabras, los materiales que se utilizan guardan cierta relación con la finalidad de la magia” [1995: 443].

Independientemente de si la explicación es o no correcta, el punto a observar es que Malinowski considera el *lenguaje* implicado en la magia como si se tratase de una suerte de *forma de vida*, algo así como la dimensión social que explica a la sociedad porque *es* la sociedad. De este modo, las palabras poseen densidad propia; sostienen y articulan las actividades sociales. Al respecto cabe señalar que dejaremos a un lado todas las implicaciones *prewittgensteinianas* y *prewinchianas* que esto conlleva. Empero, cabe recuperar el siguiente párrafo extraído de un texto de Rodrigo Díaz Cruz, al cual ya hemos aludido, ya que se vincula con el tópico abordado:

Haciendo a un lado su psicologismo, el antropólogo polaco comenzó a arar parte del lenguaje, en particular del lenguaje mágico [...] Malinowski recogió como pocos un amplio *corpus lingüístico* de los conjuros recitados en los ritua-

⁶ En este punto nos hemos servido del texto “Las voces transfiguradas: lenguaje ritual, proyectiles verbales”, que forma parte de la obra *Archipiélago de rituales*, de Rodrigo Díaz Cruz [Díaz Cruz, 1998].

⁷ Como se recordará, esta “fórmula simpática” utilizada para explicar la magia fue rápidamente cuestionada por Marcel Mauss y Henri Hubert: “Fuera de ellas queda un residuo que no debe descuidarse” [Mauss y Hubert, 1979: 114 y ss.].

les mágicos trobriandeses e intentó explicar el origen del poder mágico de las palabras, de esas fórmulas —de esos proyectiles verbales como los denominó—, con intuiciones novedosas y sugerentes cuando pudo escapar del pantano psicologista en el que se encontraba [Díaz Cruz, 1998: 125].

Ahora bien, hasta aquí la cuestión que nos ha motivado ha sido la de señalar las elaboraciones malinowskianas que se inscriben bajo la tónica de la crítica *empírica* (siguiendo la propuesta de Bonss). Así, el etnógrafo polaco replanteó las concepciones académicas de la época al situarse en el acontecer mismo de la vida social, habitando en las dos principales dimensiones que gobernaban el funcionamiento sociocultural de los trobriandeses: la economía y la magia.

No obstante lo anterior, también se aprecian otras clases de cuestionamientos que habrán de sumarse a los ya señalados. A continuación nos detendremos en aquellos pasajes que parecen estar vinculados con las propuestas de la crítica *inmanente* y la crítica como *posible ser-otro*. En ambos casos el destinatario de la crítica no sólo es el contexto científico contemporáneo, también lo es la comprensión eurocentrista de la época.

INSINUACIONES DE LA CRÍTICA INMANENTE Y DE LA CRÍTICA COMO POSIBLE SER-OTRO

Cuando expusimos en el apartado anterior algunos pasajes del pensamiento malinowskiano que se consideraban afines a la crítica *empírica*, comentamos que la operación consistía en cuestionar la articulación realidad/representación, a la vez que se subrayaban las interpretaciones sesgadas del comportamiento de la sociedad en cuestión. Ensanchando este último subrayado, el espacio que ahora se asoma muestra vinculaciones con las críticas *inmanente* y *normativa* o *posible ser-otro*. Desde luego que vislumbramos tímidamente las vinculaciones cuando nos detuvimos en la concepción múltiple de la economía y en la densidad del lenguaje empleado en la magia. Un denominador común en aquel recorrido fue el destino de las críticas que, si bien se inscribían en “la sociedad”, es claro que su blanco lo constituyan ciertas posturas científicas; en particular la antropológica de corte evolucionista. Ahora bien, en las postrimerías de *Los argonautas* nuestro autor vuelve a la carga con renovadas *posibilidades*. Citamos *in extenso*:

Mi convicción, como se ha repetido una y otra vez, es que lo realmente importante no son los detalles, ni los hechos, sino el uso científico que hagamos de ellos. Así, los detalles y los aspectos técnicos del Kula sólo adquieren su

significado en la medida en que expresan alguna actitud fundamental de la mentalidad indígena, y de esta forma *amplíen nuestro conocimiento, ensanchen nuestra visión y profundicen nuestra comprensión* de la naturaleza humana. Lo que siempre me ha cautivado más e inspirado el auténtico deseo de penetrar en otras culturas y entender otros tipos de vida, es *la posibilidad de ver el mundo y la existencia desde los distintos ángulos* de cada cultura [Malinowski, 1995: 504] [cursivas mías].

Este párrafo es fascinante; diáfano en cuanto a la exposición de la metodología malinowskiana, e intrigante en relación con las pistas sobre la personalidad del etnógrafo; pero, sobre todo, sugerente con respecto al sentido asignado a la alteridad, esa suerte de matriz o “marca registrada” de la antropología. Siguiendo la cita, podría insinuarse que la alteridad se funda en el tránsito; es casi inasible, fugitiva, puesto que al intentar aprehenderla sólo nos queda su rastro: la diferencia, o la interculturalidad como se prefiere decir en la actualidad. Pero además, nuestro autor desliza una advertencia respecto de su emblemática metodología de la minuciosidad: “La descripción detallada no significa nada si no tenemos en claro su utilidad”.

La cita anterior nos muestra que el *posible ser-otro* y la *inmanencia* de la crítica tienen fundamentos fácticos, que el cuestionar la comprensión del “nosotros”, así como el cuestionar la interpretación de los “otros” —a la vez que el afirmar que se trata de reflexiones enlazadas— son operaciones que se logran como resultado de las experiencias etnográficas expresamente vividas, racionalizadas y sensibles. Como se infiere de la cita, ambos cuestionamientos se fijan en una de sus líneas: “ampliar nuestro conocimiento, ensanchar nuestra visión y profundizar nuestra comprensión...”; no obstante, ¿dónde reaparecen estos *deseos de posibilidad...*? ¡Claro!, en un pasaje escrito por el filósofo Peter Winch: “Al estudiar otras culturas no sólo podemos aprender distintas posibilidades de hacer las cosas, otras técnicas. Es mucho más importante que podamos aprender otras posibilidades de darle sentido a la vida humana” [Winch, 1991: 97].

Es más, de acuerdo con la vitalidad de tales estrategias interpretativas, es factible detectar algunas semejanzas con ciertos puntos programáticos de la “última” versión *crítica* de la antropología: las *antropologías del mundo*. Evocando uno de sus llamados encontramos el siguiente: “el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos” [Lins Ribeiro y Escobar, 2009: 54]. Es cierto que tal enunciado es una flama atizada por las *antropologías del mundo*, pero más significante es el hecho de que encuentra sus primeros chispazos en las piedras y palos frotados por Malinowski; con

lo cual pareciera ser que la “antropología crítica” contemporánea presenta tibias similitudes con el centenario programa malinowskiano.

Empero, como indican algunas de las sentencias de Malinowski en *Los argonautas*, verbigracia, “quien como yo, ha vivido entre esta gente” [Malinowski, 1995: 66]; “cuando se oye a los indígenas [...] a plena luz del día en la tienda del etnógrafo” [1995: 235], el autor estaba empeñado en demostrar que *había estado* entre los “otros”, que había vivido, atestiguado y participado en sus labores cotidianas. Al respecto baste recordar las siguientes afirmaciones: “así vi yo la construcción de la canoa” [1995: 144]; “así fue la ceremonia *tasasoria* que yo presencié” [1995: 162]; “como yo he visto” [1995: 367], etc. No cabe dentro de este espacio detenerse en el punto de la “autoridad etnográfica”, ya que se trata de un tema ampliamente estudiado. Sólo lo incorporamos con el fin de amarrar la relación entre el etnógrafo y su intento por ingresar en la vida sociocultural del otro, un intento cifrado por la percepción y la reflexión sobre la experiencia de un *possible ser-otro* que se realizaba a través de la internación del etnógrafo en la mente y en la vida del otro; es decir, mediante un proceso de *estar con* y *en* el otro a fin de percibir una nueva experiencia cultural dentro de las posibles experiencias de la humanidad.

Como corolario de este apartado cabe advertir que en la página final de su monumental obra, Malinowski vuelve a insistir en el punto: “Nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo” [1995: 505]. Aunque resulte tautológico, la crítica *inmanente* no tiene tregua. La inmanencia nace del nosotros y también se dirige hacia el nosotros. Sin embargo, la interrogante que irrumppe ahora responde a la estrategia utilizada en la búsqueda de este *possible ser-otro*, ya que se sugiere que en dicha operación está involucrado un procedimiento paradójico.

Así, y en sintonía con esto último, en el siguiente apartado nos dedicaremos a explorar las dificultades que presenta uno de los anhelos metodológicos de Malinowski: la actitud científica neutra y objetiva. Esta actitud será confrontada con las transferencias teóricas, subjetivas, conscientes o inconscientes expresadas por el propio Malinowski. El motivo de tal tratamiento anida en la relación generada entre el *possible ser-otro* y la estrategia interpretativa utilizada en el momento en que se vivencia íntegramente la vida cotidiana del “otro”. Como observaremos en su momento, dicha inmersión en la *otredad* plantea la problemática de saber cómo configurar la estrategia de investigación según la cual habremos de *ser el otro*. Cabe suponer que esto último se correlaciona con uno de los presupuestos defendidos por nuestro autor, el cual sugiere la indefectible labor de *extrañamiento cultural* que debe

realizar el propio antropólogo a fin de evitar enviciar el proceso de comprensión etnográfica.

UN INDÍGENA ENTRE LOS INDÍGENAS O LA ESTRATEGIA PROBLEMÁTICA DE LA CRÍTICA
EMPÍRICA COMO POSIBLE SER-OTRO

En el prefacio a *Los argonautas* James Frazer deslizaba la opinión de que una de las virtudes de Malinowski —si no es que la más significativa— anidaba en el interés por penetrar a través de las capas oscuras que obstaculizaban la observación directa del hecho social analizado. Para decirlo con otras palabras, Malinowski lograba comprender las emociones que se encontraban en el interior de las “mentes de los indígenas” [Frazer, 1995: 8]. A decir del autor de *La rama dorada*, la perspectiva de Malinowski se caracterizaba por señalar que las fuerzas emocionales y las fuerzas de la racionalidad danzaban conjuntamente en cada individuo. “Malinowski”, escribe Frazer, “ve hombres en relieve, no perfiles de una sola dimensión. Recuerda que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón” [Frazer, 1995].

Aceptando que la morada de la razón es la mente, ésta ha de concebirse como una estructura activa, profunda, distante y aparentemente insondable (mas no inaccesible para una persona entrenada en la *observación participante* como Malinowski), que condiciona e incluso determina la sociabilidad a través de las costumbres y las tradiciones, así como por medio de las normas y las regulaciones que las acompañan.

De este *sensible e iluminista* —según se desprende de las palabras de Frazer— programa de investigación malinowskiano, quisiéramos privilegiar el análisis de dos temas: la metodología científica y la noción de ciencia comprometida. Conviene antes insistir en que uno de los presupuestos fundamentales de dicho programa es la integración a la vida social del “otro”. Así, para cumplimentar tal integración, nuestro autor interpone dos cláusulas interconectadas. La primera consiste en despojar al análisis y a la escritura antropológica de aquellas partes del lenguaje científico, igual que de las partes de cualquier otra clase de lenguaje que pudieran resultarles extrañas a la sociedad que se busca comprender. El enunciado dice como sigue: “no introduciré aquí categorías artificiales, ajenas a la mentalidad indígena” [Malinowski, 1995: 182]. De este modo, y siguiendo la postura de desprenderse de los prejuicios y las categorías extrañas a fin de que no intervengan en su descripción, Malinowski interpone una segunda cláusula: “las definiciones exactas deben darse en términos de las explicaciones

indígenas” [1995: 252]. Por consiguiente, nuestro autor nos induce a pensar que para cumplimentar tales normas etnográficas es necesario contar con una actividad científica enfáticamente aséptica.⁸

Antes de continuar con los cuidados pertinentes, y haciendo un salto en el tiempo, conviene considerar que tales criterios de exigencia científica podrían adscribirse a las consignas metodológicas de la denominada *antropología posmoderna*.⁹ La crítica antropológica en ambos casos pareciera enzarzarse. Pero, mientras que en el caso de Malinowski lo que se busca es defender la pureza de la ciencia, en la antropología posmoderna se argumenta que el objetivo de incorporar las categorías del entendimiento utilizadas por el “otro” al lenguaje antropológico no es exactamente combatir la terminología científica u “occidental”, sino la *autoridad etnográfica* que la transferencia y uso de las mismas permiten.

Empero, y regresando a la postura científica aséptica, la explicación para el intento de Malinowski por salvar a la antropología de los embates conceptuales “extraños y valorativos” se podría encontrar en su cruzada anti-colonialista. En efecto, considerando el proceso expansionista que afectaba, entre otras regiones, a la Melanesia, y la violencia etnocentrista que era una constante en dicha intromisión, se podría pensar que al insistir tanto en que se debían abandonar los prejuicios e incorporar las categorías del entendimiento empleadas por el “otro” para dar cuenta de las observaciones etnográficas, lo que Malinowski también se proponía era enfatizar la negativa a aceptar los vicios y las políticas etnocentristas que conllevaba la intervención sistemática de las naciones colonialistas europeas. La explicación anterior se alimenta de un artículo publicado en 1922, en donde la pluma combativa de Malinowski escribió lo siguiente:

⁸ Es menester recordar que ambas cláusulas no sólo aparecen en *Los argonautas*. En efecto, en el párrafo con el cual inicia la obra *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Malinowski externaba su preocupación en torno a las “viciadas” interpretaciones que realizaban algunos de sus colegas: “El antropólogo moderno que hace sus investigaciones sobre el terreno, bien preparado en cuanto a la teoría, cargado de problemas, intereses y quizá nociones preconcebidas, no es el más indicado ni el mejor dispuesto para mantener sus observaciones dentro de los límites de los hechos concretos y de los datos precisos” [Malinowski, 1978: 9].

⁹ Cabe indicar que al hablar de *antropología posmoderna* se refiere a los presupuestos que aparecen en el escrito *Writing Culture*, la obra colectiva que resultó de los debates que se generaron durante el conocido *Seminario de Santa fe*, Nuevo México, Estados Unidos, y en el cual participaron James Clifford, Renato Rosaldo y George Marcus, entre otros.

Whole departments of tribal law and morality, of custom and usage, have been senselessly wiped out by a superficial, haphazard legislation, made in the early days often by newcomers unused to native ways and unprepared to face the difficult problem. They applied to the regulation of native life all the prejudices of the uneducated man to anything strange, foreign, unconventional and to him incomprehensible. All that would appear to a convention-bound, parochial, middle-class mind as "disgusting", "silly", "immoral," was simply destroyed with a stroke of the pen, and, worse, with rifles and bayonets. And yet to a deeper knowledge, based on real human sympathy and on conscientious scientific research, many of these "savage" customs are revealed as containing the very essence of the tribal life of a people as something indispensable to their existence as a race. Imagine a board of well-meaning, perhaps, but rigid and conceited Continental bureaucrats, sitting in judgment over British civilization. They would see thousands of youths and men "wasting their time" over "silly" games, like golf, cricket or football, in "immoral" betting, in "disgusting" boxing or fox-hunting. These forms of sport are *streng verboten*, would be their verdict [...] Yet, anyone looking from an ethnological point of view on this problem would soon see that to wipe out sport, or even to undermine its influence, would be a crime, as it would be an attempt to destroy one of the main features of national life and national enjoyment [Malinowski, 1922: 209].¹⁰

¹⁰ Apartados enteros de ley y moralidad tribales, de usos y costumbres, han sido erradicados sin sentido a causa de una superficial y aleatoria legislación, hecha en los primeros días a menudo por arribistas desacostumbrados a los modos indígenas y no preparados para enfrentar el difícil problema. Éstos aplicaron a la regulación de la vida nativa todos los prejuicios propios del hombre inculto ante cualquier cosa extraña, extranjera, inusual y para él incomprendible. Todo aquello que a la mente convencional, provinciana y de clase media pudiera parecerle "repugnante", "tonto", "inmoral" fue simplemente destruido con un golpe de pluma y, peor aún, con fusiles y bayonetas. Aun para un conocimiento profundo, basado sobre una simpatía humana real y una consciente investigación científica, muchas de estas costumbres "salvajes" son reveladas como conteniendo la esencia misma de la vida tribal de un pueblo, como algo indispensable para su existencia como raza. Imagínese un consejo de buenas intenciones, tal vez, pero con burócratas continentales rígidos y engreídos, sentados en un juicio sobre la civilización británica. Verían miles de jóvenes y mujeres "perdiendo el tiempo" en juegos "tontos", como el golf, el cricket o el fútbol, en apuestas "inmorales", en "desagradables" peleas de box o en la caza de zorros. Tales formas de deporte son *rigurosas prohibiciones*, pudiera ser su veredicto [...] Sin embargo, cualquiera que observe desde un punto de vista etnológico estos problemas, podrá ver pronto que erradicar el deporte, o incluso minar su influencia, sería un crimen, ya que sería un intento de destruir una de las principales características de la vida nacional y el disfrute nacional. [La traducción es mía.]

De cualquier forma, si bien es cierto que nuestro autor utiliza la *objetividad* o *neutralidad científica* como antídoto para detener la viral comprensión etnocentrista del colonialismo, este mismo antitóxico es voluntariamente trasmítido a la teoría social. Veamos cuál es el origen y cómo procede dicha afectación.

En principio, la insistencia en que la investigación sea lo más pulcra posible, ya que “debe presentarse de forma absolutamente limpia y sincera” [Malinowski, 1995: 20], presupone una clara demarcación profiláctica —cuál laboratorio o ejercicio propio de la física o la química—. En este punto hay que recordar, siguiendo a Stanley Tambiah, que en su temprana formación la trayectoria intelectual de Malinowski incluía a la física, a las matemáticas y a la filosofía [Tambiah, 1993: 66]. La incesante tarea por fomentar un valor científico sin pliegues, liso y a todas luces transparente, supone concebir un status de igualdad epistemológica entre la *observación participante* y la información obtenida de los nativos.

A primera vista ésta no resulta una operación obvia, pero si acordamos con Malinowski que para conocer el sentido cultural del comportamiento del “otro” es necesario, por un lado, que el etnógrafo acceda a los rincones conscientes e inconscientes de la mente indígena y, por el otro, que realice un acto de mimesis conductual, la semejanza anterior se torna más clara. Desde luego que nuestro autor poseía una estructura metodológica normalizada para solventar sus límpidas exigencias científicas. Como es sabido, la estrategia de Malinowski para tamaños esfuerzos de pulcritud y de exigencia mimética era la participación activa y la presencia *in situ*: “cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena” [Malinowski, 1995: 24].

De este modo, al ingresar a la vida de los otros (la vivencia dentro del objeto), y al atravesar la superficie en donde se expresan usualmente las diferencias culturales (costumbres, tradiciones, etc.), Malinowski logra sumergirse dentro de un oscuro recipiente (la estructura mental) e identificar a las llamadas *actitudes mentales*. Recordemos que tales actitudes parecieran nutrirse tanto de la pasión como de la reflexión, ya que ambas han de conformar las fuentes que alimentan a las creencias y a los mitos que surcan cotidianamente la vida social de los trobriandeses. Sin embargo, este movimiento de permear el hecho social —ya sea observándolo u oyéndolo—, para luego aterrizar en las profundidades de la mente, indudablemente tiene que contar con un regreso a la superficie. En otros términos, debe haber un camino de retorno a la observación holística para corroborar la estrategia inductiva aplicada individualmente a tal o cual creencia o mito. Decimos *indudablemente* porque, al adentrarse en la estructura mental del “otro”, siem-

pre se está en riesgo de no encontrar la salida; es decir, de no advertir el estado de conversión, situación en la que nuestro autor no repara.

Es de notar que mientras Malinowski subrayaba constantemente el primero de estos movimientos, soslayaba y desatendía el segundo —tan importante desde una óptica metodológica—. Una posible explicación para esto se encuentra en la misma insistencia de nuestro autor en la higiene científica. Siguiendo el argumento de Malinowski, la posibilidad de hacer inteligible el comportamiento del “otro” se debe a que nos mimetizamos con *su* propio comportamiento, y a que, ya desnudos de nuestros ropajes socioculturales, nos cubrimos inexorablemente con los del “otro” en razón de comprender los fundamentos conscientes e inconscientes albergados en la totalidad de su mente. Sin embargo, si nos introducimos al interior de la mente nativa con la seguridad de habernos despojado de nuestra piel, nuestra lengua y nuestras concepciones, ¿cómo podríamos regresar sin que nuestro entendimiento se vea impregnado por las concepciones que pretendemos comprender? Al respecto cabe recordar las palabras atribuidas a un autor anónimo: nadie sale ilesa de la comprensión.

Pero incluso en el paradigmático primer movimiento —el de la internalización en la estructura mental nativa—, nuestro autor nos ofrece una información vaga sobre cómo proceder al respecto. Se trata de un tránsito carente de descripción, verdaderamente paradójico si consideramos la importancia de la labor descriptiva en el programa de investigación defendido por nuestro autor. Quizás ésta pudiera resultar ser la regla tabú del conocimiento científico malinowskiano; o bien, podría tratarse de un celo científico fuertemente atesorado.

Considerando esto último es factible comprender la siguiente defensa de la objetividad científica: “La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad” [Malinowski, 1995: 497]. Como veremos más adelante, la noción de sistema encuentra filiación en la figura de Ernst Mach. Entre tanto, cabe enfocar la atención en la insistente necesidad de clasificar la información obtenida, ya que la clasificación suponía constituir un acto de registro cuyo rango de intervención se consideraba mínimo.

En relación con esto último cabe decir que, para Malinowski, la solidez de la ciencia objetiva y neutra se palpaba al asumir empeñosamente la postura de “que los hechos hablen por sí mismos” [1995: 37], y tal empresa sólo es posible ejecutando un propio extrañamiento cultural que dispone el inicio para la inmersión en el “otro”. En este proceso se trata de extraviar toda clase de aparatos cognitivos, éticos y emocionales que obstaculicen o

distorsionen la observación, el registro y la clasificación del complejo socio-cultural en cuestión.

Para finalizar este apartado veamos a continuación el tema de la objetividad científica desde otro ángulo. Continuando con los presupuestos de nuestro autor, la metodología etnográfica recomendable consiste en que la comprensión de una sociedad ajena sólo es posible mediante la adopción de su estructura mental. Este proceder supone, por parte del etnógrafo, tanto un abandono de prejuicios valorativos como una identificación expresamente uniforme de la actitud mental a la cual se busca asimilar; es decir, la aceptación de una actitud sociocultural sin ambigüedades o contradicciones internas. Esta idea de una sociedad autorregulada, de un campo de estudio uniforme y accesible desde cualquiera de sus dimensiones individuales y sociales, puede rastrearse en las influencias positivistas de Malinowski. Robert Ulin sintetiza este punto como sigue: "Malinowski tomó ese modelo [la concepción de un sistema natural en equilibrio] de las ciencias naturales y lo aplicó a los sistemas sociales, de modo que las diversas instituciones sociales son entendidas como si tuviesen una relación homogénea entre sí" [Ulin, 1990: 33].

Se trata de la concepción de un "todo social" sistemático, coherente consigo mismo, en equilibrio y sin cambios. Esta concepción homeostática de la sociedad es otra de las claves para entender la confianza de Malinowski en su proceder *mimético* y en su visión de que los hechos "hablen por sí mismos". Al respecto Robert Thornton, en el siguiente párrafo de su iluminador artículo "Imagine Yourself Set Down...": Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography" nos ofrece mayor precisión: "His insistence that the empirical ethnographic fact must always be evaluated in the context of the whole, reflects the outlines of Mach's positivism, especially his concept of the 'field' and holism in the physical sciences" [Thornton, 1985: 9].

Ahora se nos aparecen con mayor claridad las razones por las cuales Malinowski identificaba a la sociedad como un todo, así como la estimación de la metodología de las ciencias objetivas como la técnica idónea para comprender una sociedad extraña (*extraña* pero sin fisuras, cabría anotar). En esta situación, la *crítica teórico social* malinowskiana insistiría en la objetividad y la neutralidad científica, lo cual supondría una franca simpatía con las ciencias naturales y los métodos positivistas. No obstante, vale anotar también que este precepto entraña un alejamiento de lo social y, por consiguiente, una negación de la misma crítica social.

CONSIDERACIONES FINALES

Se ha observado que la actividad científica, según los términos planteados por Malinowski, permite ampliar las posibilidades de la comprensión humana en la experimentación de un *possible ser-otro*. Pero luego observamos que, al adoptar una metodología mimética, aneja un criterio de neutralidad objetiva y tales pretensiones se tornaban un tanto confusas. Un ejemplo de la turbiedad implícita en la cruzada neutral de la ciencia corresponde a la obligación de creer en la veracidad de aquello que no se cree verdadero amén de la ferviente aculturación voluntaria por parte del propio etnógrafo. En el siguiente pasaje nuestro autor nos ofrece un claro ejemplo de la credibilidad incrédula propia de la objetividad científica:

La más notable de estas creencias es la de que existen grandes piedras vivas que están a la espera de las canoas, corren tras ellas, saltan y las hacen pedazos [...] A veces se las ve a distancia, saltando fuera del mar o moviéndose en el agua. De hecho, me las han enseñado navegando por Koyatabu y, *aunque no vi nada, era obvio que los indígenas creían sinceramente estar viéndolas* [Malinowski, 1995: 237] [cursivas mías].

Al intentar comprender las prácticas de los “otros” Malinowski les atribuía una serie de significados que posiblemente él mismo elucubraba según sus intereses personales. Resulta oportuno, para reutilizar las palabras de Díaz Cruz anteriormente citadas, sugerir que esta modalidad de atribución parece descansar en el “pantano psicologista en el que se encontraba” nuestro autor. Sin embargo, la situación correspondiente a este empantanamiento psicologista también promovía la búsqueda de una clase de información acorde a las necesidades personales, independientemente de si dicha información fuera la única o una entre tantas probables. El siguiente extracto es un testimonio de esta clase de información obtenida de manera amañada: “Encontré en este apacible anciano, fidedigno y cabal, un excelente informador [...] Le pagué bien por las pocas fórmulas que me dio y, al final de nuestra primera sesión, le pregunté si conocía otras magias que comunicarme” [1995: 388-399].

No nos ocuparemos de discutir si es o no correcto pagar por la información, pero sucede que al entablar un comercio de esta clase se corre el riesgo de que la información que se obtenga por este medio con el fin de enriquecer el conocimiento resulte apócrifa. Para decirlo en otros términos, si pagamos por obtener fórmulas y nos encontramos con diferentes informantes que nos ofrecen distintas versiones, ¿a cuál de ellos le creeremos?,

¿por qué habremos de escoger un conjuro como verdadero y otro como falso? Por cierto, la respuesta del anciano a la solicitud de Malinowski fue la siguiente: “¡Aquí hay muchísimas más!” [1995]. En fin, la objetividad teñida de una comercial subjetividad de intereses.

De todas formas es claro que, por momentos, la solvencia de su cuestionamiento (la crítica *empírica*) al uso de información documental de terceros —cuyo lado anverso era la insistencia por *estar ahí*, compartiendo cotidianamente el hecho cultural observado, *como un nativo entre los nativos*— es contundente y definitivamente *crítica*. Incluso, y por algunos instantes, la experiencia insinuada de un *posible ser-otro* se asume como un ejercicio tanto de reflexividad como de crítica teórico-social. Sin embargo, esta última tiende a diluirse si consideramos la serie de prejuicios que el propio Malinowski reproducía en campo, sus relaciones de servidumbre y los intercambios de información por tabaco o dinero. De hecho, el acto de vislumbrar un *posible ser-otro* no parece dibujarse exclusivamente como parte de un proceso orientado a la negación de un “nosotros”, sino como una suerte de metodología científica para incrementar el conocimiento destinado a comprender la vida sociocultural del “otro”. Malinowski es explícito en cuanto a que, para comprender al “otro” lo más conveniente, si no es que necesario, es *ser el otro*. Se trata de un movimiento que ineluctablemente inicia en el alejamiento del “nosotros” para después, una vez operado tal extrañamiento, impulsar al científico purificado al interior del “otro”.

En relación con la propuesta de utilizar la ciencia para ampliar las posibilidades de la comprensión humana —y con esto deseamos finalizar—, nos parece oportuno cotejarla con el planteamiento esbozado por Marcel Mauss. El motivo es sólo situar a la crítica *normativa* (*posible ser-otro*) y a la crítica *inmanente* en perspectivas de una segunda posición defendida por el etnólogo francés en aquellos tiempos. Así, un año después de la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental*, “uno de los mejores libros de sociología descriptiva” [Mauss, 1979: 179], Marcel Mauss, en su brillante *Ensayo sobre los dones*, externaba con fruición la siguiente propuesta: “Adoptemos pues como principio de nuestra vida lo que ha sido siempre el principio; salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente” [1979: 251].

Así las cosas, lo que intentamos en el presente artículo es reconstruir algunos de los presupuestos conceptuales y metodológicos empleados por Bronislaw Malinowski en la elaboración de esa deslumbrante obra denominada *Los argonautas del Pacífico occidental*. La razón fundamental de tal empresa se refugió en el rastreo de una suerte de protohistoria de la antropología crítica, siguiendo para ello una serie de referencias conceptuales suministradas por las tres variantes de *crítica* introducidas al comienzo del artículo.

BIBLIOGRAFÍA

Bonss, Wolfgang

- 2005 “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, en Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, pp. 47-83.

Díaz Cruz, Rodrigo

- 1998 “Las voces transfiguradas: lenguaje ritual, proyectiles verbales”, en Rodrigo Díaz Cruz, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 113-151.

Frazer, James

- 1995 “Prefacio”, en Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, pp. 5-12.

Kuper, Adam

- 1973 *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar

- 2009 “Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder”, en Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar et al., *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, México, The Wenner-Green International/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana/ Envión, pp. 25-54.

Malinowski, Bronislaw

- 1922 “Ethnology and the Study of Society”, *Economica*, núm. 6, octubre, pp. 208-219.

- 1978 “Prólogo”, en Bronislaw Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, pp. 9-12.

- 1995 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.

Mauss, Marcel

- 1979 “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 153-263.

Mauss, Marcel y Henri Hubert

- 1979 “Esbozo de una teoría general de la magia”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos., pp. 43-152.

Stocking, George (ed.)

- 1983 *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

- 1993 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thornton, Robert J.

1985 "Imagine Yourself Set Down... ': Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography", *Anthropology Today*, vol. 1, núm. 5, octubre, pp. 7-14.

Ulin, Robert

1990 *Antropología y teoría social*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Winch, Peter

1991 "Para comprender a una sociedad primitiva", *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, pp. 82-101.