


Entrañas antropológicas: autopsia al rapport

Anthropological Entrails: Conducting an Autopsy on Rapport

José Antonio Melville

 <https://orcid.org/0000-0002-4710-5067>

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México
melville.ja@gmail.com

Resumen

Para muchos es conocido el cuerpo antropológico, mas no sus entrañas; esto es aún más visible en la enseñanza de la disciplina. Los órganos que componen una investigación en antropología regularmente quedan ocultos pues podrían no ir acordes con el *deber ser* que busca funcionar como guía para los estudiantes. El horizonte que se le pretende inculcar a los futuros antropólogos y antropólogas, en ese sentido, también permea los temas a los que son conducidos; hay, entonces, una sobrerrepresentación de los tópicos que se refieren a comunidades marginales en comparación con los que atañen a elites. Mediante un co-tejo entre *Los argonautas del Pacífico occidental* y *Diario de campo en Melanesia*, de Bronislaw Malinowski, se cuestionará la generación del rapport en la práctica antropológica a partir de mi propia experiencia de investigación doctoral, en lo que respecta a elites y corrupción en Guatemala.

Palabras clave: elites, trabajo de campo, rapport, metodología, etnografía

Abstract

Although the anthropological body is well known, its entrails are less known. This is made more visible when teaching the discipline. The organs that constitute an anthropological research regularly remain hidden from view since they might not be in agreement with what *ought to be*, which strives to serve as a guide to students. The horizon that is meant to be taught to future anthropologists is also embedded in the themes that they are taught. There is therefore an overrepresentation of the topics regarding marginalized communities in contrast to topics regarding elites. Through comparing Bronislaw Malinowski's *Argonauts of the Western Pacific* and *A Diary in the Strictest Sense of the Word*, Malinowski questions the generation of rapport in anthropological practice based on his own doctoral research experience regarding elites and corruption in Guatemala.

Key words: elites, field work, rapport, methodology, ethnography

Recibido: 07/07/2021

Aceptado: 11/11/2021

Publicado: 07/04/2022



Introducción

La antropología es una disciplina que funciona por la teoría, pero respira y vive por la práctica; el campo, entonces, se convierte en la esencia. Existen documentos que se refieren al proceso de formación del conocimiento antropológico, pero «el esclarecimiento del proceso que lleva a cabo el investigador durante la investigación etnográfica continúa pendiente» (Guber, 2013:313-314). En esta puesta en escena, lo que sucede detrás del telón frecuentemente queda oculto o no cuenta con la misma relevancia para la docencia de la disciplina. Como estudiantes, se nos muestra un cuerpo cuyas entrañas son cubiertas por capas de piel y ropajes; sabemos que esto viste al texto, pero desconocemos los entretelones hasta que emprendemos nuestra propia investigación.

El rapport es eso que facilita la inmersión en el campo, pero que frecuentemente permanece oculto. Su obtención puede ser casual o consciente, mas la atención a este respecto no es tema de todos los proyectos. Los diarios de campo o autoetnografías que llegamos a revisar regularmente son testimonios que tenían la intención de ser publicados, por lo que no son documentos al desnudo. Definitivamente, logran capturar partes sustantivas de las labores antropológicas y desmenuzan el esfuerzo que ellas implican —incluido el rapport—, aunque desde una perspectiva mayoritariamente hegemónica, salvo notables excepciones. Los ejemplos son bastos (Bourgois, 2001; Chang, 2008; Falzon, 2009; Guber, 2013; Martin, 2009; Pons Rabasa, 2016; Van Maanen, 2011; Verdery, 2018); sin embargo, tendemos a olvidar el que considero como el más inadvertidamente crudo: *Diario de campo en Melanesia*.

Siendo *Los argonautas del Pacífico occidental* y Bronislaw Malinowski ejes de diversos programas de enseñanza antropológica en México, resulta peculiar que los cimientos de ese trabajo hayan quedado entre relativas sombras. En *Los argonautas* se advierte cómo el antropólogo se empapó de la cultura Trobriand y su aparente compenetración con los habitantes de las islas mediante el rapport. No obstante, en *Diario de campo* vemos a un Malinowski descarnado que se sale del molde en el que nos fue presentado; un etnógrafo sin los adornos de la experiencia con el que cualquier estudiante se podría relacionar.

¿Por qué se camufla esa imagen entre un cúmulo de elogios? Quizás se deba a que el Malinowski de su diario contradice al de *Los argonautas*, al encumbrado —aún— como el anhelo del *deber ser* antropológico. Así como se nos incita a creer en esa ilusión, lo mismo ocurre con los temas a los que se nos orienta desde la mayoría de las aulas, razón por la cual existe una sobrerrepresentación de

estudios acerca de poblaciones marginales con respecto a aquellos abocados a las elites.¹ ¿Acaso no contamos con las herramientas o la curiosidad para mirar hacia arriba? ¿Es el rapport algo que solo podemos construir con un espectro específico de personas? Laura Nader, en *Los de arriba: nuevos horizontes de la antropología*, va más allá y se pregunta si la antropología depende

de ciertas relaciones de poder favorables al antropólogo y si en efecto tales relaciones de dominación y subordinación no impactan los tipos de teorías que estamos produciendo. ¿Qué pasaría si al reinventar a la antropología, los antropólogos fuéramos a estudiar a los colonizadores, a la cultura del poder, en lugar de la cultura de los que no tienen poder, a la cultura de la riqueza en lugar de la cultura de la pobreza? Estudiando a “los de arriba”, al igual que “a los de abajo” nos conduciría a preguntarnos muchas cuestiones de sentido común, pero al revés. En vez de preguntarnos ¿por qué cierta gente es pobre? Nos preguntaríamos ¿por qué otra gente es tan rica? (Nader, 1972:4).

La antropología busca en la otredad su objeto de estudio ¿No sería este un terreno fértil, también, para la investigación? Sostengo que sí. De tal suerte, a partir de un comparativo entre *Los argonautas* y *Diario de campo*, como desde mi propia experiencia estudiando elites y corrupción en Guatemala, invito a repensar las posibilidades que nos brinda nuestra disciplina. La elección de estos textos es simple: en primer lugar, su disponibilidad; en segundo, funcionan como las dos caras de la luna —la visible y la oculta—, que forman una mancuerna para ejemplificar el cuerpo y las entrañas antropológicas. Asimismo, aunque existen otros documentos semejantes, la crudeza e importancia de Malinowski permiten un cuestionamiento de la base en la cual nuestro conocimiento ha sido construido.

A la luz del diario, podemos repensar nuestra rama de estudio desde la manera en que el antropólogo produjo su obra más renombrada. ¿Cómo es que penetró (y penetramos) en lo que le (nos) es incompatible? ¿A partir de cuáles medios podemos asir el rapport? ¿Cómo nos vemos? ¿Cómo vemos al Otro? Estas preguntas, encuadradas hacia los estudios de elites, son fundamentales para diseccionar el cuerpo y revelar las entrañas de nuestras investigaciones. La reflexión planteada, entonces, busca discutir el vínculo entre lo que se nos dice del trabajo de campo y lo que nos sucede en él.

Si bien es inadmisibles el sentimiento de superioridad para con nuestros sujetos de estudio —sean quienes sean—, no podemos negar que junto con los saberes

¹ Adler-Lomnitz y Pérez Lizaur (1993) y Pérez Lizaur (2005) son notables ejemplos latinoamericanos sobre este tema.

académicos vienen asimetrías y estas van a variar de acuerdo con el campo² en el que desarrollemos nuestra investigación. En mi experiencia estudiando elites, la relación de poder favorable que refiere Nader se invierte o se aplana; para Malinowski esto no sucedió —todo lo contrario—, él propició y se valió de la asimetría. Contrario a lo que se nos muestra en las aulas, esto no fue impedimento para que él generara una simpatía o rapport —entendidos en el sentido romántico— y encontrara compatibilidad con sus sujetos. El fondo del argumento general de este escrito recae en la sugerencia por mostrar los adentros de nuestra práctica.

La asimetría como método y los trazos de Malinowski

El trabajo de Bronislaw Malinowski (1884-1942) en las islas Trobriand es uno de los documentos antropológicos de mayor aliento. A un siglo de su publicación, *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922) continúa siendo un texto de cabecera para los estudiantes de la disciplina. Como apunta James G. Frazier, en el prefacio de la obra, uno de los aportes más significativos de Malinowski fue que «[...] 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» (Malinowski, 1986:8).

La importancia de *Los argonautas*, en mi opinión, capta nuevos bríos al combinarla con su diario de campo. De publicación póstuma —en 1967, a 25 años de su muerte—, y aparentemente sin intenciones de ser impreso por el autor, *Diario de campo en Melanesia* (cuyo título original es *A Diary in the Strict Sense of the Term*, que se traduciría como «Un diario en el estricto sentido del término»), retrata las vicisitudes que experimentó Malinowski durante su estancia en las Trobriand. Para un joven investigador, la lectura simultánea de ambos documentos resulta enriquecedora pues encuadra emociones y pensamientos que nos interpelan a lo largo de nuestros trabajos de campo. No obstante, el diario de campo es rara vez abordado y se prefiere mantener la imagen prístina del etnógrafo.

El objetivo trazado por el autor de *Los argonautas* fue aprehender y aprender el punto de vista del nativo y «comprender su visión de su mundo» (Malinowski, 1986:41). Para ello se fío de una intervención concreta y constante dentro de la comunidad estudiada; Malinowski pretendía que su presencia fuera tal que

² Según Rosana Guber, a partir de la detallada revisión del trabajo de Esther Hermitte en Chiapas, el campo está compuesto por las preocupaciones y la cotidianidad de la gente con la que tratamos, su idioma y sus jergas, sus términos clave, sus aceptaciones y rechazos (2013:84).

terminara por naturalizarse y así coadyuvar a que los nativos no limitaran su comportamiento frente a los ojos extranjeros. La capacidad narrativa del antropólogo permitió dotar de capas a los sujetos y ofrecer una comprensión mucho más integral de lo que se acostumbraba. Una vez terminado el trabajo de campo, tres serían las vías que —en sus palabras— le permitieron alcanzar su meta:

1. *La organización de la tribu y la anatomía de su cultura* mediante una *documentación concreta estadística*.
2. Dentro de este entramado hay que insertar los *imponderables de la vida real y el tipo de comportamiento*. Estos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena.
3. Realizar un compendio de las narraciones características, expresiones típicas, datos del folclore y fórmulas mágicas exponentes de la mentalidad indígena (Malinowski, 1986:41, cursivas añadidas).

Independientemente de si logró o no su cometido, su función como cronista e historiador, apoyado en «fuentes evasivas» —los nativos—, sentó las bases para una aproximación etnográfica distinta que partía de sopesar la observación directa, las exposiciones e interpretaciones del nativo con las deducciones del autor basadas en su sentido común y en su capacidad de penetración psicológica (1986:21), aunque estas últimas tenían un peso mayor. La subjetividad de las fuentes evasivas, entonces, fue contrapuesta con el conocimiento y la metodología de Malinowski para ofrecer una comprensión de la sociedad de las islas Trobriand. El etnógrafo se posicionaba por encima de sus sujetos.

Para el paradigma funcionalista, retomado por Malinowski a partir de su afinidad con James. G. Frazer, y cuya raíz se encuentra en la Europa del siglo XIX, no había cuestionamiento en torno a que la superioridad política, militar y tecnológica europea era el resultado de su primacía en la escala social y su evolución mental. Actualmente, esto ha probado ser una falacia, así como los argumentos que la sostuvieron por años, sin embargo, es menester mencionarla para dar sentido a la aproximación del autor y desmitificar su posición como traductor e intérprete nítido de la comunidad en cuestión.

[...] Europa pensaba en su misión civilizatoria; el respeto a las culturas de otros apenas existía. Frazer (y sus colegas folcloristas y antropólogos) urgían repetidamente que la cultura de los pueblos atrasados debía ser estudiada inmediatamente, antes de su in-

evitable desaparición, pues la información resultante podría ser esencial a su esfuerzo por entender la historia de la humanidad. Sin embargo, el conocimiento producido fue el equivalente intelectual al control político-económico ejercido directamente por los poderes coloniales [...] Frazer era etnocéntrico porque casi todos los europeos de entonces creían en su superioridad frente a los no-blancos y no-europeos (Ackerman, 1987:100-101).

Afortunadamente, hemos logrado marcar una distancia entre ese pensamiento y el contemporáneo y, por lo mismo, leer con los ojos actuales un texto de esas características desafía nuestra comprensión sobre su valía y hallazgos. Empero, para un estudiante, conocer las contradicciones temporales, académicas y personales de un personaje como Malinowski puede probar ser benéfico al humanizar el conocimiento producido. Aprender contextualmente la obra nos permite apreciar los senderos que estos documentos abrieron en el sinuoso terreno de la antropología. Como expone Sophie Caratini (2013), el inmiscuimiento en la otredad implica el desenvolvimiento de una identidad propia que no puede ser ajena a la investigación misma. Señalado por la autora desde el título de su libro, hay algo que la antropología no dice y que deviene de un temor intrínseco a revelar aquellas cuestiones en las que los sujetos —observados y observantes— se muestran incapaces de ser objetivados.

Admitamos, pues, la inviabilidad de producir conocimientos objetivos desde la subjetividad de la disciplina; nuestros métodos son parciales y selectivos, aunque idealmente justificados. En ese sentido, y a pesar de la superioridad con que Malinowski se concebía a sí mismo, al grado de aseverar que «[n]ingún indígena, ni el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicaciones sociológicas» (1986:96), consiguió recabar suficientes evidencias para, contrario a lo que —según él— los nativos pensaban, colocar el Kula como la institución organizativa por excelencia de esas comunidades.

El Kula es un intercambio intertribal cerrado realizado por algunos miembros de estas islas que permea hacia el todo social. Se basa en la permuta de collares y brazaletes sin utilidad comercial que los participantes reciben periódicamente y de los cuales se deben deshacer de igual forma. Aunque no se comercia con ellos, ocasionalmente son empleados como ornamentos por la familia del receptor de dichos objetos. Asimismo, funcionan como símbolo de materialización de la riqueza —no necesariamente económica en el sentido occidental— de la persona.

Ningún objeto permanece con un mismo individuo durante mucho tiempo, pero la relación entre personas es imborrable. La razón por la cual este sistema de reciprocidad se torna esencial para la organización es que coordina una gran cantidad de actividades secundarias; desde la construcción de canoas hasta el comercio normal (es decir, no en el sentido Kula), todas esas prácticas están regidas por y para el Kula. De esta suerte, bajo el pretexto de un intercambio no utilitario, se daba el comercio de mercancías productivas e indispensables entre isla e isla. Al estructurar aspectos que pudieran parecer primarios —como el comercio o la construcción— o secundarios, el Kula fungió como el núcleo comunitario.

Este tipo de don, en palabras de Mauss, es un fenómeno social total pues expresa todo tipo de instituciones (religiosas, jurídicas, morales, políticas, familiares y económicas) que adoptan formas especiales de prestación y distribución (Mauss, 1979:157). De igual manera, es una «obligación voluntaria» en la que no necesariamente se intercambian cosas útiles, sino gentilezas (1979:159-160). En el Kula encontramos un nuevo tipo de propiedad y de don en el que poseer es dar (Malinowski, 1986:106-108).

Los dos principios esenciales, a saber, primero, que el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos, están en la base misma de todas las transacciones (Malinowski, 1986:109).

Previo a su estancia en las Trobriand, la antropología británica tenía una inclinación hacia la recolección, interpretación y descripción de los rituales religiosos y sus significados. Malinowski partió de eso para entender el ritual como un principio organizativo cuyos límites eran los mismos que los de la sociedad. No era un rito monoutilitario, como el *ukutema* de Los Bemba cuya función era el cuidado de los hombres que escalarían árboles para talarlos (Richards, 1939), era la razón de la organización mediante un nuevo tipo de propiedad y distribución de recursos. Quizás primando el resultado por encima de la forma y desdeñando la perspectiva local, Malinowski logró diseccionar el anillo del Kula para mostrar cómo su rizoma se entromete en cada una de las actividades de las sociedades que participan en él.

Además de la guía de Frazer, Malinowski también fue influido por el método concreto de W.H.R. Rivers. Este ofrecía la posibilidad de proveer un marco de

localización a los miembros de una comunidad y, con base en ello, dotaba al investigador de la capacidad de estudiar problemas abstractos en los que las ideas de los «salvajes» son vagas, por medio de datos concretos que él mismo domina. Incluso, era el entendido en esos años, posibilitaba la formulación de leyes que regulaban las vidas de los nativos y que estos probablemente no se habían planteado, o no lo había hecho con la claridad con que lo hace una «mente entrenada por una civilización más compleja» (Stocking, 1983:88).³ Tanto Frazer como Rivers y Malinowski entendían la posición del investigador como superior a la de sus sujetos. La asimetría entre ambos es inevitable (Geertz, 1967), no obstante que en estos albores antropológicos fue incrementada y la jerarquía permaneció por mucho tiempo incuestionada.

En la actualidad, sin duda podemos encontrar excepciones a este respecto, sobre todo en el decolonialismo, la antropología posmoderna y la feminista, e incluso en la teoría del actor-red, pero estas perspectivas son frecuentemente vistas de manera tangencial en las aulas. A razón de la diversidad de perfiles que se conjuntan en el estudio de las ciencias antropológicas, la docencia está encaminada a nivelar los saberes a partir de los clásicos enfocándose en las antropologías anglosajonas y francesas. Tanto alumnos como profesores podríamos hacer más para expandir las herramientas con que nos dotan. Comencemos, como este escrito propone, por cuestionar a los clásicos y las ideas de pureza que bañan la disciplina para encaminarnos a una reflexión activa de la práctica antropológica actual.

La metodología de la disciplina durante los primeros 40 años del siglo XX debe verse desde los lentes del momento. Es probable que haya sido la distancia y autoridad que marcó con sus sujetos de estudio, al posicionarse por encima de ellos, lo que le permitió a Malinowski supeditar la construcción de canoas, el comercio y las propias impresiones de los pobladores, al Kula. Para él, el Kula es el determinante de la organización social, de las fiestas ceremoniales y de la magia local (Malinowski, 1986:112). Aún más, es el último resabio tradicional que permanece en las Trobriand.

La guerra, la danza y el Kula aportaban a la vida tribal sus elementos románticos y heroicos. Hoy día la guerra está prohibida por el Gobierno y la danza desacreditada por los misioneros; sólo permanece el Kula y ya desposeído de algunos de sus encantos (Malinowski, 1986:163).

³ Cfr. Stocking. 1983:85-93.

Bronislaw y Malinowski

Es innegable que Malinowski tenía la magia del etnógrafo,⁴ máxime si pensamos, como lo hizo George Stocking, que él nunca asistió a un Kula (1983:102). Stocking llega a esta conclusión al revisar el diario del polaco, en donde este refiere que, en tres ocasiones, a razón de secretismo o superstición, sus informantes nativos le ocultaron sus partidas (Malinowski, 1989:231). En otro momento, los botes zarparon sin que Malinowski siquiera pudiera darse por enterado (1989:242). Podemos inferir que el rapport adquirido no fue —y tal vez nunca es— total, sino momentáneo; incluso podríamos referirlo como efímero. Como si se tratara de un gas al que debemos aplicarle diversas estrategias para evitar que se disipe.

Más aún, y sin ser recuperado por Stocking, Malinowski evoca un encuentro con el jefe To'uluwa en el que este cuenta chistes sobre el Kula que emprendió junto con el antropólogo; dicha expedición, sin embargo, fue malograda. A mitad del camino, el viento cambió y las canoas debieron regresar; «Malinowski percibió que To'uluwa había creído que su presencia había traído mala suerte» (1989:161, nota al pie de página). Las bromas del jefe muestran una simpatía entre ambos, un conocimiento del otro que evoca algo que trasciende la relación investigador-sujeto.

La anécdota rememorada en el diario es similar a lo reportado en *Los argonautas*. Durante su última excursión, al alejarse de las Trobriand, debido al mal tiempo tuvo que permanecer dos días en un banco de arena a mitad del camino entre ese lugar y las Amphlett (Malinowski, 1986:224-225), justamente el primer sitio en el cual los nativos acampaban tras salir de su isla. Si el juicio de Stocking es atinado —como da la impresión— y Malinowski no participó en ningún Kula, su análisis no pierde valía. Reconozcamos que fue una variación del rapport lo que lo llevó tan cerca de ser parte y, también, que este no es todopoderoso.

Basta con revisar el capítulo «La partida de una expedición marítima» (Malinowski, 1986:199-238) para apreciar la destreza del autor al narrar una excursión en la que él no formó parte y en donde es explícito que el Kula, más allá de un orden, es el núcleo de las Trobriand. Servido por su íntimo saber de las fases preparatorias del Kula, Malinowski se centra en una descripción puntual sobre los sucesos previos a zarpar, incluso retomando pasajes revisados, como la organización social del trabajo de la canoa (1986:117-135), que ayudan al lector a recalcar las diferencias y jerarquías que confluyen en ese intercambio. Esto es

⁴ Cfr. «The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski» (Stocking. 1983:70-120).

seguido por un relato sobre los ritos mágicos que cubren la canoa y los conjuros que protegerán a los hombres durante su viaje; asimismo, describe cada uno de los compartimientos de la canoa y la función que desempeñan durante el viaje.

Tras la despedida del pueblo, la canoa ha zarpado hacia su primera parada: un pequeño banco de arena en el cual, separados de sus vecinos, los hombres hacen un último repaso de fuerzas e inician el reparto ceremonial para, al día siguiente, continuar la expedición. Este proceso fue bien conocido por Malinowski pues, en 1918, asistió a las etapas iniciales del Kula en las islas Amphlett, en donde su presencia no fue bienvenida (1986:215). A partir de ese momento, el etnógrafo nos traslada, mediante su imaginación informada, a una excursión que desconoce, pero pinta de una manera que nos hace sentirnos presentes; esto se encuentra intercalado por temas que logró dominar durante su estancia, como la navegación, las costumbres y los tabús.

Ausente del Kula que describió, y con un rapport que —evidenciado en su diario— no tiene nada que ver con el romantizado posteriormente, Malinowski produjo importante conocimiento antropológico. A pesar de ello, perdió relevancia. A 15 años de su muerte, en 1957, científicos sociales de la talla de Meyer Fortes, S. F. Nadel, Edmund Leach, Talcott Parsons, Raymond Firth y Audrey Richards, entre otros, se reunieron para corregir el que consideraban un injustificado desinterés por su obra. En *Man and Culture* (Firth, 1960), cada quien, desde su trincheras, se refirió a la obra del etnólogo polaco y lo que de esta aplicaron en sus trabajos. Sin embargo, según Clifford Geertz, el resultado fue precisamente el contrario: justificaron el desinterés.

Meyer Fortes decidió que, aunque Malinowski escribió sobre parentesco incesantemente, ni siquiera lo entendía. S.F. Nadel señaló a sus estudios sobre religión como una teoría del optimismo simplista [...] Edmund Leach pensó que sus escritos teóricos no estaban caducos, sino muertos; Talcott Parsons que malinterpretó a Durkheim y a Freud y que pareciera que no conocía a nadie más; Raymond Firth que falló al aprehender el razonamiento económico [...] Malinowski era un incomparable trabajador de campo. Poseía, en palabras de Audrey Richards, inusuales dones lingüísticos, brillantes poderes para el contacto personal y excelente energía con lo que logró una gran identificación personal con la gente [...] (Geertz, 1967:s/n).

Habiendo perdido trascendencia teórica, aunque manteniendo significancia clásica, la preeminencia de Malinowski fue confirmada e irrevocablemente comprometida 10 años después, con la publicación de su diario de campo. En el

escrito se revelaron las pasiones agresivas que secretamente había albergado hacia los «negros» entre quienes había vivido (Stocking, 1983:71), sobre todo hacia el final de su diario, en donde se ubica la última parte de su estancia en las Trobriand. A lo largo del *Diario de campo en Melanesia* es notorio el descontento y la melancolía del antropólogo polaco.

Como novel investigador, este documento íntimo de las experiencias de Malinowski es un espejo y aire fresco. Los sentimientos de ansiedad y depresión son constantes en el trabajo de campo; saber que un antropólogo consagrado también los experimentó para después ofrecer un texto del que se sigue hablando tras tanto tiempo es un bálsamo. Son reveladores los sentimientos de culpa que nacen por dedicar su tiempo a leer literatura «basura» y no atender «como debería» su investigación; sucesos frecuentes para todo antropólogo en el campo. Asimismo, vale la pena resaltar la tensa relación que tenía con algunos de los nativos; esto no es la excepción en el momento de trabajar en campo.

Empero, e independientemente de que quizás el diario no fue pensado como un documento publicable por el autor, esto no lo disculpa por utilizar términos racistas; incluso si eso agrega a la crudeza y transparencia del relato. De acuerdo con Stocking, en una nota al pie, la palabra *nigrami* —empleada por Malinowski a lo largo de su diario— no es propiamente polaca. Lo que parece haber hecho el etnógrafo fue usar el epíteto racial inglés «*nigr*» y añadir la terminación polaca «-ami»; por tanto, Malinowski tenía consciencia del significado peyorativo del término (1983:102).

Juzgar las relaciones del autor con los locales por lo leído en su diario que, como puntualizó, se realizó en estrecho contacto con la vida indígena, no merma la potencia de sus hallazgos y tampoco debería demeritar su valioso registro. Malinowski ya no es más la figura prototípica del etnógrafo, pero el mérito continuará, si bien no de una forma romántica, sí desde una perspectiva menos mística y más próxima al ser ontológico. Esta observación, entonces, nos faculta para acercarnos, a partir de los propios registros de campo de Malinowski, a distinguir —utilizando sus propias ideas— entre lo que alguien hace y lo que dice que hace (Guber, 2013:81).

Comprender los conceptos que para otra gente son próximos a la experiencia, y hacerlo lo suficientemente bien como para colocarlos en una relación establecida con conceptos distantes de la experiencia que los teóricos han moldeado para capturar los rasgos generales de la vida social, es evidentemente una tarea por lo menos tan delicada, aunque poco menos mágica, como meterse en la piel del otro (Geertz, 1991:103).

Ese es el juego de una asimetría inherente a la práctica antropológica que no se debe confundir con superioridad —como lo pensó Malinowski—, sino verse desde la perspectiva en que nuestro objetivo primordial es pensar/observar la otredad mientras esta actúa. Por supuesto que existen muchas cuestiones que intervienen en aquellas metas, nosotros no siempre pensamos en el otro y el otro no siempre actúa; hay distracciones, ocultamientos y malas interpretaciones. Conocer las entrañas de la práctica nos dota de más parámetros para comparar y desarrollarnos. Considero que la lectura del diario de Malinowski es provechosa por su franqueza y porque permite conocer lo oculto para dar otra lectura a lo visible. Incluso, a partir de ella, se nos faculta para cuestionar el propio rapport.

Como escribe Geertz, sin intenciones de autocomplacencia, tal vez solo un etnógrafo en ejercicio pueda apreciarlo en su verdadera dimensión (1991:102). Existe en él una separación entre el antropólogo y la persona, entre Bronislaw y Malinowski. «Este “diario” sugiere que, por más de tres años, Malinowski trabajó, con enorme empeño, en un mundo, y vivió, con intensa pasión, en otro» (Geertz, 1967:s/n). Resulta notorio que existió una labor de ocultamiento durante la escritura de *Los argonautas* que quedó evidenciada en el diario; así, uno funge como la máscara y otro como el rostro.

La interpretación del rapport: entre sentimiento y conocimiento

Amén de la travesía interna de Malinowski, el diario también es testimonio de que las interacciones entre él y los nativos no partían siempre de su carácter simpático o de su inmersión en la comunidad. El autor recurría a técnicas menos sesudas y más pragmáticas; por ejemplo, plasma en su diario (1989, en especial en las páginas 40, 80, 88 y 161) que frecuentemente regalaba tabaco a cambio de información, aunque esto no siempre funcionaba. «En ocasiones me sentía furioso con ellos, particularmente porque después de darles sus porciones de tabaco, se me iban. En conjunto, mis sentimientos para con los nativos tienden decididamente a exterminar a los brutos» (Malinowski, 1989:89).

Ya expresé mis dudas en torno a la aproximación teórica y metodológica predominante durante el tiempo en que *Los argonautas* fue escrito. De igual forma, considero que sí es necesaria una «empatización», aunque —quizás— no desde una posición de mutuo entendimiento sino meramente pragmática. Por ello la reflexión del antropólogo español Alberto Cardín, en el prólogo a la edición es-

pañola de *Diario de campo en Melanesia*, es potente ya que abre una ventana para observar el baúl de herramientas con que contó Malinowski.

[...] lo que importa no es la simpatía sino la capacidad de comprensión del grupo considerado, que puede no pasar ni siquiera por una empatización y sí surgir, en cambio, de una observación rigurosa, iluminada por una teoría adecuada, y potenciada por una imaginación teórica, capaz de suplir con la reflexión lo que la identificación no ha alcanzado, o incluso ha bloqueado (Cardín, 1989:8).

Su animadversión hacia los trobriandeses, tal vez para enaltecer su propio trabajo, no parece permearse en *Los argonautas* como lo hace en su diario, en donde refiere que los debería tratar como perros (Malinowski, 1989:263). No hay por qué cuestionar la honestidad de cada uno de los documentos, así como uno no menoscaba la validez e importancia del otro. «[...] el Kula domina todas las demás actividades asociadas con él», escribió Malinowski (1986:113); claramente lo dominó a él y a su escrito formal, pero fueron sus sentimientos negativos los que destacan en su diario. Su método de observación participante parecía precisar de una especie de simpatía con los nativos. Sin embargo, a raíz de la publicación de su diario, esa percepción es atinadamente debatida.

El hecho de que denigrara a sus sujetos de estudio no significa que los odiara constantemente, ni el caso contrario implicaría que siempre le simpatizaran. Si bien es injustificable su posición, que no emana únicamente de él sino también de su momento histórico y paradigma, Malinowski abonó a desmitificar el hecho de que los nativos fueran «perezosos y despreocupados [...] Por el contrario, la verdad es que los indígenas son capaces de trabajar, y en ocasiones lo hacen con ahínco y de forma sistemática, con persistencia y voluntad, sin esperar para ello a que las necesidades inmediatas les apremien» (1986:72).

Las relaciones con nuestros informantes, como con nuestros amigos, tienen altibajos y es con base en la capacidad que tengamos para responder a ellos como se desarrollan. Visto de una manera maniquea, es probable que Malinowski no presentara simpatía por los trobriandeses, pero sí una empatía táctica o estratégica que le facilitó la comprensión del otro. Por más que le irritaran y los considerara vulgares, tenía un trabajo por hacer; el objetivo de su misión era utilitario, retratar una comunidad distinta a la propia —no hacer amigos—, y procuró lo que tuvo a la mano para conseguirlo. Ese extra que personaliza la relación entre investigador e informante es lo que conocemos como rapport y, como la anécdota-

ta con el jefe To'uluwa atestigua, en cierto grado fue alcanzado por el etnógrafo polaco.

El rapport, tras la revisión del trabajo de Malinowski, no puede ser entendido únicamente como la simpatía peculiar entre investigador e informante. A la luz de estos trabajos, la simpatía no es indispensable, aunque sin duda favorece el trabajo. Lo que nos debería interesar al comparar el diario con *Los argonautas* no es la perspectiva moral del autor, sino su método; el debate en torno a los contenidos de ambos es de carácter epistemológico. Más aún, la epistemología del rapport entra en juego en el momento de comparar lo hecho por Malinowski y posteriores antropólogos.

Contrario a los relatos de Malinowski, en *La interpretación de las culturas* Clifford Geertz narra la forma en que él y su esposa consiguieron el rapport durante su investigación en Bali, Indonesia: la «misteriosa necesidad del trabajo de campo antropológico [...] la intempestiva y completa aceptación en una sociedad extremadamente difícil para un extranjero penetrar» (1973:416). El matrimonio se vio involucrado en una redada policiaca en el momento que presenciaba una pelea de gallos. Su reacción fue seguir a quienes huían, lo que les permitió ser incluidos —o probablemente utilizados— por sus cómplices para desviar la atención de la policía con respecto a su participación en ese acto. Los días posteriores al suceso, los Geertz contaron —una y otra vez— a cualquier integrante de la comunidad que se lo pedía su perspectiva de los hechos, lo que finalmente les significó el rapport.

El rapport no es una meta que se cruza y ya, es una carrera que sigue y sigue; requiere procurarse tanto como un atleta entrena para correr un maratón, aunque tampoco es una panacea. «Incluso el más noble de los antropólogos enfrenta los problemas de Malinowski: cómo penetrar una forma de vida no solo diferente, sino incompatible a la propia» (Geertz, 1967:s/n). Mediante la comparación narrativa de ambos trabajos, el formal y el diario, se aprecia una cualidad humana que continuamente se busca enmascarar en el trabajo antropológico: la identidad fluida. En términos simples, el Malinowski que recogió los datos no fue el mismo que escribió *Los argonautas*.

La antropología, como la ciencia que busca la aproximación al Otro, se basa en la diferencia. Mediante varias técnicas, como la autoetnografía o la observación participante, buscamos conocer a ese Otro que se nos presenta como incógnita y que en ciertos casos podemos ser nosotros mismos. La simpatía y la empatía por nuestros sujetos también pueden devenir en emociones más oscuras, como

la culpa, el enojo y la repulsión. Estas no dejan de ser parte del trabajo de campo (Gable, 2014:237); ignorarlas es como mentir y mentirnos. De ahí la crítica hacia la instrucción que muestra figuras planas ocultando sus relieves, al tiempo que encumbra a quienes producen el conocimiento como si poseyeran únicamente características e intenciones puras.

Uno no siempre simpatiza con sus sujetos, no siempre los comprende; muchas veces nuestros compases morales y éticos son tan distantes que las acciones del otro nos pueden parecer antagónicas. «El mito del mimetismo del trabajador de campo perfectamente adaptado a sus entornos exóticos, un milagro andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo fue demolido por el hombre que quizás más hizo por crearlo» (Geertz, 1991:102). No obstante, a pesar de conocerse el diario, este no ha resultado tan relevante como *Los argonautas*. Revelar las entrañas a la luz del cuerpo permite una mejor comprensión de la labor a la que jóvenes investigadores dedicarán años de vida.

No es momento —ni lo será— de destruir la disciplina; es tiempo de verla sin ojos de enamorado. Afrontemos que no todos poseemos una capacidad empática semejante a un superpoder y apreciemos las estrategias con las que, incluso en los ambientes más hostiles, logramos ver de frente la otredad. Aceptemos que, como la de todos, nuestra identidad es fluida y recurrimos a diversas dinámicas para confrontar lo incompatible. «En sus intentos por captar la capilaridad social del poder, la antropología ofrece un tipo de conocimiento que desestabiliza las visiones maniqueas cristalizadas de la vida política, y desplaza sus sentidos hacia lugares, ideas y relaciones inesperadas» (Abélès y Badaró, 2015:118). Esas visiones muchas veces nos impiden reconocernos en el campo como sujetos que pueden no aceptar lo que ven, sin eximirnos de continuar con nuestros proyectos.

Malinowski penetró en el campo con base en una estancia prolongada que propició una naturalización de su presencia, aunque esta no fue ajena a estrategias más mundanas que partían del don. La entrega de tabaco a cambio de información es ejemplo de que el campo y la relación que entablamos con los sujetos es una calle de dos vías. Sin embargo, no todo resultó de su presencia y «trueques», su empatía fue clave; quizás esta no se dirigió siempre a los nativos, pero sí a la disciplina. Malinowski entendía la labor antropológica al grado de continuar frente a la incomodidad y molestias; el trabajo no se mancha.

Se vio a sí mismo como alguien superior a sus informantes, lo que lo llevó a alcanzar una explicación del Kula que trascendía la importancia que sus sujetos —aparentemente— le otorgaban. Por lo mismo, a la luz de los escritos abor-

dados podemos inferir que vio al otro como un «mal necesario»; sabía que su trabajo dependía en gran parte de sus conocimientos y por ello no fue abierta o constantemente malvado con ellos. Su diario sirvió como una válvula de escape necesaria para verter sus frustraciones y manejar sus emociones en el momento de interactuar con la otredad. Dentro de la misma investigación que emprende, la labor antropológica traspasa el simple procesamiento de información; el antropólogo, como sujeto, es más que eso: es un órgano más del cuerpo.

El antropólogo como sujeto

Geertz, en *Desde el punto de vista de los nativos* (1991), imbuido por los conceptos «próximos a la experiencia» (*experience-near*) y «distantes de la experiencia» (*experience-distant*) del psicoanalista Heinz Kohut, ofrece caminos para abordar este punto a partir del concepto del yo, de la persona (*self*), que predomina en los nativos de cada uno de los lugares en los que hizo trabajo de campo (Java, Bali y Marruecos). Para comprender al otro es menester la habilidad de interpretar sus expresiones, sus símbolos, y esto, aunque limitado por la disposición, depende de la penetración que el investigador logre con la comunidad o individuo, de su fabricación como sujeto. Esa sensibilidad para interpretar las expresiones y símbolos comienza por comprender a las personas.

Por ejemplo, en Java, Geertz nota que el «yo» se forma a partir de los términos *batin* y *lair* (dentro y fuera); el primero está perennemente confrontado con el segundo. Ese enfrentamiento, entre la emoción interna y la fuerza externa que impele a la adaptación del comportamiento, es la expresión del yo. Al ser el resultado de una lucha constante, la expresión es pasajera dentro de la existencia permanente cuyo anhelo es ser mantenida en su propio orden (Geertz, 1991:105). Similar a esa rivalidad intestina que revela la personalidad momentánea en Java, en Bali, con una complejidad argumentativa mayor, Geertz encuentra

[...] un intento persistente y sistemático de estilizar todos los aspectos de la expresión personal, hasta el punto donde la idiosincrasia, lo característico del individuo, simplemente por ser quien es, física, psicológica o biográficamente, es silenciado, sacrificado en aras del papel que le corresponde representar en lo que se considera el continuo y nunca cambiante espectáculo de la vida balinesa (Geertz, 1991:105-106).

Aquí no es la presencia física de la persona lo que perdura, sino el espectáculo —en sustancia, no en fachada—; la persona es un actor y esa labor es la que importa. La obra y no la persona, contrario a lo que ocurre en Java, es la que se procura para permanecer. Deviene, entre otras cosas, de la clasificación del parentesco. En Bali, dado que los locales reciben nombres de acuerdo con su orden de nacimiento, del primero al cuarto, incluso cuando su antecesor nació muerto, estos no identifican al individuo. Puede ser que el llamado «tercero», en una sociedad cuya tasa de mortalidad natal es alta, sea realmente el primero nacido, y el «quinto», a razón de la sucesión en cuatros, se llame «primero».

Físicamente los hombres aparecen y desaparecen como efímeros que son, pero socialmente las figuras actuantes permanecen eternamente [...] lo que se teme es que falle la representación a la que se entrega una localidad cultural y que la personalidad —como nosotros la llamaríamos, aunque, por supuesto, no los balineses, ya que ellos no creen en algo así— del individuo se abra paso para disolver su identidad pública y estandarizada [...] La cuestión inmediata es que, tanto en su estructura como en su modo de operación, los sistemas terminológicos conducen a una visión de la persona humana como de un representante apropiado de un tipo genérico, no como una criatura única con un destino privado (Geertz, 1991:106-107).

La figura de Malinowski en la antropología permanece, pero existen fallas en la representación. La obra debe mantenerse y la gente está para interpretar un papel; es una difuminación de la identidad individual en beneficio de la identidad colectiva para conservar el orden, lo que no quiere decir que eso siempre suceda. Al vivir en una obra constante, y bajo un estatuto que insiste en obligar una actuación, el miedo escénico y a decepcionar al director es tenaz. Java y Bali comparten esa característica: tratar de acoplarse a un molde predeterminado. En contraste, sin alejarse del molde, en Marruecos se utilizan los *nisbas*,⁵ cuya nomenclatura es «contextual» —o posicional— e incluye:

[...] matrimonio, veneración, y hasta cierto punto la dieta, las leyes y la educación, en los cuales los hombres se separan por sus diferencias, y aquellos —trabajo, amistad, política, comercio— donde, que por más cautelosa o condicionalmente que sea, se unen por ellos (Geertz, 1991:109).

⁵ Un proceso de combinación morfológica, gramatical y semántica que consiste en transformar un sustantivo en lo que nosotros llamaríamos un adjetivo relativo, pero que para los árabes es solo otra clase de sustantivo por la adición de características contextuales del individuo: su región, tribu, pueblo, apellido, etcétera (Geertz, 1991:108).

Los *nisbas* marroquíes funcionan como un molde que permite ser llenado por el proceso de interacción y esta, a su vez, puede ser pragmática, utilitarista u oportunista debido al «hiperindividualismo» que fomenta; es decir, una misma persona puede tener personalidades radicalmente distintas que irán en consonancia con el contexto situacional de sus relaciones. La fluidez de las identidades con las que algunos sujetos de estudio se nos presentan nos compele a flexibilizar las propias para asir el conocimiento.

Como antropólogos, tenemos moldes en los que —se supone— debemos caer. Malinowski ostentó, por muchos años y a pesar de las críticas, el arquetipo de etnógrafo sin acercarse a ese imaginario, simplemente jugando su papel en la obra. Erigir ídolos funciona para construir guías, crear anhelos y ordenar con base en un *deber ser*; destruirlos también tiene un propósito: nos recuerda que siempre fueron humanos y, como tales, eran falibles. Pocas veces realizamos el ejercicio de verlos sin el lente embelesado y reflexionamos en torno a lo que considerábamos valioso; los derribamos para olvidarlos y encumbrar a alguien más en su lugar que, eventualmente, seguirá el mismo destino que su antecesor. Preferimos cuestionar moralidades en lugar de abonar la epistemología de la disciplina que, de igual forma, romantizamos. Como en Bali, los antropólogos somos parte de un drama, de una obra que no es farsa; es un *deber ser* imaginado.

Es normal que los antropólogos sientan repulsión y enojo hacia sus informantes, sin que esto permee el trabajo; si no, ¿de qué otra manera haríamos antropología sobre temas desagradables como el genocidio, la criminalidad o la misma corrupción? Hay una dificultad metodológica para acercarse a esos temas que también parte de la docencia. Ante la sobrerrepresentación de temas «tradicionales», aquellos que se aventuran a salirse un poco del molde son vistos con suspicacia. ¿Podrán llevar a cabo lo que pretenden?, pregunta y responde el profesorado desde su propia experiencia. En realidad, lo desconocen. Sin embargo, guían a los estudiantes a seguir un camino que consideran más sencillo, como si investigar una comunidad marginada lo fuera. Es un sinsentido.

Las maneras de Geertz para concebir al ser nos proponen un ejercicio interesante: ¿quiénes son el investigador? Esta evidente falta sintáctica es a propósito; tras lo revisado, sería bueno vernos y, sobre todo, apreciar las identidades que adoptamos y su fluidez. A fin de que los jóvenes investigadores tengan más tablas para responder esas preguntas a partir de experiencias similares en el campo, sería deseable que como gremio pugnáramos por revelar los entretelones de

nuestros proyectos. De tal forma, estaríamos mejor capacitados para establecer fronteras y obtendríamos ideas para relacionarnos con la otredad.

Stanley Tambiah, en la actualización de su texto «Ethnic Fratricide in Sri Lanka: An Update» (1988), rememora su experiencia al escribir siendo parte del conflicto entre cingaleses y tamiles que intestinamente ha lacerado su país. Como tamil expatriado, Tambiah se enfrenta al dilema de tener un vínculo cercano con su objeto de estudio. En su posición de científico social, trató de comprender el fenómeno con la mayor distancia posible; sin embargo, a razón de su origen, el conflicto lo atravesaba con los sentimientos que esto implicaba.

Por lo tanto, pretendí probar mis tensiones y paradojas internas al referirme a las perspectivas y posturas de dos de los más grandes políticos esrilanqueses después de la independencia: D. S. Senanayaka, un constitucionalista secular a quien los británicos le transfirieron el poder como “el padre de la nación”, y S. W. R. D. Bandaranaike, un nacionalista budista-cingalés, que inició la llamada revolución social de 1956 y, simultáneamente, exacerbó el conflicto en esta sociedad de etnicidades múltiples (Guidieri, Pellizzi y Tambiah, 1988:296).

Tambiah, en cierto sentido, fue su propio Otro; el antropólogo esrilanqués, tal como Geertz, a pesar de estar emocionalmente involucrado en su objeto, de manera similar se enfrentó al dilema del rapport y la empatía. Sin embargo, ambas perspectivas se formularon desde dos lugares de la experiencia: Tambiah lo logra desde la cercanía (*experience near*) y Geertz desde la lejanía (*experience distant*). El rapport, entonces, no lo podemos pensar únicamente desde los sentimientos sino también desde el conocimiento. Rapport y empatía son términos semánticamente distintos, uno más fincado en el intelecto y el otro en la emoción (Gable, 2014:241). Geertz, por más simpático que fuera, sin su amplio conocimiento acerca de los símbolos de las comunidades que visitó es probable que no hubiera obtenido la riqueza de datos que recabó. Tambiah, sin un distanciamiento de las emociones por medio de su vasto entendimiento histórico, siendo parte de la población asediada, no podría haber profundizado tan finamente en su tema. Otro ejemplo es Malinowski, quien era más bien mezquino y ajeno, aunque puso su conocimiento y distancia a jugar en su favor.

Debemos vernos por lo que somos, tenemos relieves y valles, barrancas y océanos. Las ciencias sociales no predicán conclusiones absolutas. ¿Qué nos hace pensar que nosotros, como antropólogos, poseemos más características empáticas que los demás? Tenemos diferentes saberes y gracias a ellos pode-

mos acercarnos a una «verdad»; no obstante, eso siempre será una aproximación y no un decreto. Aceptemos nuestra ignorancia, hacemos campo para conocer más y no para comprobar nuestros estereotipos. Al estar inmiscuidos con los actores de nuestro campo, la mirada no se da únicamente del etnógrafo hacia el sujeto observado; «Laplantine nos recuerda que durante el trabajo de campo no somos testigos que analizan objetos, sino sujetos que observan a otros sujetos, inmersos en una experiencia en la que el investigador es al mismo tiempo observado» (1996:21 en Zamorano, 2017:14).

El momento de entrevista no es de control, es de interacción en la que el etnógrafo y el sujeto comparten. Colaboramos a partir de intereses, ideas y representaciones cuyo objetivo —por parte del investigador— es la producción de rapport y datos. Bajo el entendido de que no apuntamos a establecer realidades, nuestros saberes, por más que nos encontremos inmersos en los fenómenos, se basan en experiencias ordenadas; es decir, son nuestras descripciones de lo que nos fue relatado.

Si tenemos claro que la realidad surge con el observador y que, por lo tanto, no tenemos acceso a una verdad objetiva, sino a una verdad humana o realidad humana, y que esta realidad es compuesta a partir de las experiencias, entonces, no podemos decir que una descripción sea una representación objetiva de la realidad, sino una ficción de la experiencia del observador o, lo que es lo mismo, una descripción de la realidad, pero entendida como surgida del observador (Poblete, 1999:16 en Zamorano, 2017:17).

El ver otras realidades, como las de las elites, ampliaría la visión de la disciplina. Si nuestra motivación yace en minimizar nuestro desconocimiento, ¿por qué evitarlo? Como cuestionó Laura Nader, ¿acaso nos urge la superioridad? De ser el caso, estaríamos frente a una ciencia que no debería ostentarse como tal. Si requerimos de la asimetría y de la «superioridad», ¿qué tipo de conocimiento estamos produciendo? Estoy convencido de que eso no es así, aunque algunas personas se empeñen en fomentarlo. Ambos estudios, los de abajo y los de arriba, son complicados y cada uno presenta sus obstáculos particulares, empero, no encuentro una razón metodológica válida para que la balanza esté tan inclinada hacia un lado. Sin importar el polo que estudiemos, nosotros somos los que ignoramos algo que nuestros sujetos conocen y requerimos conectar con el Otro para hacerlo.

Nos da mucho para pensar el hecho de que, a pesar de ignorar, estemos cómodos con quienes menos poder ostentan y nos alejemos de —e incluso temamos a— los poderosos. La antropología no puede ser una ciencia del confort. Depender del Otro implica enfrentarnos a una realidad ajena a la propia, salir de nuestro conocimiento para tratar de asir algo desconocido. Cuando preferimos el confort estamos sectorizando el estudio de nuestra materia prima.

Al investigar elites, el terreno asimétrico que planteaba Geertz y que exploró Malinowski no es tal. A ellos los «veían hacia arriba» y así es como se ve a las elites; la asimetría está invertida. El antropólogo, acostumbrado a beneficiarse de la asimetría, se tiene que adecuar a ella. Similar a la distinción entre *batin* y *lair*, de Java, al recabar, describir y analizar información, nosotros también nos encontramos en una tensión entre quienes somos afuera y adentro. Asumir esto —idealmente— permitiría formular estrategias para paliar desbalances.

Los de arriba desde adentro

Recurrentemente se dice que las elites son de difícil acceso, que se encuentran fuera de nuestro alcance. Todo eso es cierto, pero la antropología es una ciencia creativa y dinámica que se ha inmiscuido en lugares tan recónditos como casas de crack, la guerrilla y en sociedades secretas. El acceso es un estorbo también para las investigaciones en comunidades indígenas y, a pesar de eso, se ha logrado. El antropólogo en las comunidades es visto como un maestro, una persona que se ha educado; con las elites eso es normal o no se valora de la misma manera.

¿Qué ocurre con la voluntad de “colaboración” cuando no hay posibilidad de generar empatía o identificación ideológica, política o ética con los grupos estudiados? [...] En algunos casos, los “nativos” comprometidos con estas problemáticas son individuos o grupos que pueden apelar a su capital educativo, político y social para discutir, refutar o impugnar la validez científica o moral de los análisis antropológicos (Badaró y Vecchioli, 2009 en Abélès y Badaró, 2015:112).

Que los informantes nos interpielen y cuestionen nuestras nociones solamente podría mejorar la construcción del análisis para hacerlo realmente desde adentro. Como las categorías, que deben tener una correlación entre teoría y práctica, el estudio antropológico es construido por un conjunto, aunque redactado —en ocasiones— individualmente. Al tratar con elites, que por su posición perciben

tener algún tipo de poder, nos enfrentamos a sujetos que constantemente discuten nuestras preguntas y puntos de vista.

La creencia de que las corporaciones trabajan secreta y subrepticamente en la promoción de sus intereses ha sido verificada de alguna manera. Su deseo de mantener en secreto, su miedo paranoico de todo salvo la publicidad autocomplaciente, su rechazo a discutir los asuntos que llevan sus abogado, y el respeto muy acentuado que tienen sus abogados por la naturaleza confidencial de las relaciones entre abogado y cliente (aun cuando los intereses del público están involucrados), todas estas actitudes sirven para suprimir cualquier flujo de información que debiera estar disponible para su discusión pública, y nos recuerdan a las sociedades secretas (Zeff y Bush, 1970 en Nader, 1972:13).

Ocultan más porque creen tener mucho por perder. Retomo la distinción entre *batin* y *lair*, que en mi experiencia resultó crucial. Una conversación en la que el individuo se encuentra en su lugar de trabajo o rodeado de colegas —*batin*— difícilmente será reveladora. El sujeto se mostrará reacio a compartir información comprometedor por temor a ser señalado por sus pares. En cambio, fuera de esos espacios la disponibilidad a conversar incrementa. Por supuesto que agendar una reunión así dependerá del rapport desarrollado, pero entender esa diferencia me rindió extraordinarios dividendos.

La mayoría de los estudios sobre elites cuentan con una ventaja de la que carecen los otros: sus sujetos, regularmente, son reconocidos. El hecho de que exista más información sobre estas personas, en comparación con la generalidad de la población, permite que el conocimiento de estos se amplíe. Hay preguntas que se pueden obviar durante la entrevista, intereses por explorar e información para contrastar. Se trata de hacer una escucha activa y asertiva que genere un ambiente más cómodo para el entrevistado. Al final de cuentas, tanto arriba como abajo nos están haciendo un favor al compartir con nosotros.

Mientras arriba hay un entendible miedo a hablar, ese no se traduce de la misma forma —aunque existe— hacia abajo; además, las motivaciones para hacerlo son diferentes. Al ser personas reconocidas en distintos grados, temen presentar una imagen que se contraponga con la colectiva. Las elites ocultan información pues la revelación de esta puede ser contraproducente. Malinowski tenía el tabaco, ¿nosotros qué le ofrecemos a esas personas? En una charla personal con Jane y Peter Schneider, notable matrimonio que ha investigado la mafia siciliana desde mediados de la década de los sesenta, tocamos este punto: ¿qué le da

mos a alguien que tiene casi todo? En términos materiales quizás sean pocas sus necesidades, y aún menos las que un estudiante de doctorado pueda solventar, sin embargo, un oído amable y capacitado que tenga nociones sobre su posición es una oferta que puede resultar atractiva.

Preguntémonos, ¿de qué podríamos hablar por mucho tiempo? Sobre nosotros mismos, todos podemos hablar de eso, y —en menor o mayor grado— nos gusta. Es un estereotipo, sí, pero uno que ofrece caminos para profundizar. Para poder hablar sobre nosotros por un periodo considerable, no obstante, precisamos de la curiosidad e interés del otro. En el caso de las elites, tenemos maneras para acceder a su información que no necesariamente devienen de una interacción cara a cara y coadyuvan a conocerlos, aunque superficialmente. Esto nos arma para formarnos una idea de la persona que contraponemos a la práctica del encuentro.

Como apunta Clyde Mitchell, el estereotipo es clave para categorizar al Otro pues nos dota de una idea general de nuestra contraparte, así como de la relación que podremos formar con él/ella (s/a:53), mas no puede ser el sustento del análisis; sirve para tener una idea superficial de la otra persona. Todos tenemos una imagen mental sobre cómo es un antropólogo y cómo es un miembro de las elites; sea cual sea esa imagen, debemos —como antropólogos— acercarnos a la imagen que hará sentir al Otro una mayor comodidad de una forma «natural».

Se trata, como revisamos con Geertz, de una puesta en escena que no es farsa. Si, en mi caso, tengo una entrevista pactada con el CEO (*chief executive officer*) de una gran empresa guatemalteca en su oficina, y asisto ataviado en una vestimenta informal, mi presencia podría ser entendida como no apta. En cambio, si intento mimetizarme con el ambiente, es probable que ese momento de choque sea menor o ni siquiera suceda. Es algo similar a cuando un antropólogo visita una comunidad indígena y viste prendas típicas. Sería casi demencial asistir a una comunidad vestido de traje e intentar generar un intercambio semejante a lo rutinario. Para alcanzar el rapport requerimos una especie de identificación para facilitar el encuentro para la otredad.

Verbigracia, Katherine Verdery, en *My Life as a Spy*, compara su diario de campo, memorias y su producción académica con el archivo que el Securitate rumano guardó sobre ella. Al hacer trabajo de campo durante la dictadura de Nicolae Ceausescu (1974-1989), por razones de la Guerra Fría, la información que se proporcionaba a las personas estadounidenses era estrictamente resguardada. Sin embargo, la autora consiguió un nutrido repositorio de conocimientos sobre el

campesinado rumano, su economía política y costumbres a través del mimetismo y otras herramientas. Ella rememora una plática con un informante quien, en primera instancia, pensó que se trataba de una espía porque daba la apariencia de ser «una de ellas»; como si hubiera sido entrenada para encajar (*fit in*). Asimismo, las prácticas cotidianas de Verdery levantaban sospechas; usualmente, ella no revelaba su ciudadanía estadounidense y preguntaba sobre hechos sociopolíticos relevantes. Esto la asemejaba a los oficiales del Securitate, pues «utilizaba a las personas con propósitos informativos» (Verdery, 2018:17-18).

En sus estancias en Rumania, la autora adoptó la identidad de una mujer casada, a pesar de no estarlo, e incluso usaba un anillo para distanciarse de propuestas indecorosas y «ganar» respeto. Recuerda sentirse como una niña, mucho más liberada, ingeniosa y dispuesta a mentir para conseguir sus objetivos (Verdery, 2018:81). No estamos para cuestionar las estrategias empleadas por la autora, sino para sopesar sus resultados. Sus identidades, en constante tensión, y a pesar de su personaje casado, se revolvieron e incluso se relacionó sexualmente con personas de la localidad —cuestión que no recomienda—, lo que le causó problemas y beneficios. Por un lado, expuso sin quererlo a sus parejas al escrutinio del Securitate; por el otro:

Con el sexo se entra, potencialmente, en el área más íntima de la vida social en donde la investigadora y los locales encuentran múltiples zonas de identidad y autoconstrucción complejamente entrelazadas. Manejar eso con tacto estaba, ciertamente, más allá de mis capacidades al momento (Verdery, 2018-84).

Consiguió una relación íntima a partir de difuminar su *lair* y Verdery abrazó su fluidez; en sus palabras, los antropólogos en el campo jugamos una variante del «visitante extranjero». Vamos a un lugar, usualmente diferente a nuestro hogar, y convivimos con las personas locales en aras de aprender algo sobre cómo ven el mundo y cómo actúan sobre él. En ese proceso, les presentamos la cuestión de cómo ellos van a lidiar con nuestra presencia; hay mucho espacio para una creación de identidad recíproca. En cierto sentido, todos nos multiplicamos a partir de las personas que conocemos, quienes crean versiones de nosotros que pueden no ir acordes a las propias (Verdery, 2018:23).

Para ella, eso fue aún más claro al revisar su archivo del Securitate en donde directamente se le trataba y nombraba como «espía». «Desarrollé un tipo de ‘rumana interior’ que disfrutaba transgredir en formas que yo usualmente me

restringía [...] Esto reflejó nuestros intereses recíprocos: cada uno quería algo del otro (información, bienes occidentales, conexiones) y el llevarnos bien lo facilitaba» (2018:26). Verdery, fuera con respecto a su sexualidad, estado civil o personalidad, desempeñó un papel en el que la ética o moral ni siquiera debería ser tema. Aceptó el rol y jugó con él, como muchos de nosotros en el campo.

Cuando la antropología del Estado se focaliza exclusivamente en sus aspectos más represivos, termina identificando lo político con la imagen simplista del confrontamiento entre el soberano y los dominados [...] El desarrollo de una antropología compasiva conlleva el riesgo de dejar intacta la imagen del poder y del Estado soberano al cual se opone la moralidad resistente de los dominados. Y también elude los desafíos epistemológicos y metodológicos que implica el estudio etnográfico de quienes ejercen el poder (Abélès y Badaró, 2015:107).

Encaminar un estudio antropológico hacia las elites podría parecer que rompe con los estereotipos del objeto de estudio de la disciplina. Por cuestiones ideológicas y por lo desconocido de la arena, se piensa que estudiar a los dominadores, debido a su discutida tendencia a ocultar para mantener su integridad y, también, a su preparación, resultará en una investigación que dé razón a su poder; como si el antropólogo no tuviera la capacidad de comparar y profundizar. El anhelo de un análisis de este estilo no puede ser el de la justificación, sino el del conocimiento, y este implica una disposición para escuchar opiniones de todo tipo; debemos estar dispuestos a no criticar o moralizar los actos, a olvidar el juicio hacia la otredad.

Más aún, en un tema chocante como la corrupción en elites, es necesario contar con una preparación mental para cruzarse con tópicos que por la naturaleza del objeto pueden resultar demasiado crudos. Me han sido confesados crímenes que van desde los asesinatos, secuestros y extorsiones, hasta las ejecuciones extrajudiciales. ¿Cómo compatibilizar con quienes cometen estos hechos? Sin justificar los hechos o su naturaleza, yo no soy mis sujetos de estudio; somos diferentes. Si bien puedo entender lo que dicen que los llevó a realizar esos actos, no estoy para perdonarlos, criticarlos o respaldarlos, sino para conocerlos. Ahí está el choque con la otredad y la incompatibilidad entre investigador e investigados, pero, también, el florecimiento del rapport.

La sola inclinación a estudiar elites predispone al antropólogo a ser señalado por naturalizar o legitimar a los poderosos, a relativizar los efectos políticos y sociales del poder. Esto aumenta cuando los grupos analizados enarbolan intereses

y valores contrarios al investigador y a su grupo de pertenencia (Abélès y Badaró, 2015:108). En ocasiones he sido tratado como un antropólogo de menor grado, incluso me han señalado por casi congeniar con el enemigo, pero ¿cómo esperan que nos aproximemos hacia una lectura más integral del mundo si obviamos a las personas cuyas decisiones pueden incidir en la mayor cantidad de personas?

Consideraciones finales

«Se ha dicho que los antropólogos prefieren estudiar lo que les gusta y les gusta lo que estudian, y en general prefieren a los de abajo» (Nader, 1972:13). Si se trata de una cuestión de gusto, no tengo objeción; sin embargo, si la razón pasa por el miedo, por la autocomplacencia o por la condescendencia, tenemos, como gremio, un problema. Eso nos haría una disciplina estática, que no ha podido sacudirse su tradición imperialista, la cual, convenientemente, facilita el nivel metodológico del estudio hacia abajo.

Traté de manifestar que la importancia de Malinowski va más allá de *Los argonautas*, que su manera de hacer antropología —a pesar de sus insensibilidades— debe ser revisitada como documento de consulta para quienes emprendemos un trabajo de campo. A partir de ello, podemos encontrar canales para simpatizar con sujetos que nos son opuestos y no desde una farsa, sino desde la contención y la mutualidad. Como sujetos de nuestra propia investigación, no debemos negar nuestros sentires ni obligarnos a adaptarnos a un molde; este siempre puede ser reconfigurado.

No he decidido estudiar elites por una fascinación en torno a ellas, ni tampoco por odio. No tengo ningún problema con las personas que son consideradas como parte de la elite, no serán las primeras ni las últimas que aprovechen ese poder, lo que cuestiono es el cheque en blanco con que sistemáticamente cuentan y esto trasciende a las personas para fincarse en las estructuras. Es un alejamiento del objeto que, al mismo tiempo, profundiza en su significado. Quizás aprendiendo acerca de la distribución y traducción de su poder podamos encontrar mejores maneras para mediarlo hacia fines más colectivos.

La crudeza que mostró Malinowski en la comparativa de sus trabajos presenta a los sujetos de estudio —antropólogo incluido— desde una perspectiva que olvida las ilusiones y realza su cualidad fluida. «Las inconsistencias son posibles porque todos los valores y creencias de un individuo no operan al mismo tiempo ni permanentemente. Al contrario, los actores se desarrollan en términos de

valores específicos relevantes que ellos y otros actores han definido...» (Mitchell, s/a:59). Como refiere Mitchell, las inconsistencias de las personas son la norma. Con quienes me han confesado crímenes, he aprendido y reído; no me avergüenza decir que les tengo tanto sentimientos positivos como negativos. Menos mal.

¿Cómo penetramos en lo que nos es incompatible? Desde la comprensión de que no pretendemos justificar ni dar sentido, sino profundizar en la otredad. ¿Cómo nos vemos? Como personas y sujetos de estudio. Ni superiores ni inferiores, sino diferentes que buscan reducir su ignorancia desde el conocimiento intestino de diversas maneras de vivir. ¿Cómo vemos al Otro? Desde la mutualidad diferencial. Sabernos inconsistentes como la misma otredad, pero esencialmente diferentes; compartimos, aunque diferimos. A partir del conocimiento que hayamos desarrollado sobre el Otro, podremos propiciar las plataformas que nos faciliten asir el rapport. Si tratamos con lo incompatible, sepamos que nuestra empatía quizás no esté con ello y redireccionémosla hacia la disciplina.

Por el mejoramiento de la antropología, mostremos las entrañas del cuerpo de conocimiento que formamos; la mutualidad también se debe dirigir hacia nuestro gremio. Ocupémonos de nosotros. Espero haber demostrado que la compatibilidad entre investigador y sujetos no es perenne ni es la única forma de realizar trabajo de campo; existen muchas más estrategias para acercarnos al Otro. La subrepresentación de temas relacionados con elites nos permite incrementar nuestro acervo. En nuestra arena, ¿qué mayor otredad podríamos encontrar sino a los de arriba?

Bibliografía citada

- Abélès, Marc y Máximo Badaró (2015). *Los encantos del poder: desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Ackerman, Robert (1987). *J. G. Frazer: His life and work*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Adler Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur (1993). *Una familia de élite mexicana, 1820-1980*. México: Alianza Editorial (colección Raíces y razones).
- Bourgois, Philippe (2001). The Power of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador. *Ethnography*, 2(1), pp. 5-34.
- Caratini, Sophie (2013). *Lo que no dice la antropología*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Cardín, Alberto (1989). Prólogo. En Bronislaw Malinowski. *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Júcar Universidad
- Chang, Heewon (2008). *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

- Falzon, Mark-Anthony (ed.) (2009). *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham, Reino Unido: Ashgate.
- Firth, Raymond (ed.) (1960). *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres: Routledge/ Kegan Paul.
- Gable, Eric (2014). The Anthropology of Guilt and Rapport: Moral Mutuality in Ethnographic Fieldwork. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), pp. 237-258, doi: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.010>
- Geertz, Clifford (1967). Under the Mosquito Net. *The New York Review*, 9(4), 14 de septiembre.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1991). Desde el punto de vista de los nativos: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. *Alteridades*, 1(1), pp. 102-110. Disponible en <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/689/930>
- Guber, Rosana (2013). *La articulación etnográfica: Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblios.
- Guidieri, Remo, Francesco Pellizzi y Stanley Tambiah (eds.) (1988). *Ethnicities and nations: processes of inter-ethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Austin: Rothko Chapel/ University of Texas Press.
- Malinowski, Bronislaw (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Malinowski, Bronislaw (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Júcar Universidad.
- Martin, Emily (2007). *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton, Nueva York: Princeton University Press.
- Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mitchell, Clyde (s/a). Theoretical Orientations in African Urban Studies. En Michael Banton (ed.). *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres: Tavistock Publication, pp. 37-68 (Association of Social Anthropologists Monograph, 4).
- Nader, Laura (1972). "Los de arriba": *Nuevos horizontes de la antropología*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Clásicos y Contemporáneos en Antropología). (Original en inglés en Dell Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Pantheon Books).
- Pérez Lizaur, Marisol (coord.) (2005). *Ejecutivos de alto nivel*. México: Universidad Iberoamericana.
- Pons Rabasa, Alba (2016). *De las transformaciones sociales a las micropolíticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización de lo trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Richards, Audrey (1939). *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. Oxford: Oxford University Press.
- Stocking, George (1983). *History of Anthropology: Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Tambiah, Stanley (1988). Ethnic Fratricide in Sri Lanka: An Update. En Remo Guidieri, Francesco Pellizzi y Stanley Tambiah (eds). *Ethnicities and Nations: Processes of*

- Inter-Ethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Austin: Rothko Chapel/ University of Texas Press, pp. 293-319.
- Van Maanen, John (2011). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Verdery, Katherine (2018). *My Life as a Spy: Investigation in a Secret Police File*. Durham: Duke University Press.
- Zamorano, Claudia (coord.) (2017). *Ser: catorce experiencias de vida a inicios del siglo XXI*. México: CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata).

Cómo citar este artículo:

Melville, José Antonio (2022), «Entrañas antropológicas: autopsia al rapport». *Revista Pueblos y fronteras digital*, 17, pp.1-29, doi: 10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.572.