

Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación

I. [NAVEGACION Y COMERCIO EN LOS MARES DEL SUR: EL KULA]*

Las poblaciones costeras de las islas del mar del Sur, con muy pocas excepciones, son, o lo eran antes de su extinción, expertos navegantes y comerciantes. Algunos de ellos concibieron excelentes tipos de grandes canoas de alta mar y las usaban para expediciones comerciales a gran distancia o para incursiones guerreras y de conquista. Los papúe-melanesios que habitan en la costa y en las islas que se extienden alrededor de Nueva Guinea no son una excepción a esta regla. En general son intrépidos navegantes, activos artesanos y hábiles comerciantes. Los centros manufactureros de importantes artículos, tales como alfarería, instrumentos de piedra, canoas, cestería fina u ornamentos de valor, están localizados en diversos lugares de acuerdo con la destreza de los habitantes, la tradición tribal heredada y las particulares facilidades que el distrito ofrezca; de ahí que su comercio se extienda por grandes áreas, recorriendo a veces cientos de millas.

Entre las diversas tribus se han establecido determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas. Uno de los tipos de comercio intertribal más destacable es el que realizan los motu de Port Moresby con las tribus del golfo de Papua. Los motu navegan cientos de millas en canoas pesadas y poco manejables, llamadas *lakatoi*, equipadas con velas muy características en forma de pinza de cangrejo. Esta tribu abastece a los papúes del golfo de alfarería y ornamentos de concha, en otro tiempo también de láminas de piedra, y a cambio obtiene de ellos sagú y pesadas canoas que los motu utilizan a su vez para la construcción de las canoas *lakatoi*.¹

Más hacia el este, en las costas del Sur, vive la población marinera y laboriosa de los mailu, que por medio de expediciones comerciales anuales enlazan el extremo oriental de Nueva

* La mayoría de apartados de la edición original carecía de epígrafes: en nuestra edición indicamos entre corchetes [] los epígrafes que 110 proceden de aquélla. (Nota editorial.)

1. Las hiri, como se llaman estas expediciones en lengua motu, han sido descritas, con gran riqueza de detalles y claridad en el esquema, por el capitán F. Barton. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, capítulo VIII.

Guinea con las tribus de la costa central.² Y por último los indígenas de las islas y archipiélagos del extremo oriental sostienen continuas relaciones comerciales entre sí. Gracias al libro del profesor Seligman poseemos un excelente estudio sobre la materia, en particular por lo que se refiere a las rutas comerciales más directas entre las diversas islas habitadas por los massim meridionales.³ Existe, sin embargo, otro sistema comercial altamente complejo y muy extendido que abarca, con sus ramificaciones, no sólo las islas cercanas al extremo oriental, sino también las Louisiade, la isla de Woodlark, el archipiélago Trobriand y el grupo de las d'Entrecasteaux; penetra al interior de Nueva Guinea y ejerce una influencia indirecta sobre distritos lejanos, tales como la isla de Rossel y algunos lugares de la costa norte y sur de Nueva Guinea. Este sistema comercial, el Kula, es el objeto del estudio que me propongo desarrollar en el presente volumen; se trata, como pronto se verá, de un fenómeno de considerable importancia teórica. Parece afectar profundamente la vida tribal de los indígenas que viven dentro de su campo de acción, y ellos mismos tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al Kula.

II. [EL MÉTODO EN ETNOGRAFIA]

Antes de proceder a la descripción del Kula, no estará de más una descripción de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico. Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera. Nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento; una descripción exacta de los aparatos utilizados; la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizás más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus méto-

2. Cf. «The Mailu», de B. Malinowski, en Transactions of the R. Society of S. Australia, 1915, capítulo IV, págs. 612 a 629.

3. Op. cit., capítulo XI.

dos, sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos sin la menor explicación.

Sería fácil citar obras de gran reputación y cuño científico en las cuales se nos ofrecen vagas generalizaciones, sin recibir jamás ninguna información sobre qué pruebas fácticas han conducido a tales conclusiones. Ningún capítulo, ni siquiera un párrafo, se dedica expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información. Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica.⁴ Es más, un sumario como el contenido en el cuadro que presentamos más adelante (apartado VI de este capítulo) debería ir explícito, de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas.

Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone algún velo de misterio sobre sus fuentes y habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.

4. Sobre este problema de método, una vez más, tenemos que reconocer a la Escuela de Antropología de Cambridge el mérito de haber introducido la forma científicamente correcta de tratar la cuestión. En especial, en los escritos de Haddon, Rivers y Seligman, la diferencia entre deducción y observación está siempre claramente trazada, y ello permite darse perfecta cuenta de las condiciones en que se ha realizado el trabajo.

III. [EL TRABAJO DE CAMPO]

Imáginese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado.

Desde que uno instala su residencia en un compartimento de la vecindad blanca, de comerciantes o misioneros, no hay otra cosa que hacer sino empezar directamente el trabajo de etnógrafo. Imáginese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarlo. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarlo. Eso fue exactamente lo que ocurrió en mi iniciación en el trabajo de campo, en la costa sur de Nueva Guinea. Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas, y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o de hacerme con algún material. Tuve períodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imáginese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja con la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas.

Volví a su debido tiempo y pronto reuní una audiencia a mi alrededor. Cruzamos unos cuantos cumplidos en *pidgin-English*, se ofreció tabaco y tomamos así un primer contacto en una atmósfera de mutua cordialidad. Luego intenté proceder a mis asuntos. En primer lugar, para empezar con temas que no pudieran despertar suspicacias, comencé a «hacer» tecnología. Unos cuantos indígenas se pusieron a fabricar diversos objetos. Fue fácil observarlos y conseguir los nombres de las herramientas e incluso algunas expresiones técnicas sobre los distintos procedimientos; pero eso fue todo. Debe tenerse en cuenta que el *pidgin-English* es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que, antes de adquirir soltura en formular las preguntas y entender las contestaciones, se tiene la desagradable impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas; y en un principio yo fui incapaz de entrar en más detalles o en una conversación explícita con

ellos. Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos concretos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que no conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación sobre estos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal. Tampoco avancé un paso en el conocimiento de sus ideas religiosas y mágicas, ni en sus creencias sobre la hechicería y los espíritus, a excepción de unos cuantos datos superficiales del folklore, encima mutilados por el uso forzado del *pidgin-English*.

La información que recibí por boca de algunos residentes blancos del distrito, de cara a mi trabajo, fue todavía más desanimadora que todo lo demás. Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a duras penas sabían nada que tuviera interés. ¿Cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico —me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas—, esos tópicos tan frecuentes en los textos de los *amateurs*, fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos.⁵

De hecho, en mi primer período de investigación en la costa del sur no logré ningún progreso hasta que estuve solo en la zona; y en todo caso, lo que descubrí es dónde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo. ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios cien-

5. Debo hacer notar, desde un principio, que había unas cuantas agradables excepciones. Por sólo mencionar a mis amigos: Billy Hancock, en las Trobriand; Mr. Raffael Brudo, otro comerciante de perlas; y el misionero Mr. M. K. Gilmour.

tíficos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas. Los principios metodológicos pueden agruparse bajo tres epígrafes principales; ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas. Es necesario decir unas pocas palabras sobre estas tres piedras angulares del trabajo de campo, empezando por la segunda, la más elemental.

IV. *CONDICIONES ADECUADAS PARA EL TRABAJO ETNOGRAFICO*

Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en su mismos poblados. Es muy agradable tener una base en casa de algún blanco, para guardar las provisiones y saber que se tiene un refugio en caso de enfermedad o empacho de vida indígena. Pero debe estar lo suficientemente alejada como para que no se convierta en el medio permanente en que se vive y del que sólo se sale a determinadas horas para «hacer poblado». Incluso no conviene estar lo bastante cerca como para que se puedan hacer excursiones de recreo en cualquier momento. Dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros. Pero si uno está solo en un poblado, sin posibilidad de satisfacer este deseo, se marcha a dar un paseo solitario durante una hora, más o menos, y a la vuelta busca espontáneamente la sociedad de los indígenas, esta vez por contraste con la soledad, igual que aceptaría cualquier otro acompañante. A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias mucho mejor que si se estuviera atendido por un informador pagado y a menudo sin interés.

Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado —en principio una aventura

extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés— toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea.

Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombre y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar, la cual se había alterado con mi primera aproximación, como siempre ocurre en las comunidades primitivas cuando llega alguien nuevo. De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco.

Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proximidad de los hechiceros, una o dos grandes —realmente importantes— peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo esto sucedía ante mis ojos, por así decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perderlo. Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda

clase de detalles. También cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirir el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.

V. [MÉTODOS ACTIVOS DE INVESTIGACIÓN]

Pero el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas. Y esto nos conduce a los métodos más activos para la búsqueda de documentación etnográfica. Como hemos señalado al final del apartado III, el etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos. No me extenderé más sobre este tema, salvo en una observación para evitar cualquier posible equívoco. Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se planteen sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos.

Los tempranos esfuerzos etnológicos realizados por Bastian, Taylor, Morgan, los *Voikerpsychologen* alemanes, han dado nueva forma a las antiguas informaciones sin elaborar de los comerciantes, los misioneros, etc., y nos han mostrado la importancia de aplicar concepciones más profundas y desechar las que sean superficiales y engañosas.⁶

6. De acuerdo con el uso habitual de la terminología científica, empleo la palabra etnografía para los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre, y la palabra etnología para las teorías especulativas y comparativas.

El concepto de animismo ha reemplazado al de «fetichismo» o «culto demoníaco», términos ambos sin el menor sentido. La comprensión de los sistemas clasificatorios por lazos de parentesco ha abierto el camino de las investigaciones modernas sobre sociología de los indígenas en trabajos de campo debidos a la escuela de Cambridge. El análisis psicológico de los pensadores alemanes ha puesto en claro la abundante cosecha de valiosas informaciones obtenidas por las recientes expediciones alemanas a África, Sudamérica y el Pacífico, mientras que los trabajos teóricos de Frazer, Durkheim y otros han inspirado —y sin duda lo continuarán haciendo durante mucho tiempo todavía— a los investigadores de campo, conduciéndoles a nuevos resultados. El investigador de campo se orienta a partir de la teoría. Desde luego, se puede ser pensador teórico e investigador al mismo tiempo, en cuyo caso uno puede buscar en sí mismo los estímulos. Pero estas dos funciones son diferentes, y de hecho se ejercen por separado en las investigaciones reales, tanto en el tiempo como en las condiciones de trabajo.

Al igual que sucede siempre que el interés científico se vuelca sobre un dominio y comienza a trabajar en un campo hasta el momento abandonado a la curiosidad de los *amateurs*, la Etnografía ha introducido ley y orden en un dominio que parecía caótico y caprichoso. Ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cierto número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra «salvaje», sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desaforada e irregularidad, y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Es creencia popular que los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados y creencias fantasmagóricas. La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, les vemos enredados en una malla de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con vigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza.

Qué lejos queda de la posición de la moderna etnografía la famosa respuesta dada hace mucho tiempo por una autoridad colonial que, habiéndosele preguntado sobre las costumbres y maneras de los indígenas, respondió: «Costumbres ningunas, ma-

neras bestiales.» Ésta, con sus cuadros de términos de parentesco, sus genealogías, mapas, planos y diagramas, prueba la existencia de una organización fuerte y extensa, nos enseña la composición de la tribu, del clan y de la familia, y además nos presenta el cuadro de los indígenas sometidos a normas de comportamiento y buenas maneras frente a las que, en comparación, la vida cortesana de Versalles o del Escorial era libre y fácil.⁷

En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular, y menos lo divertido y extravagante. Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura grotesca e infantil del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia. El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y *bajo todas sus facetas*, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo.

7. Las legendarias «autoridades de antaño», que no veían en los indígenas más que a seres bestiales y sin costumbres, se quedaban cortas al lado del moderno autor que, hablando sobre los massim meridionales, con los que habla vivido y trabajado en estrecho contacto durante muchos años, dice: «Enseñamos a estos hombres sin ley a que sean obedientes, a estos hombres inhumanos a amar, a estos hombres salvajes a civilizarse.» E insiste: «Nada gula su conducta más que los instintos y las apetencias, y están gobernados por sus pasiones descontroladas»; «Salvajes, inhumanos y sin ley». Tal versión, grosera y desfigurada, del auténtico estado de cosas sería difícil de concebir incluso para quien pretendiese parodiar el punto de vista de los misioneros. Citado del Rev. C. W. Abel, de la London Missionary Society, *Savage Life in New Guinea*, sin fecha.

VI. [LA ESTRUCTURA TRIBAL Y LA ANATOMIA DE SU CULTURA]

Habiendo establecido esta regla tan general, entremos en consideraciones más específicas sobre el método. Tal y como acabamos de decir, el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad. Pero estas cosas, aunque estén bien cristalizadas y establecidas, no están formuladas en ninguna parte. No hay un código escrito o explícito de cualquier otra forma, y toda la tradición tribal, toda la estructura de la sociedad, está incrustada en el más escurridizo de los materiales: el ser humano. Pero tampoco se encuentran estas leyes claramente explícitas en la mente o la memoria de los hombres. Los indígenas obedecen las coacciones y los mandatos del código tribal sin comprenderlos, de la misma manera que obedecen sus impulsos e instintos sin poder enunciar ni una sola ley de psicología. Las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente. Exactamente como cualquier miembro modesto de una institución moderna —ya sea el Estado, la Iglesia o el Ejército— depende *de* la institución y *está en* la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto, y todavía está menos capacitado para hacer un informe sobre su organización, de la misma forma sería inútil intentar preguntarle a un indígena en términos sociológicos abstractos. La diferencia es que, en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. Una vez la diferencia ha sido vista debe encontrarse un medio para superar esta dificultad. Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. Esto parece evidente, pero no fue resuelto, o por lo menos practicado en etnografía, hasta que los hombres de ciencia comenzaron a hacer el trabajo de campo. Por lo demás, a la hora de llevarlo a la práctica, no resulta nada fácil ver las aplicaciones concretas del método ni desarrollarlas sistemáticamente y con coherencia.

Aunque no podemos preguntarle al indígena sobre las reglas generales abstractas, sí podemos plantearle cuestiones sobre cómo trataría casos concretos. Así, por ejemplo, para preguntar cómo consideran un crimen o cómo lo castigarían, sería inútil hacerle al indígena una pregunta tan general como «¿Qué trataría usted a un criminal y cómo le castigaría?», pues ni siquiera hay palabras para expresarla en lengua indígena, ni en *pidgin*. Pero si le cuento un caso imaginario o, todavía mejor,

un suceso real, eso dará pie al indígena para poder opinar y facilitar toda clase de información. Un caso real, en efecto, provoca una ola de discusiones, de expresiones de indignación, les hace tomar partido, y toda esta charla contiene buena cantidad de puntos de vista precisos y de censuras morales, a la vez que evidencia el mecanismo social que desencadena el crimen cometido. A partir de lo cual es fácil derivar la conversación hacia otros casos similares, sacar a colación otros sucesos reales y discutirlos en todas sus implicaciones y diversos aspectos. A partir de este material, que debe abarcar una serie de hechos lo más amplia posible, las conclusiones resultan de un simple proceso de inducción. El tratamiento *científico* se diferencia del que sólo es de sentido común, primero, en que el estudio completará mucho más el trabajo y extremará la minuciosidad con procedimientos sistemáticos y metódicos; y segundo, en que la mentalidad científicamente preparada dirigirá la investigación a través de líneas relevantes y hacia objetivos que tengan importancia real. Desde luego, el objeto de la preparación científica es proveer al investigador empírico de una especie de *mapa mental* que le permita orientarse y seguir su camino.

Volviendo a nuestro ejemplo: la discusión de cierto número de casos concretos revelará al etnógrafo la maquinaria social del castigo. Esta es una parte, un aspecto de la autoridad tribal. Imagínese, además, que por un método similar de inferencia a partir de datos concretos el etnógrafo llega a comprender los problemas del liderazgo en la guerra, en las empresas económicas, en las festividades tribales, etc., con lo que obtiene todos los datos necesarios para responder a las cuestiones planteadas sobre el gobierno de la tribu y la autoridad social. En los trabajos de campo concretamente realizados, la comparación de los datos y el esfuerzo de coordinarlos, a menudo, dejan entrever grietas y lagunas en la información, lo que da pie a posteriores investigaciones.

Por propia experiencia puedo decir que, muy a menudo, un problema parecía bien delimitado, todo claro y resuelto, hasta que empezaba a redactar un corto esbozo preliminar de las conclusiones. Sólo entonces podía apreciar las enormes deficiencias que, a su vez, me indicaban dónde residían los nuevos problemas y me arrastraban a posteriores trabajos. En realidad, me pasé unos cuantos meses entre la primera y la segunda expedición, y más de un año entre ésta y la siguiente, revisando las notas que tenía y dejando cada vez determinadas partes casi listas para su publicación, aunque bien sabía yo, cada vez, que tendría que volver a revisarlas y corregirlas. Este enriquecimiento recíproco de la obra constructiva y la observación me pareció muy fecundo y creo que fue imprescindible para que mi trabajo progresara. Cuento este trozo de mi historia simplemente para demostrar que lo que se ha venido diciendo hasta

ahora no es un simple programa huero, sino resultado de la experiencia personal. En este volumen se describe una gran institución que lleva conectada consigo otras numerosas actividades y presenta muy distintas facetas. Para aquellos a quienes interese la cuestión, diré que la información sobre un fenómeno tan complejo y con tantas ramificaciones no se puede conseguir, con un cierto nivel de exactitud y en toda su extensión, sin una interacción constante del esfuerzo constructivo y la observación empírica. De hecho, durante el trabajo de campo y en los intervalos de las expediciones, he escrito por lo menos media docena de esquemas sobre la institución del Kula. Cada vez surgían nuevos problemas y dificultades.

La recogida de datos concretos sobre una amplia gama de hechos es uno de los puntos esenciales del método empírico. No se trata solamente de enumerar unos cuantos ejemplos, sino que es necesario agotar lo más posible la totalidad de los casos disponibles; y en esta búsqueda de casos, cuanto más claro tenga el investigador su plan mental mayor será su éxito. Pero, siempre que el material de la investigación lo permita, esta carta mental debe transformarse en algo real, debe materializarse en un diagrama, un plan, un cuadro sinóptico exhaustivo de los casos. Desde hace ya mucho tiempo, en todos los libros modernos, mínimamente aceptables, que se ocupan de los indígenas esperamos encontrar una lista o cuadro de los términos de parentesco que incluya todos los datos al respecto, y no que se limite a señalar unas cuantas relaciones extrañas y anómalas. En la investigación del parentesco, siguiendo una tras otra todas las relaciones de un caso concreto, se desemboca de forma natural en la construcción de cuadros genealógicos. Este método, practicado desde un principio por los mejores autores, tales como Munzinger y, si recuerdo bien, Kubary, ha sido llevado a su plena madurez en los trabajos del doctor Rivers. Y también, si estudiamos los datos concretos de las transacciones económicas en orden a trazar la historia de un objeto valioso y a apreciar las características de su sistema de circulación, el principio de rigurosidad y profundidad nos conducirá de nuevo a la construcción de cuadros de transacciones, tales como los que se encuentran en la obra del profesor Seligman.⁸ Gracias a seguir en esta materia el ejemplo del profesor Seligman, pude establecer ciertas normas, de las más difíciles y minuciosas, del Kula. El método de verter la información, en la medida de lo posible, en gráficos o cuadros sinópticos debe aplicarse, prácticamente, a todos los aspectos de la vida indígena. Cualquier tipo de transacción económica puede estudiarse por el procedimiento de seguir casos reales conectados y traspas-

8. Por ejemplo, los cuadros de circulación de las valiosas hojas de hacha, op. cit., págs. 531 y 532.

sarlos luego a un cuadro sinóptico; del mismo modo, podemos trazar un cuadro de todas las ofrendas y regalos habituales en una sociedad dada, incluyendo la definición sociológica, ceremonial y económica de cada artículo. También los sistema de magia, las series de ceremonias interrelacionadas, los diversos tipos de actos legales, todo puede ser fichado de modo que cada elemento pueda determinarse sinópticamente bajo cierto número de epígrafes. Además de esto, los censos genealógicos de cada comunidad estudiados al detalle, los mapas, planos y diagramas minuciosos que ilustren la propiedad de las tierras cultivables, los privilegios de caza y pesca, etc., constituyen, sin duda, una documentación esencial para la investigación etnográfica.

Una genealogía no es más que un cuadro sinóptico de cierto número de relaciones de parentesco conectadas entre sí. Su valor como instrumento de investigación radica en que le permite al investigador formularse preguntas *in abstracto*, susceptibles de ser preguntadas en concreto al informador indígena. Como documento, su valor consiste en que proporciona cierto número de datos comprobados y los presenta en su forma natural de asociación. La misma función cumple un cuadro sinóptico sobre la magia. Como instrumentos de investigación los he utilizado, por ejemplo, para verificar las ideas acerca de las características del poder mágico. Teniendo el cuadro a la vista, he podido, con facilidad y provecho, ir pasando de uno a otro apartado, anotando las principales prácticas y ceremonias correspondientes a cada uno de ellos. Deduciendo un corolario general de todos los casos pude, entonces, conseguir respuesta a mi problema abstracto; el procedimiento a seguir se especifica en los capítulos XVII y XVIII.⁹ No puedo entrar en más consideraciones sobre este problema, lo que entrañaría nuevas distinciones como las existentes entre los cuadros de datos reales, concretos, tal una genealogía, y los cuadros que resumen los esquemas de costumbres o creencias, como sería el cuadro de un sistema mágico.

Volviendo una vez más al problema de la honradez metodológica, previamente discutido en el apartado II, me gustaría señalar aquí que el procedimiento de presentar los datos en forma concreta y tabulada debe aplicarse, en primer lugar, a

9. En este libro, junto al cuadro anejo, que no pertenece exactamente a la clase de documentos a que aquí me refiero, el lector sólo encontrará unas pocas muestras de cuadros sinópticos, como la lista de participantes en el Kula que se menciona y analiza en el capítulo XIII, apartado II; la lista de ofrendas y regalos del capítulo VI, apartado VI, sólo descritos y no clasificados en cuadro; los datos sinópticos de una expedición kula en el capítulo XVI, y el cuadro de la magia kula que se incluye en el capítulo XVII. He preferido no sobrecargar este trabajo con gráficos y demás, prefiriendo reservarlos para la edición completa de mis materiales.

las propias pruebas del etnógrafo. Es decir, un etnógrafo que pretenda inspirar confianza debe exponer clara y concisamente, en forma tabularizada, cuáles han sido sus observaciones directas y cuáles las informaciones indirectas que sostienen su descripción. El cuadro siguiente servirá de ejemplo sobre lo que digo y ayudará al lector de esta obra á hacerse una idea de la fidelidad de cualquier descripción que tenga interés en comprobar. Con la ayuda de este cuadro y de las muchas referencias espaciadas por el libro, aclarando cómo, en qué circunstancias y a qué nivel de exactitud llegué a conocer cada hecho concreto, confío en que no quedará ningún punto oscuro respecto a las fuentes de este libro.

Lista cronológica de las expediciones Kula presenciadas
por el autor

Primera expedición, agosto de 1914-marzo de 1915.

Marzo de 1915. En el poblado de Dikoyas (isla de Woodlark) ve unas cuantas ofrendas ceremoniales. Obtiene los primeros informes.

Segunda expedición, mayo de 1915-mayo de 1916.

Junio de 1915. Una visita kabigidoya llega a Kiriwina desde Vakuta. Presencia cómo se fondean en Kavataria y a los hombres en Omarakana, donde reúne información.

Julio de 1915. Varios grupos de Kitava desembarcan en la playa de Kaulukuba. Interroga a los hombres en Omarakana. En estos días recoge mucha información.

Septiembre de 1915. Intento fallido de embarcar hacia Kitava con To'uluwa, el jefe de Omarakana.

Octubre-noviembre de 1915. Presencia la marcha de tres expediciones de Kiriwina hacia Kitava. Cada vez To'uluwa regresa con un cargamento de mwali (brazaletes de concha).

Noviembre de 1915-marzo de 1916. Preparativos para una gran expedición a alta mar, desde Kiriwina a las islas Marshall Bennett. Construcción de una canoa; reparación de otra; fabricación de una vela en Omarakana; botadura; tasatoria en la playa de Kaulukuba. Al mismo tiempo obtiene información sobre estas y otras materias relacionadas. Obtiene algunos textos mágicos sobre la construcción de canoas y la magia del Kula.

Tercera expedición, octubre de 1917-octubre de 1918.

Noviembre de 1917-diciembre de 1917. Kula en el interior del país; obtiene algunos datos en Tukwaukwa.

Diciembre de 1917-febrero de 1918. Grupos de Kitava llegan a

Wawela. Recogida de información sobre el *yoyova*. Consigue las fórmulas mágicas del Kaygau.

Marzo de 1918. Preparativos en Sanaroa; preparativos en las Amphletts; la flota dobu llega a las Amphletts. La expedición uvalaku procedente de Dobu sigue hacia Boyowa.

Abril de 1918. La llegada; la recepción en Sinaketa; las transacciones kula; la gran asamblea intertribal. Obtención de algunas fórmulas mágicas.

Mayo de 1918. Ve un grupo de Kitava en Vakuta.

Junio - julio de 1918. En Omarakana, verificación y ampliación de los informes sobre la magia kula y las costumbres, especialmente con respecto a las ramas orientales.

Agosto-septiembre de 1918. Obtiene textos mágicos en Sinaketa.

Octubre de 1918. Obtiene información de un cierto número de indígenas de Dobu y del distrito meridional de Massim (interrogados en Samarai).

Para resumir el primer punto crucial del método, digamos que cada fenómeno debe ser estudiado desde la perspectiva, lo más amplia posible, de sus manifestaciones concretas, y procediendo a un examen exhaustivo de los ejemplos que se especifiquen. Si es posible, los resultados deben tabularse en una especie de cuadro sinóptico, a la vez útil como instrumento de estudio y como documento etnológico. La ayuda que prestan tales documentos y tales estudios de los hechos reales permite exponer las líneas directrices del entramado de la cultura indígena, en el sentido más amplio de la palabra, y la estructura de la sociedad. Este método podría llamarse *el método de documentación estadística a partir del ejemplo concreto*.

VII. [LA VIDA INDIGENA]

No hay necesidad de añadir que, a este respecto, cualquier trabajo de campo científico está muy por encima del mejor logro *amateur*. Sin embargo, hay un punto en que a menudo sobresalen estos últimos. Sé trata de la descripción de los rasgos íntimos de la vida indígena, de la capacidad para hacernos llegar estos aspectos con los que sólo es posible familiarizarse a través de un estrecho contacto con los indígenas, cualquiera que sea la forma, durante un largo período de tiempo. Ciertos exponentes del trabajo científico —en, especial los que han venido a llamarse «trabajos de prospección»— nos proporcionan un excelente esqueleto, por así decirlo, de la estructura tribal, pero carecen por completo de vida. Aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana, el flujo rutinario de la vida dia-

ria, las ocasionales oleadas de agitación ante una fiesta, una ceremonia o cualquier suceso inesperado. A la hora de determinar los preceptos y normas de las costumbres indígenas y reducirlos a una fórmula precisa, todo ello a partir de los datos recogidos y de los relatos escuchados, nos encontramos con que esta gran precisión es extraña a la vida real, que nunca se ajusta rígidamente a ninguna norma. Es necesario, pues, enriquecer el estudio observando la manera en que se practican las costumbres, cuál es el verdadero comportamiento de los indígenas sometidos a los preceptos tan exactamente formulados por el etnógrafo y las muchas excepciones que casi siempre se dan en todos los fenómenos sociológicos.

Si todas las conclusiones están únicamente basadas en los relatos de los informantes o deducidas a partir de documentos objetivos, resultará imposible, desde luego, revitalizarlas con datos efectivamente observados del comportamiento real. Y esta es la razón por la que ciertos trabajos de *amateurs* residentes durante muchos años en el lugar, como pueden ser comerciantes y colonos cultivados, sanitarios, funcionarios y, por último, pero no por ello en menor medida, unos cuantos misioneros inteligentes y sin prejuicios, a quienes tanto debe la etnografía, superan en plasticidad y viveza a muchos de los informes puramente científicos. Pero si el investigador de campo adopta las condiciones de vida descritas con anterioridad, conseguirá una posición mucho más ventajosa que la de ningún otro blanco residente para mantener un verdadero contacto con los indígenas. Pues ningún residente vive en el poblado indígena mismo, salvo durante períodos muy breves, y cada cual tiene sus ocupaciones que le absorben buena parte de su tiempo. Por otra parte, si un comerciante, misionero o funcionario entra en relaciones estrechas con el indígena, pero tiene que convertirlo, influenciarlo o utilizarlo, ello le imposibilita la observación imparcial y desprejuiciada, e invalida toda posible sinceridad, por lo menos en el caso de los misioneros y funcionarios.

Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencian una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad, y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas. Esta es la razón por la que el etnógrafo, trabajando en las condiciones previamente descritas, puede añadir algo fundamental al frío esquema de la estructura tribal, aportando toda clase de detalles sobre el comportamiento, el escenario y los pequeños incidentes. Será incapaz de decir en cada caso si un acto es público o privado; cómo se desarrolla una asamblea y lo que representa; podrá juzgar si un acontecimiento es normal y corriente o extraordinario y emocionante; si los indígenas lo celebran con gran

fervor o si se lo toman a broma; si le dan un tono superficial o si, por el contrario, ponen mucho celo y circunspección en lo que hacen.

En otras palabras, hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles *los imponderables de la vida real*. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados; pero es necesario que se haga profundizando en la actitud mental que estos detalles reflejan y no, como acostumbran a hacer los observadores no preparados, limitándose a un recuento superficial. Y ésta es la razón por la que el trabajo de observadores científicamente cualificados, una vez se encauce hacia el estudio de estos aspectos íntimos, producirá —estoy seguro— resultados de valor incomparable. Hasta ahora sólo los *amateurs* se han ocupado de ellos y, por lo tanto, los resultados son en general mediocres.

De hecho, si recordamos que estos imponderables, ya de por sí importantes como hechos de la vida real, son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos mantenedores de la cohesión familiar, del clan y de la comunidad de aldea —la tribu—, su significación aparece clara. Los más sólidos vínculos del grupo social, ya sean determinados ritos, los deberes económicos y legales, las obligaciones, los regalos ceremoniales o las muestras de respeto, aunque igualmente importantes para el investigador, en realidad, son percibidos con menos intensidad por el individuo que los cumple. Apliquémonos esto a nosotros mismos: todos sabemos lo que la «vida en familia» significa, en primer lugar y ante todo la atmósfera hogareña, los innumerables pequeños detalles y atenciones con que se demuestra el afecto, el mutuo interés, las pequeñas preferencias y las pequeñas antipatías que constituyen la intimidad. Que podamos heredar de tal persona, que tengamos que ir al entierro de tal otra, estos son los hechos que sociológicamente conforman la definición de «familia» y de «vida en familia»; pero desde la perspectiva personal de lo que la familia verdaderamente representa para nosotros, quedan en general muy relegados a un segundo término.

Exactamente lo mismo se podría decir de la comunidad in-

dígena, y si el etnógrafo pretende hacer llegar al lector la vida real de estos pueblos no lo debe olvidar en ningún momento. Ningún aspecto, íntimo o legal, debe pasarse por alto. Sin embargo, en los trabajos etnográficos no se encuentran, por lo general, ambos aspectos, sino uno u otro; y hasta el momento, el íntimo apenas si se ha tratado de forma adecuada. En todas las relaciones sociales externas al marco familiar, incluso en las que existen entre los simples miembros de una misma tribu o, más allá, las que se dan entre miembros de distintas tribus, sean éstas hostiles o amistosas, esta faceta íntima se refleja en los típicos detalles del trato, en la clase de comportamiento que adoptan unos individuos frente a otros. Esta faceta es distinta de la estructura legal, cristalizada y establecida, de las relaciones, y necesita estudiarse y exponerse en sí misma.

Del mismo modo, cuando se estudian los actos sobresalientes de la vida tribal, ya sean ceremonias, ritos, fiestas, etc., junto al simple esquema de los hechos, deben proporcionarse los detalles y la tónica del comportamiento. La importancia de lo dicho puede ilustrarse con un ejemplo. Mucho se ha dicho y escrito sobre las supervivencias. Sin embargo, el carácter de supervivencia en nada se expresa mejor que en los aspectos accesorios del comportamiento, en la manera cómo se realiza. Tomemos un ejemplo de nuestra propia cultura, ya sea la pompa y aparatosidad de una ceremonia oficial o bien cualquier costumbre pintoresca conservada por los muchachos de la calle; su «esquema» no nos dice nada sobre si el rito vibra todavía con pleno vigor en el interior de aquellos que lo realizan, o si se conserva como cosa casi muerta por simple respeto a la tradición. Pero si se observan y comprueban los datos referentes al comportamiento, el grado de vitalidad del acto se evidencia. Es indudable que tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, y para cualquier problema teórico, la forma y el tipo de comportamiento que se observan en la celebración de un acto tienen la mayor importancia. Es más, el comportamiento es un hecho, un hecho relevante, y se debe observar. E insensato y corto de vista sería el científico que descuidara todo un tipo de fenómenos puestos al alcance de su mano y los dejara perderse, sólo porque de momento no viera cuál podría ser su utilidad teórica.

Sin duda, en este método práctico de observación y recopilación de estos *imponderables de la vida real y del comportamiento* en el campo de trabajo, la ecuación personal del observador interviene con mucho más peso que en la recolección de datos etnográficos cristalizados. Pero, también en este caso, debemos poner el mayor empeño en que los hechos hablen por sí mismos. Durante el paseo diario a través del poblado, si encontramos que ciertos pequeños incidentes se repiten una y otra vez, ciertas formas características de tomar la comida, de

conversar o de hacer un trabajo debemos anotar lo cuanto antes. Es importante también que este trabajo de recogida y fijación de impresiones se comience lo antes posible en el curso del trabajo sobre un distrito. Pues ciertas peculiaridades sutiles sólo llaman la atención mientras son nuevas, dejando de percibirse tan pronto como se hacen familiares. Otras, por el contrario, sólo se perciben conociendo mejor las condiciones locales. Un diario etnográfico, llevado a cabo de forma sistemática a lo largo del trabajo sobre un distrito, sería el instrumento ideal para esta clase de estudios. Y si, junto a lo normal y típico, el etnógrafo toma cuidadosa nota de las débiles desviaciones de la norma y de las más acentuadas, de este modo podrá precisar los dos extremos entre los que oscila la normalidad.

Cuando se observan ceremonias u otro tipo de acontecimientos tribales, el etnógrafo no sólo debe anotar aquellos ritos y detalles prescritos por la tradición y la costumbre como parte esencial del acto, sino que también anotará cuidadosamente y de forma precisa, y en su mismo orden, las acciones de los actores y de los espectadores. Olvidándose por un momento de que conoce y comprende la estructura de esta ceremonia y las principales ideas dogmáticas subyacentes, el etnógrafo debería imaginarse a sí mismo, sencillamente, en medio de una asamblea de seres humanos que se divierten o se comportan con seriedad, con fervorosa concentración o con fastidiosa frivolidad, que están del mismo humor que todos los días o bien excitados por la emoción, etc. Si presta constante atención a este aspecto de la vida tribal, con el empeño incesante de retenerlo y expresarlo en términos de los hechos reales, enriquecerá sus notas con buena cantidad de material sugestivo y de confianza. Eso le permitirá «situar» el acto en sus propias coordenadas dentro de la vida tribal, es decir, distinguirá si es excepcional o corriente, según se comporten los nativos de forma rutinaria o alteren por completo sus comportamientos. Y también podrá aportarle todo esto al lector de forma clara y convincente.

En esta clase de trabajo, a veces, conviene que el etnógrafo deje de lado la cámara, el cuaderno y el lápiz, e intervenga él mismo en lo que está ocurriendo. Puede tomar parte en los juegos de los indígenas, puede acompañarlos en sus visitas y paseos, o sentarse a escuchar y compartir sus conversaciones. No estoy completamente seguro de que todo el mundo tenga la misma facilidad para este tipo de trabajo —quizás el temperamento eslavo es más amoldable y salvaje de por sí que el de los europeos occidentales—, pero, aunque los logros varíen, la tentativa está al alcance de todos. De mis zambullidas en la vida indígena —y las he hecho muy a menudo, no sólo por el estudio en sí mismo, sino porque todos necesitamos compañía humana—, siempre he salido con la clara convicción de que sus comportamientos, su manera de ser en toda clase de operacio-

nes tribales, se me hacían más transparentes y fáciles de entender que antes. Todas estas observaciones respecto al método, el lector las volverá a encontrar, ilustradas, en los capítulos siguientes.

VIII. [CONCEPCIONES, OPINIONES Y FORMAS DE EXPRESIÓN]

Pasemos, por fin, al tercero y último propósito del trabajo de campo científico, al último tipo de fenómenos que deben tenerse en cuenta con objeto de proporcionar un cuadro completo y adecuado de la cultura indígena. Junto a los grandes rasgos de la estructura tribal y los datos culturales esquematizados que forman el esqueleto, junto a los datos de la vida diaria y el comportamiento habitual que, por así decirlo, son su cuerpo viviente, es necesario, todavía, tener en cuenta la mentalidad: las concepciones, las opiniones y la forma de expresarse del indígena. En todos los actos de la vida tribal se dan, en primer lugar, la rutina prescrita por la costumbre y la tradición, luego la forma en que se lleva a cabo y, por último, la interpretación que le dan los indígenas de acuerdo con su mentalidad. Un hombre que se somete a las diversas obligaciones impuestas por la costumbre, que actúa según la tradición, lo hace obedeciendo a ciertos móviles, para corroborar ciertos sentimientos, guiado por ciertas ideas. Estas ideas, sentimientos y móviles están modelados y condicionados por la cultura en que se encuentran y constituyen, por tanto, una peculiaridad étnica de tal sociedad. En consecuencia, debemos hacer un esfuerzo por recogerlos y estudiarlos.

¿Es esto posible? ¿No son estas predisposiciones subjetivas demasiado informes y escurridizas? Incluso admitiendo que, por lo general, la gente sienta, piense y experimente ciertos estados psicológicos en relación con el cumplimiento de los actos impuestos por la costumbre, a la mayoría de ellos no les es posible formular en palabras tales predisposiciones. Desde luego, este último punto hay que darlo por probado, y quizá sea el auténtico nudo gordiano del estudio de los hechos de la psicología social. Sin tratar de cortar o desatar este nudo, es decir, sin resolver el problema teóricamente ni profundizar en el terreno de la metodología general, me ocuparé directamente del problema de los medios prácticos para superar algunas de las dificultades que presenta.

Ante todo, quede bien sentado que aquí vamos a estudiar formas estereotipadas de pensar y de sentir. Como sociólogo, no me interesa saber lo que A o B puedan pensar *en tanto que* individuos, de acuerdo con sus azarosas experiencias personales; solamente me interesa lo que sienten y piensan *en tanto que*

miembros de una comunidad determinada. Dentro de este marco, sus estados mentales reciben un sello particular, se estereotipan en concordancia con las instituciones en las cuales viven, con la influencia de la tradición y el folklore, y con el verdadero vehículo del pensamiento, o sea, el lenguaje. El medio ambiente social y cultural que les rodea les empuja a pensar y a sentir de una forma determinada. En consecuencia, un hombre que vive en una comunidad poliándrica no puede experimentar los mismos sentimientos celosos que un estricto monógamo, aunque podría tener alguna clase de celos. Un hombre que vive dentro de la esfera del Kula no puede permanecer apegado, ni sentimental ni permanentemente, a sus bienes por mucho valor que les conceda. Estos ejemplos se dan sin mayor elaboración, pero se encontrarán otros mejores a lo largo del texto de este libro.

Así, pues, podríamos enunciar el tercer precepto del trabajo de campo de la siguiente manera: descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más convincente. ¿Cuál será el método a seguir? Los mejores autores de etnografía —de nuevo en este caso la escuela de Cambridge, con Haddon, Rivers y Seligman, se sitúa en primera fila de la etnografía inglesa— siempre se han esforzado por citar *verbatim* las declaraciones de importancia crucial. También han recogido los términos indígenas de clasificación —sociológicos, psicológicos y profesionales—, y han suministrado el contorno verbal del pensamiento indígena con la máxima precisión posible. El etnógrafo puede dar un paso adelante en esta dirección si aprende la lengua indígena y la utiliza como instrumento de investigación. Cuando yo trabajaba en lengua kiriwiniana, todavía tuve algunas dificultades para escribir los relatos traduciendo directamente, tal y como solía hacer al principio para tomar las notas. A menudo, la traducción despojaba al texto de todas sus características significativas, le quitaba todas las inflexiones; de manera que, poco a poco, empecé a apuntar ciertas frases importantes tal y como me las decían en el habla indígena. A medida que progresaban mis conocimientos del idioma, escribía más y más cosas en kiriwiniano, hasta que por último acabé escribiendo exclusivamente en esta lengua, tomando notas con rapidez, palabra por palabra, de cada relato. Tan pronto hube alcanzado este nivel me di cuenta de que, de este modo, estaba adquiriendo al mismo tiempo un abundante material lingüístico y una colección de documentos etnográficos que creo necesario reproducir tal y como fueron tomados, aparte de usarlos para la redacción de este trabajo.¹⁰

10. Poco después de haber adoptado esta medida recibí una carta del doctor A. H. Gardiner, el conocido egiptólogo, recomendándome hacer esto mismo. Desde su punto de vista de arqueólogo, veía con toda naturalidad las

Este *corpus inscriptionum kiriwitiensium* no sólo me será útil a mí mismo, sino a todos aquellos que, por su mayor agudeza y habilidad para interpretarlo, puedan encontrar matices que escapen a mi atención; del mismo modo que otros *corpora* constituyen las bases para diversas interpretaciones de culturas antiguas y prehistóricas, con la única diferencia de que todas estas inscripciones etnográficas son claras y descifrables, han sido traducidas casi por completo y sin ambigüedades, y se les han intercalado comentarios indígenas o *scholia* procedentes de fuentes vivas.

No es necesario insistir sobre este punto, ya que más adelante se le dedicará todo un capítulo (capítulo XVIII) que, además, contiene ejemplos de varios textos indígenas. El *Corpus*, por supuesto, se publicará separadamente en fecha posterior.

IX. [RESUMEN DE LA ARGUMENTACIÓN]

Nuestras consideraciones indican, pues, que la meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías:

1. *La organización de la tribu y la anatomía de su cultura* debe recogerse en un esquema preciso y claro. El método de *documentación concreta estadística* es el medio que permite construir tal esquema.

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. Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en el *corpus inscriptionum*, exponente de la mentalidad indígena.

Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida. En cada cultura los valores son ligeramente distintos, la gente tiene distintas aspiraciones, cede a determinados impulsos, anhela distintas formas de felicidad. En cada cultura se encuentran dis-

enormes posibilidades que ofrecía para el etnógrafo obtener un cuerpo de fuentes escritas similar a los que nos han legado las culturas antiguas, con la posibilidad suplementaria de aclararlas gracias al conocimiento personal de la vida de esta cultura en todos sus aspectos.

tintas instituciones que le sirven al hombre para conseguir sus intereses vitales, diferentes costumbres gracias a las cuales satisface sus aspiraciones, distintos códigos morales y legales que recompensan sus virtudes y castigan sus faltas. Estudiar estas instituciones, costumbres o códigos, o estudiar el comportamiento y la mentalidad del hombre, sin tomar conciencia del porqué el hombre vive y en qué reside su felicidad es, en mi opinión, desdeñar la recompensa más grande que podemos esperar obtener del estudio del hombre.

En los capítulos siguientes el lector encontrará, ilustradas, todas estas generalizaciones. Veremos en ellos al salvaje luchando para satisfacer ciertos deseos, para alcanzar cierto tipo de valores, para seguir el camino de su ambición social. Lo veremos entregado a peligrosas y difíciles empresas, consecuencia de una tradición de proezas mágicas y heroicas. Le veremos siguiendo el reclamo de sus propias leyendas. Cuando leamos el relato de estas costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana y eso nos arrastre por caminos nunca antes hollados. Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza. En este caso, y solamente en éste, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres, y que hemos sacado algún provecho del Kula.