

Bases políticas y afectivas de la etnografía en diversos espacios y formas de compromiso político

Julieta Gaztañaga

Dpto. de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
CONICET- UBA, FFyL-Instituto de Ciencias Antropológicas
azaryraza@gmail.com

Palabras clave: etnografía, teoría antropológica, valor, procesos políticos, Argentina.

Resumen: El artículo dialoga con preocupaciones relativas al estudio antropológico de la política y los procesos políticos a través de dos investigaciones que abordan el compromiso con causas políticas: una, desarrollada durante una década, en torno al trabajo de políticos y militantes peronistas; la otra, un proyecto actual que estudia los compromisos políticos de la colectividad vasca-argentina en Buenos Aires. El contraste entre ambos corpus busca hacer un aporte conceptual a partir de la noción antropológica de valor, considerándola como una vía para singularizar la importancia de las problemáticas teóricas entre aquello que tiende a ser totalizado como cuestiones de tipo metodológico.

Introducción: dilemas etnográficos

En los últimos años tomé la decisión de concretar un deseo de larga data; primero el *lauburu*¹, en la nuca y con un diseño estilizado; luego, el eslogan que popularizó Karl Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*, en uno de los antebrazos. Aunque pareciera ser únicamente solipsismo, el tatuarse, al igual que otras formas de intervención corporal, es parte de una construcción social de significado con dimensiones múltiples: culturales, psicológicas, estéticas, morales, de consumo o de clase (Bourdieu, 1986; Velasco, 2007). En mi experiencia, la incorporación de

¹ Del euskera (*lau* = cuatro y *buru* = cabeza), se refiere a un tipo de tetrasquel que representa una cruz esvástica de brazos curvilíneos. Si bien su origen y usos históricos son materia de controversia, actualmente es un símbolo representativo del folclore vasco y de las ideologías independentistas.

Ankulegi 20, 2016, 79-97

Fecha de recepción: 15-04-2015 / Fecha de aceptación: 16-12-2016

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2016

esos trazos incluyó una serie de racionalizaciones (probablemente más afines a los prejuicios que a los juicios) relativas a cómo esos símbolos actuarían y qué representarían de cara a las interacciones en el trabajo de campo. ¿Por qué? Estaba trabajando en torno al quehacer político de funcionarios de gobierno y militantes peronistas², estudiando su involucramiento en un conjunto de procesos políticos donde además de importantes agencias estatales (sobre todo los poderes ejecutivos de nación, provincias y municipios) participaban otros sectores, especialmente económicos y poderosos.

Durante más de diez años mis interlocutores han sido elites³ de gobierno y dirigentes partidarios, mayormente hombres, católicos, nacidos y criados en el interior del país, y más simpatizantes de las apariciones mediáticas que de la exposición de la textura íntima de sus trayectorias. Interactuando con ellos, etnografié (reconstruí, acompañé, relevé...) diversos procesos políticos, desde cómo se crea infraestructura vial o cómo se establecen lazos e instituciones de integración regional, hasta cómo se producen y transforman normas jurídicas, incluido el seguimiento detallado de momentos electorales; todo esto con un anclaje local en una ciudad de la provincia de Entre Ríos pero

incorporando los diferentes niveles de localidad impactantes en cada proceso analizado⁴.

El estudio antropológico basado en la etnografía entre políticos de alto rango y en los espacios de acción de cuadros militantes suele presentar complicaciones de todo tipo. Las vicisitudes normales del trabajo de campo se agudizan por la reticencia del poder, la confusión del rol del periodista y un larvado pero omnipresente compromiso con la desconfianza personal y facciosa. De hecho, mi rol en el campo ha tendido a estar habilitado en clave de necesidad invertida: participaba, acompañaba y actuaba mucho más cuando me era requerido que cuando era mi intención e iniciativa hacerlo. En el mejor de los casos, podía colaborar en campañas políticas (fiscalizar mesas de escrutinio, acompañar a gente a votar, participar en reuniones de militancia o repartir propuestas del partido casa por casa), o con los funcionarios, haciendo devoluciones *ad hoc* como especialista de lo social (opinión sobre la coyuntura o de algún tema específico en reuniones institucionales). En el peor de los casos, mi rol se reducía a tomar una foto ajena, prestar el móvil para alguna llamada de urgencia o buscar a alguien de parte de otra persona para una conversación de la cual luego era excluida. Con todo, habilitada en algunos espacios íntimos de reunión e inhabilitada en otros (cenas en casas, encuentros en cafés y reuniones en el local del partido o en oficinas a puerta cerrada), repuse esa exterioridad con entrevistas e incontables charlas informales, en escalinatas de centros de convenciones, protestas, marchas, manifestaciones, inauguraciones, esperas en pasillos y oficinas

² Utilizo el término "peronismo" en el sentido en que lo hacen mis interlocutores, en alusión a Juan Perón, fundador de ese movimiento político y social, y al Partido Justicialista más allá de las disputas generalizadas en torno a "ser" peronista, y especialmente de cara a la fragmentación del partido desde 2003 (como acontece con el Frente para la Victoria y el "kirchnerismo", la fracción peronista gobernante de los últimos doce años).

³ Para los usos etnográficos y antropológicos del concepto "elites", véase Shore y Nugent (2002).

⁴ Llevé a cabo una observación con participación en las campañas políticas de los años 1999, 2003 y 2007, y en las legislativas de 2001 y 2005.

de gobierno, y especialmente vía la asistencia regular a eventos públicos considerados de tipo político. Atendí sistemáticamente a aquellos de carácter abierto y noticiados por los principales medios de comunicación (actos oficiales de gobierno, inauguraciones de obras públicas, lanzamientos de campaña y conferencias), y en el caso de los cerrados, a veces recibí, otras solicité y generalmente negocié las invitaciones (conferencias de prensa, reuniones sectoriales, reuniones de militancia, caravanas, caminatas y actos barriales, reuniones de comisiones y sesiones parlamentarias).

En suma, una constante del trabajo de campo con las elites del poder fue sensibilizarme respecto de cómo la presentación y participación etnográfica estaban mediadas por evaluaciones intersubjetivas que reparaban, entre otros aspectos, en los cánones estéticos de mi “presencia” (en el doble sentido del término, como representación y ubicación). “Estás invitada pero tenés que venir de [vestido] largo”, recuerdo que me señaló jocosamente un alto funcionario cordobés respecto de asistir a una cena de cierre de jornadas con los gobernadores. Ejemplos de este tipo han sido poderosas ventanas observacionales, además de marcaciones en relación con las etiquetas y los modos de comportamiento esperados en esos espacios. Reflexionando sobre el impacto de los trazos dolorosos para con mi apariencia dentro de la dinámica etnográfica, fue que consideré que si aquellos reflejaban una temática cultural y una lengua preindoeuropea, podría quedar saldado su inconveniente potencial y remitirlo, en cambio, a una cierta dosis de esnobismo, la que certifica al *outsider* en los encuentros e interacciones en el campo. Es decir, no llamar la atención de cierto sentido común y focalizarla hacia otros lugares, tam-

bién comunes, de mi acreditación de joven antropóloga cosmopolita de apellido vasco.

Ahora bien, ese esquema trastabilló cuando mis investigaciones comenzaron a organizarse en coordenadas comparativas hacia otros campos de indagación sobre formas de acción política. Las inseguridades estéticas y ontológicas regresaron, empero, renovadas. Los tatuajes no solo estaban ahí, sino que hasta me convertían en sujeto fotografiable y de conversaciones, en un campo donde de algún modo era nativa: en una *euskaltegi*, una asociación de la ciudad de Buenos Aires, dedicada entre otras actividades a la enseñanza y difusión del euskera, la lengua vasca. A diferencia de otras instituciones vasco-argentinas⁵, esta “casa”, en el sentido material y humano del término, congrega entre sus miembros a una buena mayoría de simpatizantes con la causa *abertzale*⁶, cuyos compromisos políticos se actualizan, a veces sutilmente y otras de manera explícita, fundiéndose con eventos cotidianos y

⁵ Si bien no es el tema en torno al cual gira este trabajo, cabe indicar que por su relevancia como fuerza migratoria y en el proceso formativo del Estado-nación argentino, en el contexto local la temática de la diáspora vasca ha inspirado muchos trabajos desde la historiografía, las relaciones internacionales y la ciencia política; por ejemplo, Cruset (2011), Caviglia y Villar (1994). Véanse especialmente los trabajos producidos en el Centro de Estudios Arturo Campion, como los de Arrondo (2012), Etchichury (2006), Torry Mendioroz (2007) o Zabala (2012), entre otros.

⁶ En euskera significa “patriota” y se refiere al movimiento político y social vasco nacionalista y sus seguidores. Si bien suele estar asociado con posturas radicales de izquierda (en estos términos lo define la RAE), prefiero mantener el uso nativo local del término, que identifica una adhesión con el proceso de independencia de Euskal Herria, del pueblo de los siete territorios distribuidos en España y Francia.

excepcionales que tienen lugar en la sede y fuera de ella. Se destacan entre estos los que giran en torno a la comensalidad, compartir *pintxoak eta ardoa* (pinchos y vino) en las *topaketak*, una serie de reuniones semanales, originalmente pensadas para reunir el dinero de los préstamos sociales con los que se compró el local de la escuela, que devinieron en instancias fundamentales de fraternidad y fraternización entre los socios y con personas de Euskal Herria que visitan Buenos Aires. También comencé a dimensionar las implicancias diferenciales de mi presencia en otras instancias, menos frecuentes pero que con la misma fuerza contribuyen a forjar comunidad: desde eventos públicos en el Senado argentino coronados por la *ikurriña*⁷, hasta actos políticos realizados en la calle en fechas claves de la historia vasca, pasando por *triki-poteos* (recorrido de bar en bar, al ritmo de la *trikitixa*) en el barrio porteño de San Telmo y diversas celebraciones del folclore, el canto coral y las danzas tradicionales. Mi presencia en la institución comenzó como *ikasle*, estudiando euskera, hasta que al cabo de dos años tomé la decisión de indagar cómo se vive la política en ese espacio. Mientras tanto, y al igual que la mayor parte de las personas que

por allí transitan, me fui involucrando en charlas, debates, ciclos de cine, conciertos y todo un conjunto de reuniones informales (para ver fútbol, beber y comer, ensayar pequeñas obras de teatro, ir a conciertos...), en definitiva, en diversas formas de encuentro entre *lagunok*, entre amigos, a quienes mis tatuajes les parecían casi naturales.

En este trabajo busco contribuir al estudio antropológico de la política y los procesos políticos a través de reflexionar sobre los límites y posibilidades de la etnografía como un enfoque y práctica de producción de conocimiento cruzada por tensiones políticas y afectivas. La propuesta es abordar la construcción del recaudo epistémico que implica esta temática desde un ángulo usualmente poco visitado: transportando (y con ello transformando) elementos del debate sobre la reflexividad hacia el de cómo la etnografía involucra de manera activa y crucial a la teoría. Con ello busco discutir el confinamiento de ciertos problemas en el casillero del método y recuperar, en cambio, la perspectiva clásica antropológica de la relación entre teoría y etnografía, donde el holismo y la reflexión conceptual eran inseparables de la descripción y del modo en que se construían y sistematizaban los datos. Considero que esta reflexión es también una forma de compromiso político y una manera de "tomar" (en el sentido de *occupy*) la antropología, incluyendo aquí el desarrollo y la sistematización de recursos analíticos y de políticas textuales que no solamente atañen a la etnografía como dispositivo y estrategia de escritura, sino que remiten a la práctica antropológica en general y a su disposición generosa con la relación de alteridad como fundante de una práctica de conocimiento.

⁷ La bandera vasca fue creada por los hermanos Arana, fundadores del Partido Nacionalista Vasco en 1894, una época álgida de formaciones estatales-nacionales por todo el mundo. Sustituyó la Autonomía Vasca y se consolidó como símbolo del pueblo vasco. Durante el franquismo, la aparición de la *ikurriña* fue perseguida duramente. Recién en 1979, fue reconocida como bandera oficial. Es una de las banderas legalmente autorizadas en la comunidad autónoma del País Vasco (Euskadi), pero no así en Navarra, donde hechos controversiales siguen signando su izamiento, ni en Iparralde (Francia), donde se la utiliza sin ley alguna al respecto. Su aparición está extendida en todo el arco de derechas e izquierdas nacionalistas vascas y se la ve en cada *euskaletxea*, o casa vasca, de la diáspora.

Dilemas etnográficos I: reflexividad, afectividad y política

Un interrogante del cual es tributario este trabajo refiere a un dilema etnográfico concreto: la importancia de hacer consciente el posicionamiento, en el campo académico y en el espacio social, ¿es condición para —o surge de— la constatación de que la antropología es una práctica de conmutación y mediación? Comencé a visualizarlo más cabalmente en la praxis de investigación antes mencionada y particularmente a partir de haber transitado un pasaje: de hacer trabajo de campo con personalidades entre quienes la posibilidad de observar y participar de su cotidianidad está signada por la opacidad y repitencia típicas del poder, y cuyas agendas difícilmente abiertas al acompañamiento etnográfico; hacia un campo de indagación también político pero cuya densidad afectiva tiene un ritmo tan vertiginoso que deja al observador sin respiro por el nivel de involucramiento personal que implica.

No es necesario aclarar que las condiciones de acceso a la investigación de un universo social son parte de las características de ese universo. Asimismo, como han señalado diversos autores, ya no es posible trazar una distinción precisa entre el trabajo académico y la producción de una antropología políticamente comprometida, o entre los intereses y usos que separan a los autores y las audiencias. Muchas veces los “nativos” son nuestros lectores y con ellos experimentamos la coexistencia, convergencia o disyunción de nuestras vocaciones por interpretar el mundo (Bartolomé, 2003). Efectivamente, porque interrogar y explicar no son prerrogativas especiales de los investigadores; todas las personas someten cotidianamente su mundo a preguntas y explicaciones (Boltanski y Thévenot, 2006).

Sin embargo, pese a que los informantes sean hoy por hoy tomados plenamente como “formantes” (Lisón Tolosana, 2000: 25), es notable cómo, desde que los antropólogos se volcaron masivamente a la etnografía en sus propias sociedades, algunos de los problemas que parecían haberse resuelto trabajando en la conciencia crítica de las condiciones de investigación regresaron a primer plano. Preguntas relacionadas con el “vértigo epistemológico” (Crapanzano, 1980; Ginsburg, 1992) y el reconocimiento intersubjetivo de otras maneras de construir la realidad siguen poniendo en jaque el poder de penetración de la etnografía y el anclaje social relevante de la observación participante, expresadas en cuestiones de sociabilidad primaria que se entrelazan con problemas de orden epistemológico (qué ocurre con la distancia y la objetividad); el corrimiento de dilemas morales e ideológicos (que desdibujan las fronteras de la contraposición nosotros/otros) y todo un conjunto de debates acerca de las posibilidades y limitaciones de nuestras herramientas y técnicas de investigación. En este sentido, uno de los campos de indagación que ha recibido más atención y que más frutos ha brindado es el relativo a la “reflexividad” (Guber, 1994 y 2001; Hammersley y Atkinson, 1994; Rockwell, 2009; Velasco y Díaz de Rada, 1997).

El concepto de reflexividad emerge en las ciencias exactas, aunque el proceso de “trasvase” (Elias, 1990) ligado a su problematización en las ciencias sociales y humanidades conservó el sello paradójico que originalmente implicaba: el encuentro de planos diferentes que coexisten (*i. e.* la ecuación objeto/sujeto de investigación)⁸. A través de su

⁸ La etnometodología fue pionera en incorporarla como parte del intento de romper con algunos preceptos

escrutinio fueron produciéndose renovadas comprensiones antropológicas acerca de la familiarización y el distanciamiento, las cuales han mostrado que antes que un rasgo, un objeto o un contexto problemático, el sentido mismo de la reflexividad está inmerso en los procesos sociales donde funciona como producto y relación de conocimiento. Así, reflexividad mediante, hemos consensuado que la etnografía nos permite acceder a fragmentos espaciotemporales que, a su vez, implican dimensiones reflexivas del proceso social. De cara a dicho concepto, esto resuena en al menos dos cuestiones que merecen distinguirse. Por un lado, que la reflexividad no se reduce a las situaciones de comunicación verbal. Esto tiene consecuencias a la hora de desarrollar y consolidar técnicas y políticas de escritura que sean fieles a nuestros modos vívidos de conocimiento, tal como ha sistematizado de una manera ejemplar Julieta Quirós (2014) en su propuesta pedagógica de la “política vívida” (Quirós, 2014: 54, 56 y 62). La reflexividad es en el mundo *qua* social, y en este sentido describir y explicar mantienen una relación de continuidad e implicancia recíproca, en lugar de ser operaciones intelectuales en niveles distintos. Por

positivistas (Garfinkel, 1967, *cf.* Rodríguez, 1995). Décadas después, los antropólogos comenzaron a trabajar un sentido más específico y relacional, no tanto derivado de la indexicalidad y los significados del lenguaje, sino incluyendo la “conciencia práctica” (Giddens, 1995; Lins Ribeiro, 2003) y la situación de trabajo de campo en el marco de su episteme (Bourdieu, 1984). Cabe mencionar que, amén del giro posmoderno, la reflexividad recibió fuerte atención en las antropologías no hegemónicas como las latinoamericanas, donde los investigadores ya venían trabajando en sus propias sociedades por diversos factores relacionados con la división mundial geopolítica, económica e intelectual del trabajo.

otro lado, si como investigadores nos vinculamos solo en parte a través del intelecto y la palabra es porque, ante todo, conocemos a través de nuestras experiencias personales con las experiencias de los otros (Goldman, 2006b). La palabra es tan constitutiva de la vida social como lo es el afecto. Nos relacionamos por el cuerpo, el olfato, la intuición, el juicio, las sensaciones (Favret-Saada, 1990; Wacquant, 2005); incluso por situaciones no verbalizadas como la incomodidad, donde se activa el temor y la vergüenza del observador a ser descubierto observando (Steinmüller, 2011)⁹.

La implicancia general de estos desarrollos ha sido sensibilizarnos acerca de los métodos y herramientas de análisis: así como el “campo” no refiere a *loci* empíricos sino a problemas conceptuales (Strathern, 1987: 16-17), el poder analítico de la etnografía está cruzado por tensiones afectivas y políticas (Bourgois, 2010). Un problema persistente, empero, es que la etnografía practicada desde el auge del interpretativismo geertziano en adelante —que revitalizó la metáfora de la vida social como texto y la analogía entre interpretación y traducción (para un análisis crítico, véase Hastrup, 1992)— no suele ser interpelada reflexivamente desde sus problemas teóricos. Amén de las críticas a la idea de que la etnografía se basaría en un diálogo entre el etnógrafo y sus interlocutores en el trabajo de campo (Clifford, 2003) y que la descripción etnográfica incorporaría el

⁹ Desde el enfoque de Michael Herzfeld (2005) de la *cultural intimacy* y su planteo más general de la episteme antropológica como *militant middle ground* (Herzfeld, 2001), Hans Steinmüller (2011) propone para su etnografía sobre China rural el “método reflexivo de la mirilla” (*reflective peephole method*) retomando la metáfora que usara en 1899 el misionero estadounidense A. H. Smith.

punto de vista nativo (Marcus y Cushman, 2003), las relaciones y alcances de la antropología y la etnografía siguen signadas por una definición ambigua: o son lo mismo o son contribuciones diferenciales para, respectivamente, describir y explicar el mundo social. Entre las consecuencias está el hecho de que los alcances analíticos del diálogo antropológico, concebido como confrontación entre las concepciones del etnógrafo y las nativas (Peirano, 1995) queda oscurecido, y que muchas veces se pierde de vista que la “perspectiva del actor” es ante todo una construcción heurística. En otras palabras, si el “pesar de la partida”, que inmortalizó Evans Pritchard, pervive como el signo último de la creatividad semántica de la disciplina, es porque los lugares —eso que llamamos el campo— proveen un contexto de situación particular, pero siempre serán “textualizados” dentro del contexto general de la antropología (Hastrup, 1987: 105).

Dicho esto, la crónica mínima de los tatuajes con la que abrí este trabajo debería adquirir otra tonalidad. En lugar de un ejercicio metodológico narcisista sobre el posicionamiento y dislocamiento del investigador, al estilo del “yo” que acapara tanto espacio que termina reemplazando al “ellos” (Bouillon *et al.*, 2005), pretende consolidar —y en el mejor de los casos, abrir— una ventana observacional hacia el tema de las posibilidades y limitaciones de la etnografía, considerando no solo sus bases políticas sino también afectivas. Sobre este problema, sigo a Yael Navaro-Yashin (2013), quien plantea que, aunque no haya entre los antropólogos un campo de discusión de las teorías contemporáneas del afecto, el interés en el tema puede rastrearse hasta los intentos de Malinowski de posicionar la afectividad en una exploración de la sociabilidad. El tema

de la afectividad, en cambio, sí ha configurado líneas de trabajo en otras ciencias sociales y humanidades, en especial como reacción a la enorme producción de los enfoques constructivistas con su énfasis en el lenguaje y la subjetividad. Una de las tónicas dominantes del “giro afectivo” (Clough y Halley, 2007) consiste en estudiar el afecto en dominios no restringidos a la subjetividad y en registros no solo lingüísticos o simbólicos diferenciables de la noción psicoanalítica de lo inconsciente¹⁰. Pero como bien señala Navaro-Yashin, el problema radica en que esas posturas separan afecto y subjetividad. Propone entonces, dar un giro más. En su estudio del ruinoso y oxidado ambiente de Chipre del Norte, ese giro sugiere una fusión conceptual de afecto y subjetividad, objeto y sujeto, raíz y rizoma, verticalidad y horizontalidad. Así, a la pregunta de cómo teorizar la política del afecto en antropología, la respuesta pareciera ser: con etnografía.

La etnografía siempre proporciona respuestas únicas e ingeniosas. Pero antropología y etnografía no son precisamente lo mismo, aunque ambas supongan esfuerzos relacionados con la investigación rigurosa, de compromisos prolongados y abiertos, atención generosa, densidad relacional y sensibilidad al contexto (Ingold, 2014)¹¹. Quie-

¹⁰ Aquí se inscribe el trabajo de Bruno Latour (2005), si bien los pioneros han sido Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), quienes conceptualizan el afecto como rizomático.

¹¹ Las críticas de Ingold (2008 y 2014) a la denominada “teoría etnográfica” son quizás las más brillantes de la actualidad pero también las más controversiales en términos epistemológicos, en la medida en que parecen reducir la etnografía a algo del plano de la “correspondencia”, que no sería del orden de la teoría sino de la imaginación, como si fueran aspectos separados que hacen a la antropología.

ro hacer hincapié en este punto porque en el campo de los estudios antropológicos sobre procesos políticos, la perspectiva etnográfica suele abrir la posibilidad de considerar la "homonimia disyuntiva" (Da Col y Graeber, 2011) y la "bifurcación" o inversión entre términos familiares y extraños (*cf.* Strathern, 2014) que habilita pensar antropológicamente en la política como un construcción social. Esto, desde ya, significa sus bases afectivas además de intelectuales¹². Con estos señalamientos estoy subrayando la importancia de regresar (si es que alguna vez nos fuimos) a la relación entre etnografía y antropología desde los modos en que damos por sentadas oposiciones entre el espíritu generalizador de la segunda y la naturaleza particularista de la primera (como enfoque, método y producto) y su carácter emergente como un proceso de investigación flexible, creativo y heterogéneo que rompe con los modelos lineales al rever las categorías en el campo (Guber, 2001; Peirano, 1995; Agar, 1982). Sin embargo estas últimas características no son privativas de la etnografía; tienen que ver con el fundamento relacional de la alteridad como objeto antropológico: implican tanto la naturaleza de la práctica como la apuesta epistemológica de poner la noción de proceso en el centro de la investigación de una manera empírica y teóricamente informada¹³. En lo que sigue,

¹² En el contexto local este tema ha sido debatido con ahínco. Véanse por ejemplo los volúmenes editados por Balbi y Boivin (2008); Balbi y Rosato (2003) y Frederic y Soprano (2005 y 2008).

¹³ Hace casi un siglo Malinowski (1975 [1922]) sistematizó las bases de la observación participante en términos de esa advertencia: el etnógrafo se encuentra con que el "deber ser" suele estar desajustado de las prácticas reales, y su única opción es seguir observando el comportamiento real como un "cazador activo". Esto le permitió dar cuenta de la flexibilidad

entonces me ocuparé de este problema, a través del ejercicio de contrastar las coordenadas empíricas y conceptuales que se expresan en los diversos "contextos de situación" (Malinowski, 1984) con los que abrí este trabajo.

Dilemas etnográficos II: comparación radical o la totalidad social relevante

En Argentina la noción de "trabajo" es muy a menudo utilizada por la militancia peronista para hacer referencia a su actuación política en general y durante los procesos electorales en particular. Análisis etnográficos de las últimas décadas han mostrado que esta categoría apunta a sostener tramas relacionales, además de la actividad proselitista de cara a la obtención de votos (Frederic, 2004; Gaztañaga, 2010 y 2013; Rosato y Quirós, 2004; Quirós, 2011; entre otros). En el marco de un partido, agrupación o línea, los militantes trabajan llevando a cabo diversas acciones. Entre las más salientes se incluyen: caminar el territorio para conversar con la gente, interpretar demandas y problemáticas territoriales, repartir propuestas y votos del partido, asegurar el correcto funcionamiento de las cadenas de provisión de bienes materiales y no materiales, hacer pegatinas y quitar las de los contrincantes, entrenar la fiscalización de las votaciones y asegurar la presencia de los votantes el día de la elección. Estas expresan, consolidan y a veces subvierten sus formas de

de las normas y la elasticidad de las fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión social (Malinowski, 1986 [1926]). Por esta razón Max Gluckman (1988: 141-2) lo señaló como el padre real de la antropología británica moderna aunque haya sido Radcliffe-Brown quien proporcionó la perspectiva "teórica" más fructífera.

jerarquía, posicionamiento y organización (las de líderes y dirigentes, de referentes barriales y de adherentes y colaboradores). Es siempre un trabajo colectivo que se realiza de manera personalizada.

Pero en otros contextos de significado la relación entre trabajo y política adquiere una especificidad diferencial. Así lo dejó al descubierto el seguimiento etnográfico de tres procesos políticos de gran escala que investigué (la integración entre la provincia argentina de Entre Ríos y el estado brasileño de Rio Grande do Sul, la construcción de un enorme viaducto sobre el río Paraná entre las ciudades de Victoria y Rosario, y la creación de una región entre las provincias de Córdoba, Entre Ríos y Santa Fe). Los protagonistas de estos procesos se identificaban mayormente con el peronismo; “compañeros” que, actuando en colaboración (alianza, presión, negociación...) con otros actores, especialistas y no especialistas de la política, fueron logrando que determinados “proyectos” se transformasen en “obras” gracias a su trabajo. La etnografía de los mecanismos de producir compromiso en torno a esos proyectos reveló que esas acciones políticas no necesariamente surgían de los márgenes del Estado, pero tampoco emulaban las estructuras institucionales estatales, por más que así terminaran expresándose la mayoría de las veces. En los tres casos examinados, participaron actores que se consideran a sí mismos políticos más allá de ocupar formalmente un cargo o no, pero que siempre objetivaban los productos de su trabajo a través de imprimirles “nombre y apellido” a las obras. Este trabajo posee, así, una dimensión colectiva, aunque soslayada por su alta personalización. Y es también un trabajo que permite articular y con ello crear sentidos políticos escalares: un acuerdo binacional de integración

sustanciado en un asado; un compromiso de tomar crédito internacional tras un griterío en los pasillos de un ministerio; un brindis con empresarios y técnicos por la apertura exitosa de los pliegos de una licitación; un torneo de fútbol entre los principales clubes de tres provincias surgido entre los mates y el café compartidos una mañana por los gobernadores¹⁴.

El “trabajo” es también percibido como un conjunto de acciones colectivas y personalizadas que crea sentidos políticos escalares entre quienes apoyan la causa *abertzale* en la colectividad vasco-argentina. Aquí, el trabajar está ligado al compromiso que se actúa dentro y fuera del marco de la *euskaltegi*, y suele abarcar acciones que cubren simultáneamente elementos tradicionales del folclore vasco, la construcción de identidad anclada en el pasado y una sintonía fina de estar al corriente de la política actual en Euskal Herria. Ambos planos coexisten en el trabajo diario en la escuela, en actividades con otras instituciones de la diáspora, en acciones en la vía pública, en las redes sociales y en diversos ámbitos de intimidad. Así, un difuso “sentirse” vasco se funde con iniciativas políticas concretas, como la de actuar localmente la dinámica ciudadana del derecho a decidir del pueblo vasco (la iniciativa Gure Esku Dago y su articulación con otros procesos de Catalunya y Escocia); la denuncia sistemática acerca de la situación de los presos y presas vascos (como las del colectivo A Casa / Etxera), la organización de videoconferencias con activistas vascos y el cuestionamiento a personalidades que han tenido papeles contro-

¹⁴ Los procesos fueron examinados en detalle en Gaztañaga (2010) y discutidos con relación a los aspectos causales involucrados en el trabajo político en Gaztañaga (2013).

vertidos con respecto a la juridicidad de la relación entre terrorismo de Estado y nacionalismo en el mundo vasco¹⁵. Otra manera en que las personas actúan su compromiso y brindan su apoyo a las causas políticas vascas es vía el intercambio epistolar. La correspondencia con vascos y vascas diseminados por las cárceles de España y Francia hace de la escritura a mano alzada algo que los posiciona no solo como parte de la diáspora sino como militantes: se consolidan amistades, se responsabilizan de sus familias, intercambian regalos y llamados telefónicos y, en lo posible, los visitan. Todas estas acciones se corresponden con comprensiones heterogéneas de nacionalismo (si bien más afines a las teorías deconstructivistas que a las primordialistas) y con una diversidad de adscripciones identitarias. Los hay hijos, nietos y bisnietos de vascos, y también sin filiación de sangre; hay quienes han vivido en Euskal Herria, y quienes nunca han estado allí; hay *euskaldun berriak*, que han aprendido la lengua, y otros que solamente pueden saludar o agradecer en euskera; hay quienes apoyan por simpatías minoritarias, y quienes lo hacen en contraposición con los grandes sistemas de dominación en América Latina. Muchos de ellos han tenido trayectorias de activismo en movimientos sociales, partidos políticos, agrupaciones barriales o agrupaciones de la iglesia católica; algunos sufrieron persecuciones en la última dictadura argentina (1976-1983), algunos se dedican a la actividad privada y otros son empleados de agencias estatales (en el campo de la medicina pública, como pro-

fesionales del derecho o profesores universitarios), y hay quienes continúan militando, a la par, en partidos y agrupaciones locales.

Ahora bien, contraponer en términos descriptivos las acciones políticas que definirían a ambos universos sociales es una empresa riesgosa. ¿Cómo y dónde operar cortes a una sistematización? El contraste etnográfico de los elementos subjetivos, normas, valores, formas de organización y representación que articulan trabajo y compromiso condenaría el análisis a una suerte de "culturas políticas" sesgadas en lo ideacional. Una etnografía de eventos, a su turno, también presenta sus limitaciones, porque si bien aquellos escenifican situaciones potencialmente contrastables, el riesgo es que terminen desajustadas de las tramas sociales en las que los actores operan y las demás experiencias que los animan (*e. g.* concebir las elecciones como "el" escenario de la lucha por el poder, o la gran celebración del *Aberti Eguna*, el día de la patria vasca, como "el" apoyo a la *independentzia*). La etnografía es especialmente sensible a estas particularidades. De hecho, los modos diferenciales de estar (ocupar, ir, controlar, avanzar, habitar, construir...) espacios en política de maneras "políticas" a veces no son completamente dables a la descripción textual; dado que ante todo se actúan, no es posible reconstruir cómo son afectadas las personas meramente desde la verbalización.

En el contexto de este dilema comparativo, una operación de contraste organizada también requeriría incorporar dimensiones de variabilidad internas (como la del trabajo político proselitista y de producción de obras políticas), lo cual se complicaría debido a que ambos procesos se inscriben en contextos de afiliaciones colectivas superpuestas y cruzadas por jerarquías y desigualdades, amén de toda una configuración variable más amplia

¹⁵ El exjuez español Baltasar Garzón es uno de los blancos principales de acusaciones, sobre todo desde 2012, cuando comenzó a desempeñarse en la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados de la Nación Argentina.

de relaciones entre espacios, ideas, trayectorias, momentos de euforia y rutinarios, normas consuetudinarias y jurídicas, instituciones y formas de institucionalización, recursos materiales e inmateriales, símbolos y metáforas conceptuales locales y globales. En otro nivel, asimismo, la comparación está presa de la disponibilidad etnográfica de contrastes significativos: mientras que la primera investigación ha generado un conjunto de respuestas precisas y conclusiones producto de una década de investigación, la otra está en marcha. En suma, una empresa comparativa de rasgos de lo político probablemente terminaría siendo banal; o a lo sumo produciría una colección (política) de mariposas, del estilo de la denunciada por Edmund Leach (1965 y 1975; Holy, 1987).

¿El problema radica en algo tan incierto como construir y utilizar una suerte de método de comparación “radical”? ¿O se trata de que la comprensión en clave de contraste responde, probablemente, a otros mecanismos metodológicos y teóricos, intelectuales y afectivos? Uno de estos mecanismos es el de identificar totalidades sociales relevantes para los actores sociales y para el investigador. Pero no de cualquier manera sino desde el propio proceso social, integrando de manera vívida las acciones significativas para los actores y para el analista. En este sentido, quisiera descartar la oposición entre “comparaciones posibles” e “imposibles” (Detienne, 2000) o variantes dictaminadas por lo que es, o no es, inconmensurablemente distinto (para una visión crítica véase Lazar, 2012); cuestiones que en definitiva se resuelven con una misma operativa: amplificar el campo de lo genérico (lo comparable), definir las cosas sujetas a la operación (su comparabilidad), disponerlas de manera ordenada en compartimentos (el acto de comparar) y finalmente

ponerles un rótulo (el producto o la comparación). Me gustaría pensar, en cambio, que es posible abordar este dilema de otro modo, a través de relacionar lo que acontece de una manera relacional y respetando el carácter emergente de los procesos sociales. ¿Pero cómo?

Al inicio del trabajo planteé que los límites y posibilidades de la etnografía como un enfoque y práctica de producción de conocimiento tienen que ver con cómo la misma está cruzada por tensiones políticas y afectivas. Llevado este problema al estudio antropológico de procesos políticos en dos universos contrastantes como los presentados, requeriría supervisar las bases reflexivas del análisis de una manera comparativa. Pero concebida solo como una operación “metodológica”, esta solución es tributaria de una idea de teoría como algo que se “agrega” al análisis etnográfico, con el fin de tornarlo explicativo; algo que también confina al análisis reflexivo el proceso del trabajo de campo. Considero que es posible salir del dilema de la metodologización del proyecto antropológico, a través de indagar las maneras en que hacer etnografía (practicarla, construirla y escribirla), involucra de manera activa y crucial a la teoría.

El valor de la teoría y la teoría del valor

Desde una preocupación teórica por el estudio antropológico de procesos políticos, un camino fértil para trabajar los casos presentados sobre la base del cruce afectivo-político que implican, consiste en abordarlos como procesos que expresan, a través de modalidades personalizadas y colectivas de acción, la producción social de la política. Tratán-

dose de una propuesta demasiado general, recurriré a una mediación analítica centrada en la noción de "valor" y la producción de "totalidad social" desde la cual se atribuye importancia a las acciones sociales.

Mi punto de partida es el enfoque antropológico del valor desarrollado por David Graeber (2001), que el autor despliega de manera etnográfica en su trabajo en Madagascar y también en comunidades anarquistas y activistas de la acción directa en Norteamérica (Graeber, 2009). Su propuesta se inspira en los desarrollos de Terry Turner (1984, 1995, 2002 y 2008), de aplicar la teoría marxiana del valor del trabajo (no confundir con la del valor-trabajo) a momentos no capitalistas y no económicos, tales como la producción de personas sociales y familias, necesidades y otras formas de conciencia que constituyen de manera cultural a los objetos de la producción. El punto de partida es comparativo: ir desde las ideas centrales de la teoría del valor de Marx, subrayando el marco dialéctico y holístico de sus ideas antropológicas sobre los sistemas sociales como totalidades, hacia un análisis de la "relación valor" en diferentes tipos de regímenes productivos (Turner, 2008: 46). Es también una contribución a la teoría de la praxis, que focaliza en la conciencia y voluntad de actuar de las personas sociales como agentes; una alternativa a la teoría práctica neodurkheimiana, donde las estructuras aparecen con poderes de agencia.

Tanto Turner como Graeber coinciden en la relevancia para la antropología de la concepción de valor de Marx debido a que se trata de un constructo sintético: reúne el análisis de la sociedad capitalista y sus conceptos más generales (producción, necesidad, valor, mediación semiótica, explotación, alienación, etc.) en favor de una concepción ge-

neral de la naturaleza de las interrelaciones de actividad productiva, organización social y formas colectivas de conciencia. El esquema excede a una teoría económica, porque el "valor" es una representación de una clase de objetos (existente) y un objetivo (constituyente) de actividad social (que incluye las luchas para adquirir y acumular). El valor y su representación semiótica son, así, productos emergentes de la actividad y los objetivos hacia los cuales se dirige esa actividad (Turner, 2008: 51-52).

Un aporte fundamental que realiza Graeber es reflexionar acerca del estatus teórico de la noción de valor en antropología. Esta, señala, no ha estado incorporada en una teoría sistemática, sino que tiende a organizarse de manera bastante laxa a lo largo de tres líneas: reproducir ideas de la diferencia lingüística, identificar meras concepciones de lo deseable o (re)introducir esquemas economicistas. En este sentido, para incorporarlo desde el problema teórico de la acción y un enfoque holístico de lo social, complementa la lectura turneriana del valor en Marx con la obra de Marcel Mauss acerca de las formas arcaicas de contrato social. La propuesta a la que arriba es que en la medida en que los actores poseen capacidades para actuar sobre el mundo, el valor vendría a realizar el modo en que esas acciones adquieren significado al ser incorporadas en alguna totalidad social más amplia. Se trata de capacidades genéricas, posibilidades, el modo en que las personas podrían hacer algo, antes que el mero reconocimiento de ese algo. El valor entonces no es equiparable a "los valores" sino que implica una teoría de la praxis, algo que se "realiza" fundamentalmente en acción. Deviene, así, un constructo sintético de teoría antropológica y etnografía, orientado al proceso social concebido como un continuo en producción

y a la motivación de los actores desde la problemática de la creatividad social¹⁶.

De las variadas posibilidades analíticas que comporta este enfoque, me interesa destacar su valor para el problema que impregna las viñetas etnográficas aquí vertidas y para el ejercicio conceptual y epistémico que busco llevar a cabo: el de cómo poner en relación significativa la construcción social de la política desde sus bases cotidianas con sus afectos y efectos constituyentes; esto es, cómo pensar el trabajo y el compromiso dentro de procesos de producción de totalidad social. Llegados a este punto, podría referir dicho problema en términos de cómo pasar analíticamente de los “valores” al “valor” (*i. e.* de la subjetividad al afecto, de la moral del trabajo a la producción, de la identificación al comprometerse, etc.) en los casos investigados. La totalidad social no sería una institución (ni varias), sino la sustancia social producida en común, el producto de las acciones ponderadas, cuyos términos también harían analíticamente posible la ponderación contrastiva del valor.

Todo esto puede parecer demasiado abstracto, y lo es, porque este enfoque holístico de la producción, entendida en sentido amplio como producción de necesidades materiales y de relaciones sociales, es abstracto. Pero es también la manera en que la relación entre “trabajar” y “política” se torna relevante de manera analítica en los casos planteados. Así, por ejemplo, mientras que

la descripción del trabajo político se sostiene en descripciones teleológicas (el pasaje de proyectos a obras), su naturaleza productiva es mucho más abierta, indeterminada y hasta inconsistente, tomando en cuenta la dinámica total del proceso social. A su vez, como valor en acción este trabajo se orquesta en acciones que, siendo locales, no siempre resultan localizables de manera definitiva. Por ejemplo, los legisladores nacionales señalan a menudo que necesitan volver a sus territorios (provincias o municipios); esto tiene que ver con el espacio que caminan y donde conocen a la gente, pero también con el hecho de cómo gestan proyectos entre niveles de localidad (un puente, una ley, un programa de gobierno, integración regional, unas plataformas electorales...) y que, amén de concretarse o no, no por ello dejan de formar parte de la producción social de la política.

En el caso de los vasco-argentinos identificados con la causa *abertzale*, también se verifica esta relación entre valor y producción de totalidad social: sus formas de trabajar en coordenadas políticas supralocales siempre responden a hechos, compromisos y relaciones locales. Por ejemplo, ser *irakasle* no es solamente dar clases, sino que también involucra el sentimiento de enseñar una lengua minorizada con una fuerte marca política y, sobre todo, involucra otro tipo de acciones que implican comprometerse de manera personal con otros: desde participar de una acción en la vía pública llevando la *ikurriña* en los hombros, hasta cocinar para los demás, acondicionar la escuela para un evento, conseguir muebles, llevarse toallas y manteles para lavar en casa, dividir el trabajo de la limpieza, hacer trámites, gestionar subsidios, integrar comisiones y todo lo que hace al funcionamiento cotidiano de la sede (lo cual le ha valido el adjetivo de *maitasuna-*

¹⁶ El enfoque graeberiano recupera ciertos elementos de la tradición del pragmatismo norteamericano para discutir con los supuestos de la elección racional: las personas crean nuevas formas sociales y culturales todo el tiempo y, contrariamente al saber común, los objetivos personales suelen realizarse a través de las instituciones que los actores crean (Graeber, 2005: 407-408).

ren etxea o la “casita del amor”). La producción continua de este espacio físico y social se apoya en el establecimiento de lazos políticos personales e institucionales. Todo esto implica una política del valor en acción.

Llegados a este punto, es propicio señalar que la inconmensurabilidad entre campos de indagación no responde a un mero problema metodológico de la etnografía; asumirlo de esa manera significaría confinar la riqueza teórica del enfoque etnográfico y desvirtuar su relación con la antropología. He venido ilustrando esta postura desde la experiencia en primera persona, ligada al cambio del *locus* de trabajo de campo en mis investigaciones y sus respectivos cruces políticos-afectivos. Sin embargo, no se trata de un problema que dependa del origen de los datos, sino de algo previo, relacionado con asunciones arraigadas en torno a una supuesta relación disímil entre la etnografía y la antropología con la teoría. La conversión de la antropología contemporánea en una proliferación de etnografías temáticas “inconmensurables” es parte de ese supuesto preteórico, y es muy desafortunada; pero no es “culpa” de la etnografía sino de cómo estamos trabajando “teóricamente” con nuestras investigaciones, sus contrastes y con los análisis producidos por otros investigadores.

Un enfoque de los procesos políticos centrado en la producción continua de lo social a través de la mediación analítica del valor puede echar luz renovada sobre los dilemas aquí mencionados, comprometiendo recíprocamente a la teoría y la metodología. Asimismo, podría alentar desterrar el tipo de explicaciones de arraigo dicotómico en torno al puro cálculo versus el apego irreflexivo o lo formal versus lo informal tan usualmente vertidas en los estudios sobre política. No es casual que en la actualidad haya tan poco con-

senso para hacer frente a un desplazamiento sugestivo: mientras que históricamente los antropólogos se esforzaron por (de)mostrar la racionalidad de otros, en las últimas décadas buscan dar cuenta de cómo las estrategias, cálculos y decisiones instrumentales conviven con disposiciones, condiciones, afectos y efectos que escapan a esas lógicas (Fernández Álvarez, 2011; Gaztañaga, 2013 y 2014; Goldman, 2006; Palmeira, 1992; Quirós, 2011; entre otros). La forma de andar esos caminos es replanteando sus bases conceptuales y no cambiando de calzado.

A modo de conclusión abierta, entonces, quisiera recapitular los pasos de este trabajo identificando líneas analíticas para continuar en el futuro. Comencé contrastando dos investigaciones propias en las que advertí tensiones políticas y afectivas incorporadas en la etnografía. Sugerí luego que las asperezas y dilemas que conlleva la etnografía en cada uno de esos contextos se inscriben en una relación más abarcadora, entre la artesanía de la investigación, sus métodos y técnicas, y las pautas y decisiones analíticas basadas en la teoría. Así, frente a las tendencias hacia la metodologización de la relación entre antropología y etnografía (que identifiqué con el tratamiento de la reflexividad de cara al trabajo de campo), sugerí un enfoque de la noción de valor para encarar la forma relacional del compromiso político en acción desde el punto de vista de cuál es la totalidad social relevante para los actores y el analista.

La dispersión etnográfica y la ausencia de producción teórica propia en antropología difícilmente se resuelvan aumentando la importación de esquemas sociológicos, económicos, filosóficos, etc. Pero no es un problema de saldo de la balanza conceptual sino del orden de lo epistémico: esos esquemas, en lugar de iluminar disyunciones significa-

tivas para asir el punto de vista del nativo, vienen a explicar y totalizar del modo opuesto a como lo hace el holismo etnográfico. En otras palabras, los efectos incorporados de la práctica de investigación, al igual que los tatuajes, están cruzados por dilemas políticos y afectivos. Por ello la antropología implica indefectiblemente al viaje del chamán: ir de las entrañas a la cabeza, un autoexorcismo para desvincularse de la coerción socializadora como miembro de una sociedad y practicante de una disciplina (Da Matta, 1973; Boivin *et al.*, 2003). Quizás sea hora

de dejar de ver a la etnografía como una cosa —o un contenido— que adjetiva a otra (el trabajo antropológico, en este caso) y practicarla, en cambio, como un aspecto reflexivo y relacional de una estructura de actividades productivas interdependientes en la cual, parafraseando las críticas marxianas a la economía política, la imaginación que distingue al arquitecto de la abeja es del mismo tipo que la que proporciona la disposición humana relacional y generosa para una praxis analítica comprometida.

Bibliografía

- AGAR, Michael (1982) “Toward an ethnographic language”, *American Anthropologist*, 84: 779-795.
- ARRONDO, César (2012) “La diáspora vasca: origen, rol y pervivencia. El caso del colectivo diaspórico argentino”, *Guregandik*, 8.
- BALBI, Fernando; BOIVIN, Mauricio (2008) “La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno”, *Cuadernos de Antropología Social*, 27: 7-17.
- BALBI, Fernando; ROSATO, Ana (2003) “Introducción”, in F. BALBI; A. ROSATO (eds.) *Representaciones sociales y procesos políticos*, Buenos Aires, Antropofagia, 11-27.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2003) “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”, *Revista de Antropología Social*, 12: 199-222.
- BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana; ARRIBAS, Victoria (2003) *Constructores de otredad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent (2006 [1991]). *On Justification. Economies of Worth*, Princeton, Princeton University Press.
- BOUILLON, Florence; FRESIA, Marion; TALLIO, Virginie (2005) *Terrains sensibles*, París, Centre d'études africaines - EHESS.
- BOURDIEU, Pierre (1984) *Homme académicus*, París, De Minuit.
- (1986) “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, in C. WRIGHT MILLS; M. FOUCAULT; M. POLLAK; H. MARCUSE; J. HABERMAS; N. ELIAS; P. BOURDIEU; E. GOFFMAN; B. BERSTEIN; R. CASTEL (eds.) *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, 183-194.
- BOURGOIS, Philippe (2010) *En busca de respeto*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CAVIGLIA, María Jorgelina; VILLAR, Daniel (1994) *Inmigración vasca en Argentina*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco.
- CLIFFORD, James (2003 [1988]) “Sobre la autoridad etnográfica”, in C. REYNOSO (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 141-170.
- CLOUGH, Patricia; HALLEY, Jean (2007) *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press.
- CRAPANZANO, Vincent (1980) *Tubami*, Chicago, Chicago University Press.
- CRUSET, María Eugenia (2011) *Diplomacia de las naciones sin Estado y de los Estados sin nación*, Saarbrücken, Ed. Académica Española.
- DA COL, Giovanni; GRAEBER, David (2011) “Foreword: The return of ethnographic theory”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1): vi-xxxv.
- DA MATTA, Roberto (1973) “O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues”, *Comunicações do PPGAS*, 1, Río de Janeiro, MN/UFRJ.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (2004) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Londres, Continuum.
- DETIENNE, Marcel (2000) *Comparer l'incomparable*, París, Le Seuil.
- ELIAS, Norbert (1990) *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
- ETCHICHURY, Leandro (2006) “Vascos y argentinos: una mirada antropológica a la construcción del pensamiento nacionalista de fines del siglo XIX”, *Guregandik*, 2.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1990) “Être Affecté”, *Gradbiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8: 3-9.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Inés (2011) “Além da racionalidade: o estudo das emoções como práticas políticas”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 17 (1): 41-68.

- FREDERIC, Sabina (2004) *Buenos vecinos, malos políticos*, Buenos Aires, Prometeo.
- FREDERIC, Sabina; SOPRANO, Germán (2005) *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo.
- (2008) “Panorama temático: antropología y política en la Argentina”, *Estudios en Antropología Social*, 1.
- GARFINKEL, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- GAZTAÑAGA, Julieta (2010) *El trabajo político y sus obras*, Buenos Aires, GIAPER-Antropofagia.
- (2013) “Trabajo político: desde relaciones causales y la importancia de las acciones hacia una teoría etnográfica”, *Alteridades*, 46 (1): 111-126.
- (2014) “El proceso como dilema teórico y metodológico en antropología y etnografía”, *Publicar. En Antropología y Ciencias Sociales*, 16 (1): 35-58.
- GIDDENS, Anthony (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GINSBURG, Faye (1992) “Quand les indigènes sont nos voisins”, *L'Homme*, 121, 32 (1): 129-142.
- GLUCKMAN, M. (1988) “Datos etnográficos en la antropología social inglesa”, in J. LLOBERA (comp.) *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 141-152.
- GOLDMAN, Marcio (2006) *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*, Río de Janeiro, 7 Letras.
- (2006b) “Alteridade e experiencia: antropologia e teoria etnográfica”, *Etnográfica*, 10 (1): 161-173.
- GRAEBER, David (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value*, Nueva York, Palgrave.
- (2005) “Fetishism as social creativity”, *Anthropological Theory*, 5 (4): 407-438.
- (2009) *Direct Action: An Ethnography*, Oakland, AK Press.
- GUBER, Rosana (1994) “La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX: 37-66.
- (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Editorial Norma.
- HAMMERSLEY, Martyn; ATKINSON, Paul (1994) *Etnografía*, Buenos Aires, Paidós.
- HASTRUP, Kirsten (1987) “Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization”, in A. JACKSON (ed.) *Anthropology at Home*, Londres, Tavistock, 94-108.
- (1992) “Writing ethnography: state of the art”, in J. OKELY; H. CALLAWAY (eds.) *Anthropology & Autobiography*, Londres, Routledge, 116-133.
- HERZFELD, Michael (2001) *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Malden (Massachusetts), Blackwell Publishers.
- (2005) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Nueva York, Routledge.
- HOLY, Ladilsav (1987) *Comparative Anthropology*, Londres, Basil Blackwell.
- INGOLD, Tim (2008) “Anthropology is not Ethnography”, *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.
- (2014) “That’s enough about ethnography!”, *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 383-395.
- LAZAR, Sian (2012) “Disjunctive comparison: Citizenship and trade unionism in Bolivia and Argentina”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18: 349-368.
- LEACH, Edmund (1965) “Comment”, *Current Anthropology*, 5: 299.
- (1975) “Comparaciones en antropología”, in J. LLOBERA (ed.) *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 167-178.
- LINS RIBEIRO, Gustavo (2003) “Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica”, in M. BOIVIN; A. ROSATO; V. ARRIBAS (eds.) *Constructores de otredad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (2000) “Informantes: in-formantes”, *Revista de Antropología Social*, 9: 17-26.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1975 [1922]) *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península.

- (1984 [1935]) "Suplemento I", in C. K. OGDEN; I. A. RICHARDS (eds.) *El significado del significado*, Barcelona, Paidós.
- (1986 [1926]) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- MARCUS, George; CUSHMAN, Dick (2003 [1982]) "Las etnografías como textos", in C. REYNOSO (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 171-213.
- NAVARO-YASHIN, Yael (2013) "Objetos de violencia, espacios afectivos, zonas de ruina", *Bifurcaciones*, 014 [en línea] <<http://www.bifurcaciones.cl/2013/10/espacios-afectivos-objetos-melancolicos/>>.
- PALMEIRA, Moacir (1992) "Voto: Racionalidade ou significado?", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7 (20): 26-30.
- PEIRANO, Mariza (1995) *A Favor da Etnografia*, Río de Janeiro, Relume-Dumará.
- QUIRÓS, Julieta (2011) *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Antropofagia.
- (2014) "Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología", *Publicar. En Antropología y Ciencias Sociales*, 17: 47-65
- ROCKWELL, Elsie (2009) *La experiencia etnográfica*, Buenos Aires, Paidós.
- RODRÍGUEZ BORNAETXEA, Fernando (1995) *Etnometodología*, San Sebastián, Iralka.
- ROSATO, Ana; QUIRÓS, Julieta (2004) "De militantes y militancia", in C. TEIXEIRA; C. CHAVES (eds.) *Espaços e Tempos da Política*, Brasília, Relume & Dumará, 47-66.
- SHORE, Cris; NUGENT, Stephen (2002) *Elite Cultures. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- STEINMÜLLER, Hans (2011) "The reflective peephole method: Ruralism and awkwardness in the ethnography of rural China", *The Australian Journal of Anthropology*, 22: 220-235.
- STRATHERN, Marilyn (1987) "The limits of auto-anthropology", in A. JACKSON (ed.) *Anthropology at Home*, Londres, Tavistock, 16-37.
- (2014) "Anthropological reasoning. Some threads of thought", *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3): 23-37.
- TORRY MENDIOROZ, Eduardo (2007) "Modelo para armar, apuntes sobre identidad vasca en Argentina", *Guregandik*, 3.
- TURNER, Terence (1984) "Value, production and exploitation in non-capitalist societies", in AAA *82nd Annual Meeting*, Denver, Colorado.
- (1995) "Social body and embodied subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-70.
- (2002) "Lo bello y lo común: Desigualdades de valor y jerarquía rotativa entre los kayapó", *Revista de Antropología Social*, 11: 203-220.
- (2008) "Marxian value theory: An anthropological perspective", *Anthropological Theory*, 8 (1): 43-56.
- VELASCO, Honorio (2007) *Cuerpo y espacio: símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.
- VELASCO, Honorio; DÍAZ DE RADA, Ángel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Trotta.
- WACQUANT, Loïc (2005) "Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership", *Qualitative Sociology*, 28 (4): 445- 474.

Hitz gakoak: etnografia, teoria antropologikoa, balioa, prozesu politikoak, Argentina.

Laburpena: Artikulu honetan politika eta prozesu politikoei buruzko ikerketa antropologikoarekin lotuta dauden kezka mahaigaineratzen dira, bi ikerketaren bidez: bata, politikari eta militante peronisten lanaren inguruan hamarkada batean zehar garatutakoa; bestea Buenos Airesko euskal kolektibitatearen engaiamendu politikoak aztertzen dituen gaur egungo proiektu bat. Bi corpusen arteko kontrasteak ekarpen kontzeptuala egitea du helburu: "balio" nozio antropologikoa baliatuz, arazo metodologikotzat hartzen direnak, problematika teoriko hartuz.

Keywords: ethnography, anthropological theory, value, political processes, Argentina.

Abstract: The article addresses issues concerning the anthropological study of politics and political processes by means of two investigations, both focusing on the study of political engagement. The first is a ten-year investigation which examines the work of Peronist politicians and militants; and the second is a current research project on the political commitments of the Basque-Argentine community in Buenos Aires. By comparing the two bodies of research, our aim is to make a conceptual contribution by using the anthropological notion of value as an approach to distinguish the importance of theoretical matters within what tends to be lumped together as methodological issues.