



Antropología Social

“El esfuerzo de mirar”. Entrevista con Marcio Goldman.

“The attempt to see”. Interview with Marcio Goldman.

Cecilia Argañaraz* y Pablo Torres**

Revisión: Francisco Pazzarelli

* Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Licenciatura en Antropología. Núcleo Naturaleza-Cultura (IDACOR). E-mail: chechuarga@gmail.com

** Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades. Licenciatura en Antropología. Núcleo Naturaleza-Cultura (IDACOR). E-mail: pablot.cba@gmail.com

Marcio Goldman, Doctor en Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro y Profesor Titular del Museo Nacional de la misma casa de estudios, ha trabajado durante más de veinte años en la zona de Ilhéus, estado de Bahía, investigando sobre política y religiones de matriz africana. Entre sus numerosas publicaciones se cuentan libros como *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (1994); *Antropologia, voto e representação política* (1996); *Alguma antropologia* (1999); *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica Da Política* (2006) y su más reciente *Mais alguma antropologia: Ensaios de geografia do pensamento antropológico* (2016).

Una de las características más notables de su producción es el cuidado por “simetrizar” conocimientos y prácticas propias y “nativas”. Esta disposición requiere por parte del etnógrafo un esfuerzo constante y siempre inconcluso por mirar desde el punto de vista del otro, por tratar de pensar con ellos sin imponer los *a priori* de los propios marcos de inteligibilidad. Sobre esta base epistemológica, Marcio retoma la idea malinowskiana de “teoría etnográfica” como noción clave para comprender la especificidad del saber antropológico, su particular ubicuidad y capacidad de generar un movimiento hacia nuevas formas de conocer.

Su atención a los modos en que las personas compartimentan su mundo, definen los seres que existen en él, las formas de relación con ellos o su status ontológico, se articula con algunos de los intereses del Núcleo Naturaleza-Cultura (Instituto de Antropología de Córdoba), desde donde se organizó el Taller “Los afectos del campo en Antropología”, durante julio de 2016, que contó con la presencia de Marcio como comentarista

invitado. El Taller estuvo orientado a discutir algunas reflexiones que se desprenden del concepto de “afectación” acuñado por Jeanne Favret-Saada (1990) y retomado por Marcio en varios de sus textos.

Esta entrevista fue originalmente realizada por y pensada para estudiantes de grado en antropología. Las preguntas abarcan un conjunto amplio de temas: la formación de los antropólogos, el trabajo de campo, las transformaciones subjetivas a las que nos enfrentamos, las ideas y lecturas clave que marcan a un investigador y, claro, algunas ideas sobre el Taller compartido. Con reflexiones ricas, exhaustivas, de gran profundidad y apertura, Marcio retoma a partir de estos interrogantes algunos puntos de su propia trayectoria, propuestas y posturas sobre el quehacer antropológico.

Cecilia Argañaraz (CA): *Durante el Taller discutimos algunas ideas referidas a la formación de los antropólogos y a las transformaciones sucedidas respecto de este tema en diferentes países, especialmente en lo que refiere a la necesidad de especializarse y a la relación de la antropología con otras disciplinas. ¿Podrías contarnos cómo ha sido discutido esto en Brasil y qué opinas del tema?*

Marcio Goldman (MG): La experiencia que conozco mejor, claro, es la de Brasil y la situación ha cambiado algo con el tiempo, no completamente. Hay muchos sitios en Brasil, muchas universidades, que están en contra de la creación de un grado en Antropología; creen que es mejor mantener el sistema tradicional, en lo que llamamos “Ciencias Sociales”, que tiene tres campos donde se puede “concentrar” la formación disciplinar. Yo por ejemplo la concentré toda en Antropología. Entonces, había un ciclo básico de dos

Recibido 27-03-2017. Recibido con correcciones 10-05-2017. Aceptado 15-05-2017

Revista del Museo de Antropología 10 (1): 149-158, 2017 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

años: teníamos Introducción a la Sociología, Sociología I, II, III, Antropología, Historia, Economía. En el tercer año teníamos las disciplinas optativas y uno elegía en qué especializarse, aunque algunas personas hacían de todo. Luego sí había Maestrías en Antropología, en Sociología, en Ciencias Políticas. Hace cinco o seis años algunas universidades brasileñas empezaron a crear grados de Antropología, de modo que ya se ingresa para eso. Pero no son muchas; hay quizás cinco o seis universidades públicas, federales. Personalmente, siempre estuve a favor de esto, pero quienes están en contra en general argumentan que eso representa una hiperespecialización riesgosa. Creen que no vale la pena, que es mejor que la gente tenga una formación más amplia y que exista una focalización en la maestría o en el doctorado. Yo no estoy seguro. En mi propia experiencia, resultaba que las relaciones de la Antropología con la Sociología y las Ciencias Políticas eran las únicas que se tenían en cuenta. Así que no teníamos nada de Lingüística, de Filosofía ni de Psicología; sí un poco de Historia, un poco de Economía. Era una versión algo británica de la antropología, vinculada a la "Social Anthropology" y por lo tanto no tenía mucho que ver con esas otras disciplinas. Pero para mí sí. Tiene que existir una formación quizás en Sociología y Ciencias Políticas, pero igualmente en Filosofía, en Psicología y sobre todo en Lingüística. Tal vez esta visión tenga que ver con el hecho de que yo me volví antropólogo con el estructuralismo y la lingüística siempre estaba presente. Aunque claro está uno no va a volverse especialista en cada una de esas cosas.

El primer grado de antropología creado en Brasil fue el de la Universidad Federal Fluminense, cerca de Río de Janeiro, en Niterói. Trabajé allí hace mucho, antes de que existiera, y fue ahí también donde cursé Ciencias Sociales. Ese grado fue hecho de manera muy interesante, porque pese a ser específicamente en Antropología hay más conexiones con otras disciplinas. En vez de hacer solamente Sociología y Ciencias Políticas, es posible formarse en Psicología, Lingüística, Filosofía, Literatura, etc. La antropología tiene conexiones con todas esas áreas. Sé que en Argentina hay otra historia, otros vínculos más cercanos con la Arqueología y la Antropología Biológica; en Brasil no los hay, son áreas completamente distintas. Los antropólogos biológicos no tienen nada que ver con nosotros y casi lo mismo sucede con los arqueólogos.

Resumiendo, me parece que hacer un grado en Antropología vale la pena para aumentar la posibilidad de conexiones con otras disciplinas y no al revés; y para no privilegiar el tema sociológico en Antropología, que es una vertiente, pero no es todo. Para mí la Antropología va un poquito más allá de la Sociología en el sentido de que esta, quiera o no, tiene siempre una relación privilegiada con nuestra propia sociedad, sociedad que ha inventado la propia Sociología. O sea, el punto de vista del sociólogo, al final, es casi siempre

el "dominante", el de nosotros mismos. El antropólogo tiene que hacer un esfuerzo para salir de este punto de vista y es ahí donde creo que las relaciones con otras disciplinas no son tan importantes como con las Ciencias Políticas y la Sociología, que tienen en algún punto esa carga de la "deformación social", de "arreglar las cosas", de "proponer". Los científicos políticos siempre están focalizados en eso, en proponer mejores leyes, por ejemplo. Esto es legítimo, pero para hacerlo no es posible abandonar el punto de vista de nuestra sociedad, porque no tendría sentido proponer nuevas leyes para nosotros desde el punto de vista de los bororo o de los mapuches. Para un antropólogo, en cambio, es al revés.

Pablo Torres (PT): *¿Cómo se relacionan estas experiencias con la formación del programa de postgrado en Antropología Social en el Museo Nacional? Mencionaste en el Taller que sus inicios este programa habría tenido un "carácter social" un poco excluyente, ¿de qué se trata eso?*

MG: Había un Doctorado en Antropología en la Universidad de San Pablo, pero no había un programa de postgrado en Brasil. El primero fue el del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, creado en 1968, en el peor año de la dictadura militar brasileña. A la gente no le gusta recordar eso, pero hay conexiones entre ambas cosas.

El Museo existe desde el siglo XIX, cuando los reyes de Portugal dejaron Europa ante la llegada de Napoleón y la sede del reinado se transfirió de Lisboa a Río de Janeiro, que entonces se volvió la capital del Imperio Portugués, en 1808. En ese momento se hicieron muchas instituciones, el Jardín Botánico y el Museo Nacional entre ellas. El Museo era y es un museo clásico al estilo del siglo XIX, similar al de La Plata en Argentina, que mezcla zoología, paleontología, geología y antropología. Así lo hicieron y así permaneció por más de cien años. Es muchísimo más antiguo que la Universidad. No recuerdo con precisión las fechas, pero en la década de 1950 el Museo fue integrado a la Universidad Federal de Río de Janeiro, creada ya en el siglo XX. Las Universidades brasileñas son muy nuevas, no hay ninguna como la de Córdoba, por ejemplo. Sí existían antes cursos de derecho o medicina, pero no Universidades. La primera Universidad nace en Río de Janeiro, la Universidad del Brasil, y a ella se incorpora el Museo. Fue integrado más como un centro de investigación que de enseñanza, pues su definición no era esa; no había cursos, se hacía investigación. Había, claro, un departamento de Antropología, al estilo norteamericano de los Four Fields, con áreas de Etnología, Antropología, Lingüística y una que combinaba Antropología Biológica y Arqueología. Esa era la estructura.

El Programa fue obra de un antropólogo brasileño muy reconocido, Roberto Cardoso de Oliveira, que

tenía formación de filósofo pero de hecho era más un sociólogo. Tenía la intención de formar una nueva generación de investigadores, con otra mentalidad. Para eso creó un programa dentro del Departamento, con cierta independencia, y lo llamó Programa de Postgrado en Antropología Social. Al decir "social", se excluía inmediatamente a la gente de Etnología, Lingüística y Arqueología. Esto se debía a razones de política académica, no a razones científicas. El Programa fue creado en 1968 y en 1973 comenzó a funcionar el doctorado; esta coyuntura terminó por marcar una tradición muy sociológica.

Con el paso del tiempo una persona de Lingüística se integró al Programa. Hoy son dos y trabajan sólo con lenguas indígenas, porque la Universidad tiene otro departamento de Lingüística. El campo de la Etnología sí se integró al de la Antropología Social, así que todos los etnólogos están en el programa. De Arqueología y Antropología Biológica nadie, esa división continúa. Nuestros alumnos ni siquiera se interesan en los cursos de esas áreas, porque hay una tradición muy fuerte de separación. Del mismo modo, los estudiantes de Arqueología se acercan rara vez a nuestros cursos. Los otros campos que mencioné no tienen postgrado en el Museo.

Esas marcaciones por un lado pueden considerarse malas. Por otro lado, la no conexión inmediata con la Antropología Biológica, la Arqueología o la Lingüística también abrió la posibilidad de conexiones con otras disciplinas como Filosofía o Psicología, y con el Psicoanálisis en determinado momento. Pero yo diría que hasta hoy las conexiones disciplinares más fuertes son con las "Ciencias Sociales", como se las llama en Brasil. Hay muchos colegas que incluso piensan que no hay distinción entre Antropología y Sociología, que son básicamente lo mismo, pero sí marcan una distinción con las Ciencias Políticas. Esto es notable en el caso de los que trabajan con sociedades "complejas" más que con quienes lo hacen con sociedades indígenas. He de aclarar que no sé mucho sobre este tema, nunca me interesé demasiado. Pero soy profesor en el Programa desde 1993 e hice mi maestría y mi doctorado allí. Escuché muchas historias en este tiempo, podríamos decir que esta es mi versión del mito.

PT: *La discusión sobre la especialización nos resulta muy interesante ya que nosotros también somos una carrera muy nueva y la formación de grado es un proceso reciente.*

MG: Tenía entendido que el caso de Córdoba era distinto, porque existe una tradición de grado en Antropología en otros lugares de Argentina desde hace mucho: en Buenos Aires y La Plata. Pero también creo que son dos orientaciones distintas: La Plata estaría más cercana a los Four Fields, mientras que en Buenos Aires

la formación es más cercana a la sociología.

CA: *También está el grado que se dicta en Rosario.*

MG: A mí ese enfoque siempre me pareció más cercano a la Sociología que a la Antropología. Nosotros solíamos recibir muchos alumnos argentinos. Ahora no son tantos porque hay muchos cursos aquí; pero en general sus casos de estudio eran en Argentina y estudiaban fenómenos que los sociólogos también estudiaban, como por ejemplo el peronismo. Eso tiene que ver con esas relaciones disciplinares de base, creo.

CA: *En relación a los procesos de formación, quisiéramos hablar sobre el lugar que ocupa el trabajo de campo. ¿Podrías contarnos más sobre cómo conservar cierta sensibilidad etnográfica después de veinte años de trabajo en un mismo lugar? Y en el mismo sentido, en tu largo trabajo sobre política, sus concepciones y equívocos, ¿surgieron transformaciones sobre su propia posición como sujeto político?*

MG: La segunda pregunta es difícil. La otra es más fácil, porque no sé si puedo decir que hago trabajo de campo hace veinte años, porque no lo estoy haciendo todo el tiempo. Este modo de trabajo, creo, es muy común en Brasil y en otros lugares también: estamos siempre volviendo y cuando lo hacemos las cosas han cambiado. Así que acompañamos los procesos por un período muchísimo más largo que los antropólogos tradicionales: ellos se quedaban un año o dos y luego partían, en general para siempre. Las etnografías eran sobre un momento, las escribían en el famoso presente etnográfico que eternizaba la situación justamente porque la situación era esa y ninguna otra. Me imagino que si Evans Pritchard hubiera vuelto junto a los Nuer diez años después, muchas cosas habrían cambiado. Eso no quiere decir que lo que escribiera antes no fuese válido, pero hubiera tenido que pensar en esas transformaciones e incorporarlas a su trabajo. En Brasil, por el contrario, en general hacemos las investigaciones dentro del territorio brasileño, en parte porque no tenemos fondos para hacer trabajo de campo en el exterior. Es una pregunta usual en Europa: ¿por qué los brasileños trabajan solamente en Brasil?; la respuesta obvia es la falta de fondos. Pero esto también significa que podemos volver todo el tiempo. En el trabajo con sociedades indígenas esto no era muy común, ahora es habitual. Eso nos permite seguir procesos largos y reflexionar sobre ellos. Creo que fue una antropóloga brasileña, Alcida Ramos, quien dijo que por eso las etnografías brasileñas están siempre en movimiento, más cercanas al cine que a las fotografías. Pero claro, para escribir hay que detener el movimiento en un cierto punto. Entonces esto es lo que sucede: tengo una relación de 33 años con la gente de Ilhéus, la primera vez que estuve allá fue en el '83 para la investigación de mi tesis de maestría. Siempre mantuve el contacto, pero no iba tanto a campo. En el

'96 cuando empecé a trabajar con política empecé a ir más seguido y desde ese momento han pasado veinte años. No estoy allá todo el tiempo; hoy sobre todo me comunico por internet, todos tienen Facebook, todo el tiempo estoy en contacto por ese medio, y antes por teléfono. Esto representa un problema porque siempre están pasando cosas por allá, a veces estoy escribiendo algo y recibo información nueva, importante, que tengo que incorporar. Es un problema, no es fácil.

La sensibilidad etnográfica no tiene tanto que ver con la cuestión del tiempo. Imagino que si yo viviera con ellos durante veinte años, treinta años, sería muy difícil mantener la sensibilidad etnográfica. Pero relacionarme con ellos, muchas veces desde lejos, por veinte o treinta años no modifica nada. Lo que sí cambia es lo que podríamos llamar la sensibilidad no etnográfica, porque los siento un poco como mi familia. Y cuando voy a escribir sobre ellos con el estilo que los antropólogos en general utilizan para escribir, me es muy difícil. No es algo consciente, no veo nada muy equivocado ni muy problemático en esa forma de escribir y ellos tampoco. En algunos casos la escritura es problemática y las personas pueden sentirse tratadas como objetos, pero a mis amigos [de Ilhéus] no les importa mucho, les interesa más lo que hago con ellos: si soy buena gente, si los ayudo, si estoy con ellos cuando lo necesitan. No les importa mucho lo que escribo, siempre que no sean cosas malas, claro. Esto es así inclusive hoy, siendo que ellos tienen más claro a qué me dedico. Antes siempre me preguntaban: *¿por qué acá?, esto es el fin del mundo, ¿por qué acá? ¿Por qué quiere escribir sobre nosotros?* Ahora lo entienden mejor, creo que a causa de Internet y también por el crecimiento de las universidades: hay una universidad local, entienden mejor lo que pasa, pero no les importa mucho. A mí sí me importa. Me di cuenta cuando empecé a escribir un libro sobre mi tesis de maestría. Tenía un bloqueo y al principio no sabía por qué. Un día me puse a pensar que no quería contar lo que había hecho como si fuera un "chisme". Ya no tengo la distancia necesaria. No me refiero a la necesaria para "ver mejor", sino a una cierta distancia para escribir sobre los otros sin pensar: "¿qué va a decir él si escribo esto? ¿Será que eso es verdad? Es la versión de una persona, estoy seguro de que otra persona tiene otra versión, no la conozco pero puedo imaginarla porque los conozco muy bien a ellos". Son dificultades prácticas. No son cuestiones ideológicas ni nada de eso, pero me di cuenta de que tenía que encontrar alguna solución. Y la solución está en lo que discutimos en el Taller durante estos días: descubrir el estilo más adecuado para el tipo de experiencia que yo tuve con ellos, que no es igual a otras experiencias que tendrán su propio estilo. Ahora sé más o menos qué estilo adoptar: tiene que ser un poco más abstracto, más comparativo quizás, y continuar con lo que hice en el trabajo sobre la política (Goldman 2006, entre otros), que no era solamente hablar de ellos sino hablar, de

alguna forma, con ellos. "Con ellos" en el sentido de "junto con ellos": agregar mi discurso a su discurso al tiempo que se establece un diálogo. Me gusta imaginar que mi trabajo sobre política tiene que ver con eso.

Creo que ahora al volver al tema de la religión esto es más importante todavía y en algún sentido más difícil, porque, como escribí en alguna parte, es más "fácil" hablar de religión pues como no creemos en ella tenemos una objetividad casi absoluta sobre quienes la practican. Con la política fue más complicado porque compartimos el mismo sistema, y de hecho yo creía en la política más que ellos. Sin embargo, al momento de escribir estas facilidades se invierten: ¿cómo escribir sobre religión sin adoptar un punto de vista objetivante? Ellos son los creyentes; yo no. En el caso de la política fue fácil porque yo era el creyente. Creía en la política y ellos se reían de mí y decían: *¿De hecho crees que si gana las elecciones ese o aquél va a cambiar algo? ¿Tú lo piensas?* La verdad es que hoy pienso un poco distinto. Creo que hubo algo así como una inversión de posiciones: ellos hoy creen un poco más en la política y yo un poco menos. Hubo una diferencia de potencial, porque la verdad es que no importa lo que uno piense de los gobiernos de Lula: la vida de ellos la ha cambiado. Hubo políticas que los beneficiaron directamente, las primeras en muchísimos años, entonces empezaron a pensar más en serio que sí importa quién gana las elecciones. Lo que me decían siempre era *no importa, porque son todos iguales*. Eso se dice en todas partes y aprendí que tiene algo de verdad. En el libro intento traducir este problema a un idioma, un lenguaje, que nosotros entendamos, porque a veces cuando la gente dice cosas así a los antropólogos, estos responden: *ustedes no entienden, no es así. Les voy a explicar...* Demoré en darme cuenta de que no tenía ese derecho: ¿por qué lo haría, por qué lo tendría? ¿Por qué podría explicarles que la verdad es que [los políticos] no son todos iguales? Las únicas razones serían porque soy blanco, porque soy superior, porque estudié, lo cual es muy feo. Cuando me percaté de esto intenté hacer al revés, intenté aprender de ellos: ¿por qué dicen que son todos iguales? Creo que encontré una respuesta. Desde el nivel del que hablan, tienen razón: [los políticos] son gente de otro mundo, no tienen nada que ver con el nuestro y cada vez que los miro creo que tienen razón. Pero por otro lado ellos [las personas de Ilhéus] ahora son más sensibles a las diferencias. Yo sigo siéndolo, claro, pero creo que mi relación con la política ha cambiado. No es que mi relación con ellos fuera la "causa" del cambio, pero hay una conexión entre lo que me decían sobre política y cómo eso me "afectaba", en el sentido que trabajamos en el Taller, y cómo empecé entonces a mirar la política. No la miro como mis amigos [de Ilhéus] la miran, seguro que no, pero nuestra relación me afectó y cambió mi visión, así como creo que cambió la de ellos. La de algunos de ellos, claro está; es mucha gente, así que no puedo generalizar. Pero con aquellos

que hablan más conmigo, que son más sensibles a estos temas, hubo un intercambio que, por así decir, se dio en paralelo a la relación etnográfica y que nadie controlaba, ni yo ni ellos.

Con la religión ocurre algo distinto, lo cual hace todo más complicado, porque siempre que me detengo a pensar en el tema encuentro que mi relación personal con la religión no ha cambiado. Y tampoco la de ellos. O sea, ellos practican su religión como lo hacían antes de conocerme y como lo harán después. En la política no. Esa es una cuestión interesante. Hablo de mi relación con su religión, la religión de ellos, no la religión afro en general. Y aunque no cambió a nivel personal, mi relación con la religión cambió etnográficamente: aprendí a hablar con más respeto, en el sentido epistemológico, a no hablar de la religión como una ilusión, que es lo que los antropólogos hacen. Los antiguos decían que era una ilusión, los modernos no dicen que es una ilusión, pero la tratan como una. Pensemos en esa famosa frase que Evans-Pritchard (1937) escribió sobre los Azande: "Brujos como los Azande los piensan no pueden existir". Esa era la condición para escribir el libro, porque si existieran los brujos ese libro no tenía sentido. Me parece que hay otro tipo de antropología que no necesita de este *a priori*. No es que uno va a decir "los brujos existen", porque sería tan idiota como afirmar que no existen e igualmente arrogante, porque seguiríamos siendo nosotros los que decidimos lo que existe y lo que no. La cuestión es cómo hacer antropología sin necesidad de plantearse ese problema, ése es mi objetivo. Y esto tiene que ver con la sensibilidad etnográfica. Desde el punto de vista personal no creo que mi relación con la religión haya cambiado para nada. Tampoco la de ellos. Pero la relación con la política sí. No entiendo todavía por qué es así, pero es una constatación. Creo que hay algo interesante ahí, pero debería pensarlo mejor.

CA: *Pensando en estos modos de hacer antropología, ¿existieron algunas ideas o concepciones fundamentales acerca de qué es y qué hace un antropólogo que lo hayan acompañado en su trayectoria?*

MG: De seguro las hay y me han acompañado, pero de distintas maneras. En primer lugar está el motivo de mi decisión de estudiar antropología, cuando cursaba el grado. Al comienzo éramos como 60 personas, de las cuales solamente tres o cuatro siguieron antropología. Todos los demás eligieron Sociología o Ciencias Políticas, o dejaron la universidad. La verdad es que creo que solamente dos nos volvimos antropólogos: yo, claro, y Tânia (Stolze Lima), que se casó conmigo. Tânia ya sabía que quería hacer antropología. Yo no, quería ser sociólogo, tenía 18 años y era muy marxista. Pero el primer curso de antropología fue una suerte de revelación por algo que creo que está hasta hoy conmigo: me encantó la idea de intentar mirar alguna cosa desde un punto de vista que no fuera el nuestro.

Subrayo el "intentar" porque no digo que sea posible, que de hecho un antropólogo sea capaz de mirar el mundo desde el punto de vista de otro. Pero creo que el esfuerzo por hacerlo tiene un valor en sí, aunque no se llegue a coincidir con el punto de vista del otro. Este esfuerzo nos saca de nuestro propio lugar, para mí eso es lo importante. Y creo que ese primer curso, del cual su profesor, José Carlos Rodrigues, es mi amigo hasta hoy porque no era tan mayor que yo en ese momento, me marcó por eso. Él insistía mucho en esa idea a partir de una literatura que todos hoy consideramos superada: los culturalistas norteamericanos, Margaret Mead. Hoy representan un enfoque un poco ingenuo, pero esos autores estaban siempre deseando eso. Por ejemplo, Samoa. Para estudiar Samoa no podemos usar las ideas que los americanos tienen sobre los adolescentes, sobre la juventud, sobre los niños, sobre las mujeres. Debemos intentar comprender desde el punto de vista de los samoanos. No es tan importante si esto se logra o no se logra; lo esencial es la posibilidad de dar un salto, casi mortal, y mirar desde otro punto de vista aunque no se llegue jamás a él. Ese movimiento es lo esencial.

En mi maestría eso fue muy fuerte, pero se volvió un poco cientificista, algo muy levistraussiano. Lévi-Strauss fue probablemente el autor que más leí en mi vida y me costó muchísimo abandonarlo, en el buen sentido: no mirar más el mundo desde su punto de vista y hacer con él lo mismo que él dice que se debe hacer con los indígenas. La verdad es que con los autores sucede lo mismo que describí antes: cuando se estudia un autor se hace un esfuerzo para comprender lo que dice desde su propio punto de vista. No es posible conseguirlo, y conseguirlo es malo, porque nos convertimos en discípulos, en adeptos. Lo interesante no es eso sino, otra vez, que el esfuerzo por hacerlo nos lleve a otro sitio. Para mí eso es lo interesante y no hay mucha diferencia entre estudiar un autor y estudiar a otra sociedad. Mi último libro es una colección de textos, todos sobre autores. Me di cuenta que escribí muchos de esos textos a lo largo de mi carrera y creo que tienen mucho en común. Si hablo de Lévi-Strauss, de Pierre Clastres o de Jeanne Favret-Saada, lo importante no es si estoy de acuerdo o no con ellos, sino la capacidad que tuvieron para sacarme de mis propios puntos de vista.

En mi maestría eso no estaba claro. Me creía muy levistraussiano, muy estructuralista e interpretaba este movimiento como Lévi-Strauss siempre lo interpretó: el esfuerzo para mirar desde otro punto de vista nos pondría en un punto, como dicen los franceses, "de Sirius", o como Lévi-Strauss ha dicho en alguna parte, en el punto de vista de Dios. Miraríamos el mundo desde un punto de vista que no es de nadie, pero que es el más verdadero que todos. En ese momento me faltaba sacar la parte de "lo más verdadero" de esa idea. Estoy de acuerdo con todo lo demás, pero no con que ese punto de vista sea "más verdadero" -y sin duda no es el

punto de vista de Dios. Quizás de los dioses, porque hay muchos, pero no de Dios.

Esa transformación sucedió cuando hice mi doctorado sobre Lévy-Bruhl, que era justamente un autor. Trabajé sobre una colectividad o colectivo en la maestría, pero sobre un autor en el doctorado. Comencé con mucha mala voluntad para con él, considerándolo primitivista, evolucionista, racista. Pero cuando empecé a intentar comprenderlo “desde adentro”, como hacemos los antropólogos, me di cuenta de que se trataba de algo más complicado y eso me sacó de este punto de vista previo cientificista, estructuralista. Creo que mantengo hasta hoy la idea de que ese movimiento, salir de acá para llegar allá, nos lleva a otra parte. En un lenguaje deleuziano se diría que es una línea de fuga más que una cuestión científica, porque nos saca de nuestra propia identidad. No vamos a convertirnos en el otro, volverse nativo es un mito antropológico: no conozco a nadie, ninguna historia de un antropólogo que se haya “hecho” nativo. En definitiva, eso no importa mucho; el esfuerzo por hacerlo es lo que cuenta, porque nos lleva a algún sitio desde donde miramos el mundo de otra manera y no sabemos *a priori* dónde está.

Eso tiene una consecuencia necesaria: el esfuerzo por actuar con respeto absoluto por la gente con la que trabajamos. En relación a eso, cuando se dice “con la gente”, eso quiere decir respeto por la gente, por lo que piensan, hacen y dicen. Estoy seguro de que Evans-Pritchard, que era un etnógrafo genial, tenía mucho respeto para con los Azande, pero aparentemente no por lo que decían y pensaban, dado que escribió eso: brujos como ellos los piensan no pueden existir. Claro que eso fue en el '37, en un contexto de colonialismo. Después de la Segunda Guerra, de la descolonización, de todos los movimientos que conocemos, de todos los movimientos actuales... ¿Cómo mantener una posición como esa? La verdad creo que los antropólogos la mantienen, pero no dicen nada. Fingen respeto. No me refiero a que sea un cálculo, creo que simplemente ocurre. Entonces hay que hacer un esfuerzo en la dirección opuesta. Lo “natural” es que pensemos que no es posible que haya brujos como los Azande. Pero sabemos que no es natural, que es un cliché, una herencia de nuestra propia sociedad. Entonces hay que hacer un esfuerzo consciente, para lo cual la enseñanza de la antropología es fundamental y las maneras de enseñar tienen que ver con esto: hay que enseñar a los estudiantes que es necesario un esfuerzo para pensar a los Azande sin ese *a priori*, lo que tampoco significa decir que los brujos existen ni que los Azande tienen razón. No se trata de eso.

Se puede enseñar esa actitud de dos maneras. Conozco los casos de Brasil y de Inglaterra, no el de Argentina, y voy a compararlos. Hablé de esto con un amigo escocés, antropólogo, y para él es muy curioso que los estudiantes brasileños estudien tanta teoría antropológica, que lean

a Morgan, Taylor, Durkheim, Boas, etc., y lean tan poca etnografía. Lo hacen sólo al momento de escribir sus propios trabajos y solamente la etnografía que tenga que ver con el tema y la región donde trabajen. En Inglaterra es completamente diferente: un estudiante de doctorado probablemente no sepa nada de Durkheim y las primeras veces que hablé con ellos yo pensaba: ¿qué hacen estudiando antropología sin saber nada de Marcel Mauss o de Lévi-Strauss? No digo que este sistema sea bueno o malo, sino que en Inglaterra hicieron la apuesta histórica, también sin cálculo, de enseñar antropología leyendo, pensando y discutiendo etnografías. No saben sobre Durkheim, pero saben mucho del totemismo australiano del cual Durkheim habla. Ningún estudiante brasileño sabe del totemismo, pero sabe muchísimo de Durkheim. Son dos maneras distintas de enseñar. Me parece que lo ideal es algo entre las dos, pero nadie lo ha intentado, que yo sepa, y es difícil claro, porque las etnografías son muy largas para leer, muy complicadas; la teoría es más fácil, me parece: o la entendemos o no. Leer etnografía es diferente, involucra nuestra capacidad de absorber, de dejarnos afectar por las informaciones. Siempre les digo eso a mis estudiantes en el Museo y también a mis colegas: me parece que hace falta una tradición de lectura de etnografías en la formación de las personas. Yo tampoco leí muchas etnografías en mi formación y cuando lo hice fue ya orientado hacia mis propios temas de investigación, pero no tuve una experiencia de lecturas más generales. Los ingleses se forman a la inversa, son dos estrategias distintas. Creo que desde ambas es posible llegar a esa pregunta “final”: cómo desarrollar, no exactamente otro punto de vista sino, una línea de fuga en relación a los nuestros, los dominantes. Esto es importante: no estamos hablando de “cualquier” punto de vista, sino reconociendo que hay puntos de vista dominantes entre nosotros y de ellos tenemos que librarnos, porque si no vamos a repetir los clichés y la ideología dominante. Creo que Lévy-Bruhl fue importante para enseñarme a hacer un movimiento de esta naturaleza, pero es algo que se puede hacer desde la teoría y también desde la etnografía; creo que hay que pensar cómo combinar ambas cosas.

La ventaja de leer etnografía, algo que hablamos en el Taller y que Latour ha dicho, es que también te enseña a escribir. Eso es algo que a mí nadie me enseñó. Mi orientador jamás me dijo nada sobre cómo componer una narrativa etnográfica; me habló mucho sobre Lévi-Strauss, Roy Wagner, etc., lo cual fue muy bueno, claro. Pero al momento de escribir mi etnografía, me faltaban herramientas. Latour lo dice: eso hay que enseñarlo, no está dado, la escritura etnográfica no nace sola y no sabemos cuándo nace. Es como el laboratorio para un químico: hay que enseñarle a manejar las cosas adentro de un laboratorio, porque de lo contrario va a quebrar y romper todo; del mismo modo hay que enseñarle a un estudiante a componer una etnografía porque no es fácil, es muy difícil, para mí es más difícil que la escritura

teórica. Creo que ahí hay un problema, no sé si en Argentina, pero en el caso brasileño sí: esa discusión no está elaborada, trabajada, pensada, transmitida.

Otra cosa que siempre estuvo conmigo es la seguridad sobre algo que creo que Geertz escribe: no es necesario viajar tan lejos para encontrar lo que ya está aquí. Eso tiene un sentido metafórico: no parece que valga la pena estudiar tan lejos y cosas tan raras, si finalmente vamos a mantener los mismos puntos de vista que teníamos. O sea, si la antropología no tiene la capacidad de chocar, de escandalizar, no vale tanto. Eso lo sentí en la primera clase de antropología y lo pienso hasta hoy. Es algo así como un criterio para evaluar si el movimiento vale la pena o no, porque si nos vamos lejos, muy lejos, pero nos quedamos en el mismo lugar, al final estamos en la misma posición, entonces ¿para qué lo hacemos? Geertz escribió también que nuestra misión no es en absoluto de pacificación, es de escándalo: no importa cómo, dice, sea en términos de parentesco, huesos, lenguas extrañas. Siempre debe movernos de nuestra posición de confort, sacarnos de nuestro propio sitio, de nuestro propio punto de vista.

Y claro, están "esos" autores, sobre los que escribí en alguna parte, no importa si estoy de acuerdo con ellos o no, con los que tengo una relación que siento al mismo tiempo intelectual y afectiva: me hablan a la cabeza y al corazón. Lévi-Strauss con seguridad es uno, Clastres otro, Deleuze y Guattari, Foucault, e Isabel Stengers quizás. Hay como cinco o seis. Esa es otra cosa que está conmigo todo el tiempo: incluso cuando no estoy de acuerdo con lo que dicen, eso que dicen es suficientemente fuerte como para hacerme pensar. Hay otros grandes autores que no me importan mucho; no tiene que ver con la importancia objetiva de un autor, sino con cada uno de nosotros como lectores. A veces leo algo interesante, algo que voy a usar pero que no me va a cambiar, por así decir, y me da igual si estoy de acuerdo o no. Con estos otros autores, si no estoy de acuerdo me pongo a pensar: ¿por qué no estoy de acuerdo? ¿será que no entiendo?, ¿es porque no entiendo que no estoy de acuerdo? Y sufro por un tiempo con eso. Es decir que hay una cuestión intelectual, pero es más que eso. Cuando leo a Lévi-Strauss, hasta hoy, más de una vez me provoca eso. Recientemente tuve que dar una clase sobre él, hace dos semanas. Leí otra vez cosas que no leía hace mucho y es impresionante, porque lo que escribió en el '49 me moviliza profundamente, pese a que ya lo conozco casi "de memoria", como dicen ustedes. En Brasil, se dice "de cor" (de *coração*, corazón), aprender "de corazón", y en francés es igual: "*par coeur*", directamente, de corazón. El primer capítulo de Antropología Estructural lo sé casi de memoria, pero lo leí otra vez y pensaba: ¿por qué dice eso? ¿por qué no dice aquello? Con otros autores no me sucede. Tendría que pensar un poco más sobre esto, es una cuestión interesante, acerca de qué permaneció y qué no permaneció.

Para mí eso es más oscuro, lo que no permaneció. Hace un año o dos hice mi promoción para Profesor Titular y tuve que escribir un memorial, como le decimos en Brasil, cosa que fue difícil porque no me agradaba mucho. Tuve que escribir sobre mi tesis de maestría, después sobre el doctorado, mi trabajo de política... Tuve que pensar en estas cosas y algo que para mí quedó muy claro fue cómo yo creía en la ciencia. Era muy impresionante mi certidumbre de que la antropología podría ser una ciencia y cómo eso está en la tesis de maestría. Imaginen, yo tendría veinte y pocos años, hablaba de ciencia todo el tiempo, criticaba a otros por poco científicos, por errores ideológicos. Había un poco de marxismo en ese par "ciencia-ideología", que estaba mucho conmigo. Fue el trabajo sobre Lévy-Bruhl el que me sacó de eso completamente.

CA: *En relación a esto, ¿cuáles son las etnografías que 'valen la pena', las que considera más interesantes para discutir todo lo anterior?*

MG: *¿Mis etnografías preferidas? Bueno, Coral Gardens and their Magic (Malinowski, 1935) para mí es una master piece, y lo cierto es que Malinowski también lo pensaba así: la dedica a su mujer. Escribió seis libros sobre los trobriandeses, pero solamente el último lo dedica a su mujer y dice eso, "se lo voy a dedicar a ella porque es lo mejor que he escrito". Estaba seguro y pienso lo mismo. Es un libro pesado, difícil de leer, hay cosas que son muy técnicas, transcripciones infinitas de fórmulas mágicas, de todo lo que no importa tanto si uno no es especialista en Trobriand. Pero hay algunas ideas absolutamente geniales. Una es la de "teoría etnográfica", que quiere decir muchas cosas, pero fundamentalmente significa que los trobriandeses tienen una práctica y una teoría sobre el lenguaje y sobre la magia, que son muy trobriandesas pero al mismo tiempo nos enseñan muchas cosas sobre el lenguaje y la magia en otros sitios. Esa es la idea de teoría etnográfica: una teoría muy situada, pero por medio de la cual al mismo tiempo se pueden comprender cosas que están en todas partes. El lenguaje, por ejemplo: Malinowski imaginaba que se podía crear una teoría universal, general, del lenguaje a partir de las consideraciones trobriandesas, porque ellos tienen algo de eso que muchas sociedades tienen: hablar es hacer. Es lo mismo que la filosofía del lenguaje europea va a decir muchísimo después, pero los trobriandeses ya lo habían pensado. Lo que charlábamos en el Taller: nosotros estamos entrenados para explicar a los otros pero jamás para asociarnos a ellos, para hablar "con" ellos y que ellos nos ayuden a entender a otros, o a nosotros mismos, pero con sus propias teorías. ¿Por qué no? La simetrización tiene que ver justamente con eso. Por eso el *Coral Gardens* para mí es increíble.*

La otra etnografía que considero genial es la de los Azande; a pesar de todo lo que he dicho, no importa,

es genial. Es de la misma época que la anterior, del '37. Es interesante porque hablamos de la última etnografía de Malinowski y la primera de Evans-Pritchard. A mí me gusta más que *Los Nuer*, que es un libro muchísimo mejor pensado, bien hecho, perfecto casi. *Los Azande* está lleno de agujeros, pero por eso mismo está más "cerca". Es más malinowskiano, por así decir; *Los Nuer* es más radcliffbrowniano, es estructural, es un modelo. El otro está más cerca de la vida y es otra de las etnografías que me encanta.

También está *Naven*, de Bateson (1936). Tal vez la década del '30 sea la mejor de la etnografía. No estoy seguro de cómo se pronuncia *naven*, es una palabra iatmul, el nombre de un ritual; los ingleses lo dicen "neiven", a lo mejor no es así. Pero ese es un libro increíble, muy difícil, muchísimo más que los otros. Hay una traducción al portugués, no sé si al español -pero en general hay siempre primero en español que en portugués porque el mercado editorial es muchísimo más grande, por todos los países que hablan español. En portugués tenemos Brasil, Portugal y un poco en África, poca gente lee nuestro idioma. Pero *Naven* tiene una traducción bastante buena, considerando que es un libro muy difícil. Tiene una buena introducción. Esa para mí es otra etnografía genial. Todas son de la misma época: '35, '36, '37. Es la era de las grandes etnografías británicas.

Otra obra, aunque hay quienes no la consideran una etnografía, es la de Pierre Clastres (1972), *Chronique des Indiens Guayaki*, la Crónica de los Indios Guayaki. Hay una traducción increíble para el portugués que fue hecha por dos antropólogas, Tânia Stolze Lima y Janice Caiafa, que trabajaron casi un año para hacerla. No sé si está en español. Es un estilo completamente distinto, dado que se escribe a comienzos de los '70. Algunos la consideran muy poco científica, pero no importa, para mí es impresionante. No es muy leída. De las que nombré creo que solamente *Los Azande* se lee habitualmente. *Naven* inspira cierto temor, y de Malinowski en general se lee *Los Argonautas*, en el caso de Brasil sobre todo porque está traducido al portugués. *Coral Gardens* sé que está traducido al francés, al castellano no estoy seguro, al portugués estoy seguro que no -y no creo que suceda. Los Argonautas fue traducido hace mucho, yo lo leí en el grado. Hay antropólogos que ni siquiera saben que existe *Coral Gardens* y que hay unas cuatro etnografías entre ésta y *Los Argonautas*.

Otra de las etnografías que más me han afectado es la de Jeanne Favret-Saada (1977), hablando de afecto: *Les mots, la mort, les sorts*, "las palabras", "la muerte" y "*les sorts*" es difícil... Creo que en español sí se dice "suerte" en ese sentido que tiene que ver con el destino. En portugués es un poco raro.

CA: Sí, en español es la suerte, el hado, la fatalidad...

MG: Sí, creo que el plural del francés significa eso: predicciones, destino, fatalidad. Tiene que ver con hechicería, contrahechicería, adivinación... Ese es un libro sorprendente. Con ese libro me pasó algo parecido a lo que sentí con la exposición de Francisco [Pazzarelli] en el Taller: lo leí casi con miedo. Hay una traducción para el inglés que tiene un lindo título también, se llama *Deadly words*, palabras mortales. Pero en francés es mejor. Es un francés muy difícil, Favret-Saada escribe muy bien. *Les mots, la mort, les sorts* es una obra más reciente, del '77. Ella es una pensadora muy interesante y singular. Al mismo tiempo que hacía su investigación, realizaba una formación en psicoanálisis. Después, creo, lo dejó. Tiene otro libro que se llama *Corps pour corps* (Favret-Saada y Contreras 1981), escrito a partir de su diario de campo y que habla de cómo ella hacía la investigación y al mismo tiempo acontecían cosas terribles, porque la hechicería siempre está por detrás de las cosas. Impresionante. El libro es firmado por ella y por su psicoanalista; es un experimento algo extraño. Lo tradujeron al inglés ahora, no recuerdo el título. Ya hice la sugerencia a editoriales brasileñas para traducir el primero, porque creo que inclusive va a venderse mucho: mucha gente lo va a comprar por las razones equivocadas, imaginando que es un libro de hechicería. Eso es muy común. El caso de *Los Azande* en Brasil es impresionante: lo venden en las librerías en la sección de ciencias ocultas, místicas, porque como dice "brujería, oráculos, magia", la gente lo compra, no importa quién es ni de dónde. Me imagino que eso va a pasar con Jeanne Favret-Saada.

De las etnografías un poco más recientes me gusta una que me fue muy útil, de un inglés que vive en Estados Unidos, Michael Herzfeld, antropólogo político especialista en Grecia contemporánea. Escribió muchísimo, pero para mí la mejor es su primera monografía, que se llama *The Poetics of Manhood* (Herzfeld 1986): la poética de... nunca supe cómo traducirlo en portugués, no es "masculinidad". "Manhood" es como...

PB: ¿Hombría?

MG: Algo así. La idea de "*Poetics*" proviene de la teoría de Jakobson sobre la naturaleza del lenguaje poético. La investigación es en la isla de Creta, con pastores. Hablé de este libro con Francisco [Pazzarelli] en Brasil cuando escuché que él trabajaba con pastores. Tienen cosas muy similares, ellos en Grecia y los otros aquí en los Andes; hay muchas cosas parecidas. Este libro fue crucial en mi trabajo sobre política, porque habla de personas que al mismo tiempo están integradas en la sociedad nacional: son pastores, pero tienen elecciones, participan de la política, etc. La capacidad que tiene Herzfeld de transitar por lo general, lo particular, lo nacional y lo local es impresionante. Sus otros trabajos no me impactaron, todos son interesantes pero el primero es muy bueno. Creo que es del '86. Esos son los

libros que recomendaría. Después voy a recordar otros y reprocharme por olvidarlos.

Hay un punto importante del que Latour habla también: todos los trabajos que mencioné están muy bien escritos, hay placer en leerlos más allá del interés estrictamente antropológico y creo que eso es fundamental. Una etnografía tiene que estar bien escrita, hay que leerla con placer y no sólo por obligación. *Los Azande* puede ser leída como una historia de detectives. La etnografía es en algún punto una historia de misterio: no comprendemos por qué la gente hace eso, dice aquello y tenemos que seguir las pistas, las huellas. Todo lo vamos interpretando y al final nunca lo sabremos con certeza. Es como un buen libro de detectives: nunca es seguro que el criminal sea justo aquél, puede ser otro o haber uno más. Todas estas etnografías tienen eso. Están muy bien hechas como literatura, son buenas novelas o algo similar. A mí me parece importante. Hay quienes creen que eso va en contra de la etnografía, que la etnografía tiene que ser seca, científica. Yo creo que desde un punto de vista epistemológico esa belleza está relacionada con la capacidad de mirar las pequeñas cosas, las cosas sutiles. *Los Nuer* es una etnografía increíble, pero es muy dura, muy científica. Evans-Pritchard escribió tres libros sobre los Nuer, sintió esa necesidad. Uno, *Los Nuer*, sobre sistemas políticos; otro sobre parentesco; y otro sobre religión, *Nuer Religion* (Evans-Pritchard 1956), que es el último. Es el mejor para mí, porque la atención va un poquito más hacia las cosas sutiles.

Uno de los estudiantes de Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt, estudió a los Dinka, los vecinos de los Nuer, no sé si lo leyeron, quienes dicen que esa gente no vale nada, tanto que ni siquiera se usan armas para combatirlos. Lienhardt los estudió y escribió una obra prima que se llama *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*, "Divinidad y Experiencia, la religión de los Dinka" (Lienhardt 1961). Ese libro es espectacular; lo publicó en el '61. Para mí es mejor que los de Evans-Pritchard. *Divinity and Experience* habla de todo lo dinka, pero por medio de la religión, lo que es curioso; Evans-Pritchard trató la religión solamente en el tercer libro, porque tenía una visión más sociológica y creía que la religión era reflejo de la estructura. Esa es una de las cosas geniales de Lienhardt, es el primero dentro del estructural-funcionalismo que, sin abandonar esa escuela, hace algo completamente distinto: está en contra de la idea de las religiones como epifenómeno o reflejo de otras estructuras. En cambio, las piensa a todas involucradas y hace un libro que las describe a todas juntas. Ese vale la pena, creo que solamente existe en inglés, pero es un libro muy bien hecho, muy bien escrito. Yo no podía parar de leerlo.

Córdoba, 26 de julio de 2016.

Bibliografía citada

- Bateson, G. (1936) *Naven*. Stanford University Press. En español: (1990) *Naven*. Un ceremonial iatmul. Madrid. Júcar.
- Clastres, P. (1972) *Chronique des indiens Guayaki*. Paris. Terre Humaine. En español: *Crónicas de los indios Guayaquis*. Barcelona. Alta Fulla. 1986.
- Evans-Pritchard, E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. (1956) *Nuer religion*. Londres. Oxford University Press.
- Favret-Saada, J. (1977) *Les mots, la mort, les sorts*. Paris. Gallimard.
- Favret-Saada, J. y Contreras, J. (1981) *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris. Gallimard.
- Goldman, M. (1994) *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro. Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Goldman, M. (1999). *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro. Relume Dumará.
- Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro. Ed. 7 Letras.
- Goldman, M. (2016). *Mais alguma antropologia: Ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro. Ponteio.
- Goldman y Palmeira (1996). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro. Contracapa.
- Herzfeld, M. (1986). *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton University Press.
- Lienhardt, G. (1961). *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Londres. Oxford University Press. En español: (1985) *Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas*. Madrid. Akal.
- Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London. Routledge. En español: (1977) *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia*. Barcelona. Labor.

