

EL ANTROPÓLOGO COMO INFORMANTE. EL TRABAJO DE CAMPO, SU PRÁCTICA Y ESCRITURA*

Ricardo Abduca**

Resumen

Se busca en este texto, cuyo objeto se restringe a algunas problemáticas suscitadas por el estudio de relaciones no capitalistas en el área andina de Argentina y Bolivia, sugerir una programática de investigación. Desde 1986 a 1994 he realizado alrededor de un año de trabajo de campo en un área de estudio delimitada en la intención de comparar las realidades nacionales. Presento aquí algunas cuestiones en las que se exponen lo que puedan tener de generalizable algunos problemas emergentes de la propia experiencia de esos trabajos de campo, a saber:

I) Las condiciones sociales de la medición cuantitativa, las cuales muestran un distinto grado de permeabilidad de las relaciones sociales a diferentes métodos.

II) Una ejemplificación sobre cómo las exigencias teóricas conducen a una distinta práctica en el trabajo de campo; buscando luego una definición tentativa del "trabajo" y del "campo".

III) Sobre cómo podrían verificarse en la escritura de distintos autores que hicieron investigaciones antropológicas sobre la puna argentina una compleja constelación histórica, formada por las posiciones que los distintos sujetos -como el investigador y los campesinos indígenas- tienen en la formación nacional, y por las relaciones del investigador con las gentes cuyos problemas estudia.

I) Sobre la medición de relaciones no-capitalistas

Me refiero aquí a algunas vinculaciones entre el grado de transparencia de las propias relaciones sociales estudiadas y ciertas vertientes metodológicas. La relación entre apariencia y "esencia" no es sólo asunto de teoría (paso de la repre-

* Una primer versión de este trabajo fue inicialmente expuesta en las I° Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos realizadas en Buenos Aires, en el Instituto de Desarrollo Económico y Social, (IDES) en junio de 1994. Gracias a la evaluación anónima de esta revista y a las observaciones comentadas abajo pude hacer más claro el texto.

** Antropólogo. Becario de la Universidad de Buenos Aires; Instituto de Ciencias Antropológicas, (Programa de Antropología Económica y Estudios Rurales) e Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales, (Programa de Investigaciones sobre Cambio Social).

sentación o sentido común a conceptos) sino también de método y hasta de técnica: estos dos últimos deben adecuarse a cada realidad social estudiada pues cada relación social tiene su forma de manifestarse.

Hace poco, en ocasión del último censo nacional de población y vivienda boliviano de 1992 doce comunidades campesinas fueron censadas dos veces en Oruro (*Presencia* 1992a). Además de estas fallas técnicas de medición del censo de 1992, el cuarto en todo este siglo y el primero en dieciséis años, fracciones del movimiento obrero le han hecho boicot activo al censo (*Presencia* 1992b). Estos hechos llamativos, cuyas implicancias no queremos agotar aquí, nos llevan sin embargo a preguntarnos bajo qué condiciones las relaciones sociales son cuantificables.

¿Cómo se conoce a las relaciones sociales vigentes en territorios como Bolivia o el noroeste argentino? Se trata de «sociedades no calculables» en su conjunto a causa de su abigarramiento de formas capitalistas y no plenamente capitalistas. La sociedad es cognoscible en conjunto si ésta misma se ha totalizado: «cuando todo ocurre en relación con los demás, cuando todos producen para todos, nadie para sí mismo» (Zavaleta 1979: 24); produciéndose así las condiciones en las que el valor (capitalista) deviene la conexión íntima u orgánica de la sociedad.¹

Es entonces la generalización de la conexión mercantil la que puede otorgar ciertas condiciones de visibilidad al conjunto social. La presencia social del valor de cambio otorga no sólo la legitimidad, sino a menudo la disponibilidad de la medición - en forma de censos, estadísticas, estudios de mercado. El antropólogo que estudia relaciones no mercantiles puede cuantificar, pero debe ser mucho más cauteloso sobre cálculos que, posibles arítmicamente, no siempre son legítimos metodológicamente por estar compuestos de partes heterogéneas. Por ejemplo, en un pequeño comercio que vende seis cajones de bebida ciertos meses del año y diez en otros se verifica cómo el mercado tiene un efecto cognoscitivo colateral pero inmediato. Al constatar la reiteración de las fluctuaciones que el mercado muestra podrá no haber explicación o habrá explicaciones ad hoc, pero hay sin duda cierta predicción. Es obvio, aunque no siempre se lo tenga en cuenta, que es este rasgo más elemental del *market* lo que está en la base del *marketing*. Éste, a su vez, no sólo es proveedor y demandante de las técnicas de medición utilizadas por las ciencias sociales; la técnica cuantitativa de medición y el mercado comparten el mismo supuesto social: la generalización del valor de cambio. Por supuesto que el antropólogo puede establecer alguna medición relativa a relaciones no capitalistas, y muchas veces correctamente. No obstante, sucede más de una vez que flagrantemente falta un denominador común sobre el cual establecer la medición.²

Aristóteles, como comenta Marx, fue agudamente conciente de los problemas de equiparar (en la forma mercantil) cosas tan heterogéneas como «5 lechos» o «una casa»; si queda perplejo y sin respuesta por tal equiparación es porque vive en la heterogeneidad de los trabajos: el artesanal, el agrícola, el esclavo. Un trabajo puede ser considerado socialmente como comparable a otro trabajo cuando la igualdad social de los hombres ha adquirido la forma de «prejuicio popular» o sentido común.³

Este valor o denominador común está también en la base de las condiciones de la ciudadanización y de la democracia ("un hombre, un voto"). Sin duda Jorge Luis Borges intuía estas cosas al caracterizar a la democracia como "superstición"; distante de tal «prejuicio popular» declaraba en escritos inmediatamente posteriores al último golpe de estado dado en la Argentina (que por efecto de tal acontecimiento pasaba a ser «mi recobrado país»): «descreo de la democracia, ese curioso abuso de la estadística».⁴ Notablemente, sus afirmaciones tenían a la vez tanto una cínica defensa pública del proceso comenzado con Videla como un profundo contenido de verdad.

Además del denominador común mercantil, son destacables las consecuencias metodológicas que tiene la presencia o ausencia en el área de estudio de lo que puede llamarse la producción judicial de un registro, sea este clínico o escolar.

En el lado argentino del área de estudio el estado provincial jujeño mantiene el "Programa de Atención Primaria de Salud"; desde mediados de los años 1960 el seguimiento sanitario casa por casa y persona por persona trae consigo la permeabilidad de aquella zona al conocimiento judicial clínico. De modo análogo encontramos en la escuela local «registros de grado» y «registros de inscripción». He podido utilizarlos para establecer una serie histórica de las fluctuaciones en la asistencia de la población a los ingenios azucareros para el período 1961-1992. Con los registros sanitarios se obtuvieron también datos sobre la población local, más precisos que el censo nacional de población. En cambio, en la localidad boliviana no hay puesto permanente de salud.⁵ El registro escolar es a su vez mucho más errático y escueto.

Esta información se obtiene de un modo personalizado que la aproxima a las formas de la antropología clásica y los métodos cualitativos; no hay instancia formal por la cual estos registros escolares y sanitarios, que podrían llamarse *fuentes vivas*, puedan consultarse. En ese sentido no son fuentes como las alojadas en repositorios públicos.⁶ El antropólogo puede estar exento entonces de la tarea de censar casa por casa; sí puede aprovechar aquella producción de registro. En la intensidad de la producción de registro de la práctica clínica o escolar puede verificarse la situación de un estado-nación. Aparece así una diferencia metodológica congruente con las

diferentes condiciones de producción de conocimiento en las dos realidades nacionales que acá nos ocupan. Esto no es solo un dato sanitario, sino metodológico.

Es también en esta forma de saber como se construye la permeabilidad y visibilidad de lo social (Foucault 1978 a y b). Es claro que las relaciones panópticas no aportan transparencia per se: el proceso que va desde la extracción de información, su transformación en conocimiento y su uso o realización tienden a conformar una corriente de dirección única. Sí *pueden* llevar consigo la posibilidad de construir otro conocimiento: la información podrá tener otros canales, otros destinatarios, pero es requisito primero el que aquella exista: la producción de registro.

En síntesis, puede sostenerse la hipótesis según la cual los métodos antropológicos cualitativos y personalizados aplicados en el "campo" serían en buena medida una respuesta a dificultades brindadas por el tipo de sociedades que los antropólogos han estudiado inicialmente, que pueden caracterizarse como sigue. A) La falta (o en su caso, una presencia discontinua y abigarrada) de la relacionalidad social mercantil-capitalista;⁷ B) falta o irregularidad de la producción de registro judicial y clínico; C) la ausencia de censos confiables -pensando al censo como el momento más directamente estatal nacional de la producción de registro.

A estas dificultades de medición, que permanecen vigentes, junto a las características sociales que les han dado origen, en las áreas campesinas y en los ex "enclaves coloniales", se respondió con el trabajo de campo. Trataré entonces de caracterizar a este "campo" y al "trabajo" que allí se hace.

II) Cotidianidad y teoría

Partamos de una elección teórico-metodológica definida, de cara a sus posibles consecuencias en el trabajo de campo: el examen sistemático de la dimensión productiva de las relaciones económicas conjuntamente con la íntima ligazón concreta que en cada forma social adquiere la vinculación entre producción y circulación.

¿Qué supone el examen de las relaciones de intercambio si se hace trabajo de campo en la zona andina?. Asistir a ferias anuales, en los meses de abril/mayo y octubre; conocer las tasas de intercambio, y origen y destino de los bienes. Es posible construir información al respecto a partir de estadías puntuales; eso es lo que se ha hecho en la Argentina.⁸ ¿Que requiere en cambio atender más a la dimensión productiva bajo relaciones domésticas?. Ante todo, conocer el proceso de trabajo, tener contacto estrecho con las pautas de prestaciones recíprocas, atender a innumerables aspectos de la vida cotidiana. Así, la observación participante consiste ante todo en

trabajar la tierra cada vez que se presente la oportunidad. Supone entonces cierto conocimiento en tareas agrícolas, o la disposición para adquirirlo; conduce a involucrarse en la lógica de la reciprocidad, que excede a las ayudas pautadas, contractuales e institucionales como la "ayuda" en siembras o el alpartir, e incluye a un sinnúmero de transacciones de todo tipo.⁹ Si se establece cierto "contrato cognoscitivo" es a partir, en este caso, de la solidaridad laboral.¹⁰

Posibilitada ésta a su vez por la preexistencia de un sistema de ayudas recíprocas en la siembra o en la cosecha, en la cual el investigador puede insertarse. En el trabajo de campo inicial de 1986, la asistencia a trece siembras fue mi riña de gallos; el hielo se rompió así en el primer mes de los seis y medio de mi estadía más larga.¹¹ No fue sólo la solidaridad laboral la puerta de entrada a una posterior solidaridad informativa, sino también la *comensalidad*: el comer una serie de comidas y bebidas que, a ojos de los que las ofrecieron, un extraño del sur rechazaría. Del mismo modo en que se pondera explícitamente ante terceros la disposición del antropólogo a la ayuda en el proceso de trabajo se lo elogia porque «le das mote y come mote, le das chicha y toma chicha».¹²

Atender a la producción además de la circulación supone entonces una distinta práctica cotidiana del trabajo de campo. Exige tanto trabajos de campo prolongados como acostumbrarse a la lentitud en los resultados. Supone también el conocimiento de todo el ciclo agropecuario anual: haber residido -en una o varias estancias- un año como mínimo en la región. En definitiva, meterse en otra cotidianidad de cara al conocimiento de las condiciones materiales.

El trabajo de campo, al menos dentro del campo problemático al que se restringe este texto, es por cierto un viaje, pero es además un viaje a otros horizontes de visibilidad. De todas formas, si existe algo así como el acceso a otras visibilidades no significa que se acceda a aquéllas con sólo trasladarse. No alcanza tampoco con investigar mejor la situación social del "trabajador" en el campo ni la visibilidad que una sociedad, destino del viaje, ofrece, sino se examinan también las relaciones entre el proceso de conocimiento y la cotidianidad que el investigador trae de su punto de partida. Es toda una programática de investigación, en definitiva, el examen de las relaciones entre *cotidianidad* y *obstáculos epistemológicos*.¹³ Quizás si de algo sirven todas las fatigas de los trabajos de campo es porque el meterse en otra cotidianidad contribuiría a superar estos obstáculos: «a ver un problema a explicar donde otros ven un hecho explicativo».¹⁴

Así, con una ruptura momentánea de las propias relaciones cotidianas se establecen otras en el lugar de estudio, que es también lugar donde se vive. Implica

meterse en un territorio que, a partir de una presencia sostenida y de ciertas amistades intermitentes pero intensas es menos ajeno que al primer día de llegada.

III) «La escritura etnográfica»

El antropólogo accede así, en el trabajo de campo, a información básica que no es hallada, como las fuentes en que abrevan los historiadores, ni producida mediante relaciones anónimas e impersonales, como ocurre con las encuestas sociológicas. El trabajo de campo es una constante traducción: aparte de las entrevistas grabadas, son las prácticas cotidianas y las conversaciones ocasionales las que se traducen en forma de textos: notas de campo. El *campo* puede definirse como el *ámbito de las relaciones de copresencia e interlocución* que se van estableciendo en un área delimitada en principio por cierta construcción de objeto, pero acotada a su vez por los mismos límites que la *movilidad espacial del investigador* impone a aquellas relaciones de copresencia.¹⁵

Toda relación social trae un costado cognoscitivo, y cada producción de conocimiento supone una relación social que lo sustenta; si bien esto cabe para toda ciencia social, es imposible dejar de recordarlo a cada paso que se da en los trabajos de campo. No sólo, como es obvio, no puede entrevistarse a nadie sin haberse creado una relación previa de confianza; las conversaciones cotidianas también suponen, en menor medida, aquella relativa solidaridad.

Esto supone tomar en cuenta que las formas de relación entre el antropólogo que "trabaja" y quienes residen en el "campo" no son sólo estrategias de "autoridad etnográfica", no sólo son formas de interlocución. Debiera investigarse mejor la historia de este "trabajo" y la historia de la definición de este "campo". Si el antropólogo no sólo es autor, en cada forma de hacer "trabajo de campo" podrían verificarse *momentos históricos de la vinculación* entre la *práctica del antropólogo* y las *poblaciones indígenas*. Me refiero con esto a una historia específica de cada formación nacional. Así, el problematizar la práctica intelectual del antropólogo es algo paralelo al interrogarse sobre la historia de las ideologías constitutivas del Estado-nación. Éstas pueden comprender a los indios como enemigos a destruir (la Argentina de Sarmiento y Roca),¹⁶ ciudadanos integrables a condición de ser transformados (Bolivia en 1952), o miembros plenos de un estado multinacional y multilingüe (según la aspiración de las organizaciones indias contemporáneas). La misma práctica intelectual puede ser un blasón de pertenencia a la flor y nata nacional o un estigma. Si en tiempos de Sarmiento el régimen estigmatiza y legitima la exclusión en aras del saber

foráneo, "civilizado", cien años después lo hace con muchos instruidos, sobre todo si se instruyeron en "ideologías foráneas" (Halperin 1982, Viñas 1982, Lacay 1986).¹⁷

Esta clase de estigmas y obsesiones de élite constituyen y vertebran a los mismos sistemas clasificatorios de los censos nacionales. Toda la presentación, desde la cifra más desagregada, del censo boliviano de 1854, divide a la población en «raza blanca y mestiza», «raza indígena» [andina] e «indígenas bárbaros» [del Amazonas y el Chaco]. Informa largamente sobre la relación cuantitativa entre las dos primeras «razas» en cada punto del país (Bolivia 1856). Análoga división, pero entre «argentinos» y «extranjeros» se encuentra en los primeros censos argentinos. Asimismo, mientras aparecen como «indios» los grupos étnicos chaqueños, pampeanos y patagónicos, no sucede lo mismo con los grupos andinos que en Bolivia aparecen como «raza indígena» (Argentina 1872, 1898). La obsesión pobladora llevó a preguntar detalladamente por la fecundidad de las mujeres nativas e inmigrantes (1898: CLXXXIV-CLXXXIX). Aún en 1940 Alejandro Bunge, quizás el principal precursor de la estadística social y económica en la Argentina, preveía tiempos sombríos a causa de la baja fecundidad de lo que llama clases y razas superiores o «población de origen europeo», con decadencia social general a partir del momento en que las pirámides de población pasan a tener forma de «urna funeraria» [sic]. Temía las consecuencias de la «alta fecundidad» de los muy pobres frente a la baja de los «muy ricos».¹⁸

Debemos tener en cuenta, en suma, la posición que en cada momento histórico de la formación nacional ocupan el investigador y los campesinos indígenas, posición determinante a su vez de las formas posibles de relación que aquellos sujetos pueden tener entre sí. Esas formas históricas de vinculación pueden estudiarse a partir de marcas en la «escritura etnográfica».¹⁹ Sin perder de vista que el saber está situado en medio de una heterogeneidad conflictiva, la «sociedad» de la que forma parte.²⁰ Aunque hay, sin duda, cierto «contrato cognoscitivo», este contrato tiene una historia.²¹ De forma previa a su emergencia, como en todo contrato, hay una pacificación, y antes de la pacificación, la guerra.²² Sugiero a continuación algunos ejemplos.

Éric Boman, investigador sueco y pionero de la antropología argentina, llega a Susques (hoy provincia de Jujuy) a principios de siglo. Poco antes, un flamante gobernador argentino había recorrido el territorio para «tomar posesión»; los indios lo corrieron a pedradas y la bandera nacional fue quemada.²³ Al contar los hechos Boman no explica claramente qué pasó en el breve lapso que va desde aquel acontecimiento y su viaje, cuando ya un nuevo gobernador había asumido, aunque cabe suponer un expedición punitiva, "pacificadora". Los primeros indios de Susques y Coranzulí con los que pudo iniciar sus mensuras craneanas y corporales fueron seis

prisioneros «de los cuales cinco por rebelión», en San Antonio de los Cobres: «no se sometieron a esta operación sino bajo la orden severa del jefe de policía» (p. 420). Uno de ellos, Pedro Carpanchay, fugitivo y recapturado, es puesto por el gobernador a disposición del antropólogo para su viaje de San Antonio a Susques,

... con el fin de servirme de guía y especialmente para ayudarme a descubrir, en sus escondrijos entre las montañas, a los indios de este distrito, que tienen el hábito de escaparse de la cercanía de todo extranjero... también [recibe del gobernador] una carta para el cacique de Susques ordenándole que haga venir a mi presencia tantos indios como fuera posible, para ser medidos. Con el fin de explicar esta operación tan extraña para ellos, el gobernador agregó que aquella tenía por objetivo un estudio sobre su inteligencia, pretexto hábilmente inventado y que, más tarde, nos vino de maravillas». [Ya en Susques, a Victoriano Vásquez, *capitán* de los indios] «... le mostré la carta del gobernador y le expuse lo que deseaba: corderos para mis hombres, pastura para las mulas e indios para medir (...) Al otro día, cinco indios se presentaron para ser medidos. Yo comencé por Victoriano, y le dije en presencia de los otros que las medidas demostraban en él una inteligencia extraordinaria, lo cual en efecto era cierto, al menos para darme respuestas evasivas a cualquier pregunta que le hiciera sobre cualquier tema... A la noche declaró que no había más indios en los alrededores, estando todos de viaje... Debí amenazarlo con la cólera del gobernador, de esta manera obtuve... veinticuatro indios, incluyendo a cinco mujeres. Viendo que su *capitán* había sido declarado muy inteligente, se sometieron de buena gana a la operación» (1908: 420-21 y 426).

Es claro qué podía significar para los indios "la cólera del gobernador" poco tiempo después de una expedición punitiva; pero Boman infantiliza al indio, que aparece en consecuencia como un niño, no como un sobreviviente.

Publicadas casi treinta años más tarde, en las siguientes palabras de Juan Alfonso Carrizo aparecen, en pocas líneas, los no lejanos conflictos que culminaron en los hechos armados de Quera, donde en enero de 1875 se enfrentaron las fracciones alsinistas del Estado nacional y los indios aliados a los mitristas, siendo muertos al menos 200 indios y 27 soldados gubernamentales; la situación social vigente entonces (1928); el indio como «halagado» por «caudillos» demagogos... y por antropólogos.

«El pago del arriendo es el problema de los puneños. Ellos alegan que les pertenece el dominio útil del campo que ocupan pero argumentan en vano porque ningún gobierno les reconoce tal derecho y tampoco ellos podrían hacerlo porque

el suelo de la Puna es propiedad privada... Algunos caudillos políticos han halagado los oídos de estos pastores con promesas de expropiación pero tales palabras no pasan de ser sino simples propagandas electorales. [La batalla de] Quera... fué quizás el único levantamiento armado hecho por ellos con este fin, pero aunque cayeron vencidos no han renunciado a sus gestiones y por eso cualquier promesa los alegra. Boman consiguió muchos datos sobre el folklore de la Puna ofreciéndose para secundarlos en sus diligencias²⁴ y yo mismo alguna vez, he apelado a este recurso a fin de que me refieran las coplas» (Carrizo 1935/1989: XLVI).²⁵

Boman, como Carrizo, simulan. Ambos autores escriben sus tretas para un lector cómplice. Pero nótese sobre todo que se quiere mostrar el éxito en la puja diplomática con los indios, porque entonces mostrar ese éxito era garantía de autoridad etnográfica: no se había sido engañado, la información era buena. Esto último aparece más claro en otro pasaje de Boman:

Los indios creen en Coquena con una convicción absoluta... Como ejemplo de la creencia... contaré el siguiente episodio. Un día, partiendo de Yavi a Abra Pampa con la intención de examinar las ruinas que existen en Cangrejillos... llegamos a medianoche... El indio y su familia rondaban sobre nuestro fuego, pero... no respondían más que *Sí, señor* a todas las preguntas que les hice... No pudiendo sacarles una palabra a los indios me puse a bromear con Rodríguez [su arriero contratado] sobre un encuentro imaginario que habíamos tenido con Coquena. // Al otro día llamé al indio y le pedí que me muestre el *antigal* (las ruinas). Por nada del mundo se dejó persuadir para conducirme. Mis promesas monetarias y mis amenazas no tuvieron éxito. Finalmente me vino la idea de amenazarlo con Coquena. Rodríguez se hallaba a mi lado. Le pregunté: "¿Que le parece nuestro encuentro con Coquena? No hubiera creído que Coquena fuese un personaje tan bien educado... ¡Y su tropa de vicuñas!..." Rodríguez respondió con inteligencia a mis comentarios, y vi temblar al indio al escucharnos... Dije al fin, siempre dirigiéndome a Rodríguez: "Es una lástima por estos pobres indios. Usted recuerda lo que dijo Coquena. En ocho días estarán todos muertos. Usted se acuerda que Coquena no quiere a los indios que tienen miedo a los antiguos, pero no hay nada que hacer aquí... haga cargar las mulas". Rodríguez ejecutó la orden y yo vi alejarse a mi indio murmurando oraciones. Vuelve y me dice: "Wiraqucha,²⁶ allí abajo hay un antigal" (Boman 1908: 504-505).

Aunque formulado al pasar y como ejemplo de la firmeza de las "creencias" en Coquena en el capítulo dedicado al «folklore», el autor está reafirmando a su

manera la calidad de la información arqueológica publicada en el tomo anterior de la obra, así como su celo y eficacia en un contexto en el cual la información es resultado de una puja, puja en la cual el investigador puede tener a su lado la amenaza de muerte encarnada quizás en Coquena, pero -con el mazo dando- también en las fuerzas armadas, aliadas en el asunto.

Otras son las condiciones de la relación entre indios, llamados hacia entonces pueblos folk, y antropólogo (otra es la situación nacional) cuando *Ciro R. Lafón*, en 1963, realiza en otro lugar andino de Jujuy (Huichairas, Tilcara) una estadía de seis semanas con los primeros egresados argentinos de la licenciatura en antropología.²⁷ La región no sólo ya ha sido pacificada: la intención cognoscitiva de los extraños no parece ser ya objeto de arduas pujas ni de trampas, y Lafón busca resaltar una relación amistosa.

[En los años previos] «Más de algún folklorista observó alguno de los aspectos notables de su vigente ceremonialismo, agregando su versión personal del caso. Y no faltó el afán del arqueólogo que excavara en el pucará... [E. Casanova en 1934] Conocemos el lugar y sus pobladores hace más de una década... Muchas veces hemos hecho noche en la ramada de alguna de sus casas... De este largo contacto me propongo hablar de aquí en adelante, como una contribución al conocimiento de la vida que llevan los huichaireños, que también son argentinos, y viven en nuestro país... Aspiro a que mis palabras sean un testimonio veraz de la vida y cultura de un grupo de hombres de la tierra, que vive, sueña y padece, un poco al margen de la vida nacional... Como aspiro también a que estas páginas recojan la expresión de agradecimiento que va implícita en ella detrás de la observación menuda o del comentario comparativo... Mucho tiempo estuvimos juntos y nos entendimos bien. Cuando nos separamos, la dignidad varonil de Don Federico, la formal cortesía de Doña Carmen y la supuesta objetividad del antropólogo se concretaron en una despedida mecánica. Pero bien sabemos los unos y los otros de la pena y de lo que cada uno se llevaba del otro» (1969-70: 273-74).

El recurso al «Don» y al nombre de pila verdadero será el usual en la literatura folklórica.²⁸ Uno se pregunta si los "informantes" han sido informados de su paso a la letra de molde pública. En el caso de Lafón hay dos excepciones significativas: son preservadas en el anonimato, mediante siglas, tanto una persona que emigró a Buenos Aires como los miembros de la familia dueña de las tierras de Huichairas, parcialmente arrendadas. Por otra parte menciona varios apellidos reales a la hora de identificar rivalidades históricas entre familias.

Posiblemente la primer irrupción de la palabra cotidiana indígena en los estudios sobre la región andina se dio en los años 1940-50. El lingüista Farfán afirmó así, en un artículo que citaba textos sobre el proceso cotidiano de trabajo: «Ésta es la primera vez que se han recogido textos quechuas dialectales directamente del hombre que lo habla. En 1940 recogimos por nuestra cuenta textos [no dialectales, según él] del quechua cuzqueño». (Farfán 1949: 85). Casi todos los números de la revista *Tradición*, editada hacia la misma época en Cuzco por folkloristas, destinaron espacio a debatir la escritura de voces quechuas, previendo el creciente espacio que esa transcripción ocuparía en sus páginas. En sus últimos números editaron textos orales; ya no sintetizados, (en motivos) sino en largas versiones textuales. Al presentar uno de ellos, Morote Best destaca la «gracia literaria de los textos quechuas, que si bien oída y gozada por mí desde la infancia, nunca la había visto escrita en tan caudalosas y ceñidas páginas» (presentación a Laurialt 1955-57: 96). El texto de Laurialt, un argentino del Instituto Lingüístico de Verano, tiene una curiosa transparencia sobre sus condiciones de acceso a la información. Sin hacer trabajo de campo

«... buscaba en las agencias de empleos a un informante temporario... encontré a un joven sumamente capaz, y a continuación doy su ficha». [Da nombre, fecha de nacimiento, cociente intelectual y domicilio] «Trabajó conmigo casi un mes. Hizo análisis morfológico y traducción interlineal» (Laurialt 1955-57: 97-98)

Esta fácil identificación de los campesinos tiene su contraparte en el anonimato en que a veces se cubre a poderosas empresas. Es el caso, en una decisión plausiblemente muy influida por el contexto político, de un estudio de R. Bisio y F. Forni, central en la literatura sobre el noroeste argentino. Difundido en el INTA en 1975 y publicado luego en julio de 1976, soslaya la identidad de la empresa azucarera San Martín del Tabacal, y resguarda aún más los nombres de las haciendas «satelizadas» coactivamente al ingenio San Martín (Bisio y Forni 1976).

Se verifica así en la distinta forma de nombrar a los interlocutores y en las vinculaciones solidarias (agradecimientos) la evolución político-social nacional; en varios textos de Merlino y Rabey de fines de los años 1970 y principios de 1980 se agradece el «apoyo de la Sociedad Minera Pirquitas», empresa capitalista que hasta su vaciamiento fue la segunda en importancia en la puna de Jujuy. Incluso en uno de ellos, material de cátedra hasta 1984, se afirma: «Los trabajos de campo, en los cuales se basa este artículo, fueron parcialmente financiados con fondos otorgados por el Conicet, habiéndose contado, además con el apoyo local de la Sociedad Minera Pirquitas y de Gendarmería Nacional» (Merlino y Rabey 1981: 1 n.). En cambio, en

otro momento histórico, en un trabajo de Kalinsky y Rabey redactado hacia 1986 y publicado inicialmente en 1991 se mencionan como miembros del equipo a una serie de universitarios, conjuntamente con los «socios locales» del proyecto, pobladores campesinos de tradición indígena.

La contraparte de la publicación del nombre y apellido verdaderos de los campesinos indios -o de la no publicación del nombre de las empresas- aparece en trabajos como los de E. Archetti y K. A. Stölen sobre "Santa Cecilia": si los autores se reservan el nombre de las localidades estudiadas es para evitarles a los interlocutores más riesgos de los que ya corrían entonces (Archetti y Stölen, 1975).²⁹

En todos los textos argentinos citados, -salvo, a su manera, en las coplas de Carrizo- falta la palabra de los pueblos andinos; "informantes", dan forma a los textos, pero nunca su discurso aparece directamente, salvo contadas palabras sin mayor contexto. Los pocos textos que he podido producir sobre mis estudios sobre el campesinado de tradición india del altiplano jujeño y potosino tratan, con limitaciones, de superar esa situación. La cita extensa ocupa un buen espacio de la argumentación,³⁰ y podría ser objeto de otra interpretación.³¹ El texto obtenido en el campo no es público -tiene carácter personal, en manos de quien esto escribe y de los interlocutores que en su momento recibieron las charlas completas desgrabadas- aunque se aproxima un poco a la situación de las fuentes escritas. En otras condiciones sociales es pensable construir, con la anuencia de los interlocutores, un repositorio de textos de origen oral de carácter público.

El tratar a los textos producidos por la escritura de notas de campo o la desgrabación de entrevistas un tratamiento análogo al que un historiador daría a los documentos pre-escritos, supone varias cosas. Primero, la revisión crítica del uso corriente en la práctica antropológica de conceptos como «informante».³² Últimamente se va cobrando más conciencia de las condiciones de producción de la evidencia antropológica; los «modos de autoridad» etnográfica han sido periodizados desde el modo experiencial (Malinowski) y el interpretativo (Geertz) hasta los más recientes: dialógico y polifónico (Clifford 1983/1989).

Además, cabe señalar que cuando muchos pueblos indios pugnan por nuevos proyectos nacionales un texto "polifónico" es el más congruente con esa aspiración política. No obstante, un texto antropológico crítico no es una novela de Rabelais.³³ No alcanza con hacer presente en el texto a los distintos registros si esa "polifonía" no es resultado de la *presencia social* de los miembros de la sociedad estudiada en la toma de *decisiones sobre la escritura*. Es preferible así el rol de coeditor que el de supuesto portavoz. Claro está que no siempre es posible socialmente avanzar en ese

sentido. Hasta tanto eso no sea posible, se opta por mencionar a los interlocutores de forma anónima, identificados con una sigla y con información sobre su situación social. Las grandes síntesis de la historia social pueden encontrar su complemento en la historia oral: en las voces que, aunque sean campo de verificación de las relaciones sociales que las contextúan, no dejan de rebasarlas, en tanto individualidad irreductible.³⁴

Otra situación, mucho más avanzada en este sentido, aparece en la práctica de grupos como el Taller de Historia Oral Andina de La Paz, Bolivia. Un texto precursor de esta vertiente de trabajo fue el libro de Silvia Rivera *Oprimidos pero vencidos*. (1984). Fue editado con la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, y seguido en el mismo volumen por la tesis política de la CSUTCB.³⁵ En este tipo de trabajos, ausentes en general en la Argentina, el investigador no es, como tiende a suceder con los antropólogos europeos o norteamericanos, un estudioso de la "otredad". La alteridad es ante todo una inflexión menor dentro de una identidad general o solidaridad de intereses entre el estudioso y las gentes sobre las cuales la investigación se refiere.

Al día de hoy algunos indios chaqueños se interrogan sobre el destino de la información obtenida, por distintos medios, por los antropólogos, tratan de conseguir textos, e interiorizarse de su contenido. Hubo quien llegó a decir que hasta ahora «los antropólogos, para nosotros, han sido siempre informantes del Estado». (Muchos de ellos han conocido directamente cierta práctica antropológica, sobre todo la del Centro Argentino de Etnología Americana). Recientemente, en el marco de la lucha por la tierra y concientes de la vinculación entre relato histórico y legitimación, algunos wichís y chorotes de la misma zona buscan hoy construir «otra historia» alternativa, dicen, a la de «los antropólogos» que han conocido previamente y a la de «los libros de la escuela». Un taller por la reconstrucción de la memoria anexo a biblioteca rural popular, a cargo de algunos antropólogos y trabajadores sociales de la Universidad de Buenos Aires conjuntamente con varios wichís y chorotes de Sta. Victoria Este, está hoy, abril de 1994, en formación.³⁶

P.S.: Comentario a comentarios

Expuesto el trabajo en las jornadas del IDES se debatió públicamente sobre la expresión "el antropólogo como informante". Aunque "informante del Estado" pueda oler a algo más policial, el sentido que le doy alude a la inserción del indio -el "informante" tradicional por excelencia- y del antropólogo en una compleja situación social donde se van haciendo entrar a ciertos enunciados como verdaderos.

Estas cuestiones de información e interlocución son propias del paso del registro oral al escrito. Todo antropólogo es también informante: in-forma su texto interpelando a sus pares y al resto de la sociedad; su relación con el otro 'informante' está metida en una estrategia de producción de verdad, y unos y otros están ya metidos en relaciones sociales que los preceden y encuadran. Por otra parte, si propongo reemplazar el término informante por el de interlocutor es con intención de quitarle unidireccionalidad a lo que sino parecería ser una cadena informativa de dirección única. Todo antropólogo tiene también interlocutores, sobre todo en tanto la lectura de los otros pueden conducir al debate público. A diferencia de la gran mayoría de los usualmente entrevistados por el etnógrafo, el resto de los académicos puede leer y responder. Entender por qué el debate público entre antropólogos argentinos ha sido y es tan elusivo o eludido está fuera del alcance de este texto.³⁷

Es posible que, por las mismas características del trabajo de campo en la Argentina (el escaso o nulo énfasis en los trabajos de campo prolongados, si se compara con la tradición europea o norteamericana) el término 'informante' esté muchísimo más representado que en aquellas tradiciones. En sus conocidas páginas sobre método, Malinowski opta por 'nativo', en el contexto de la práctica del trabajador de campo científico y especializado; usando en cambio 'informante' de modo más raro y marcado: A) connotando una relación más marcadamente instrumental y paga [*a paid, and often bored informant*] o referida incluso a "blancos". B) Un informante es alguien cuya conducta real no es observable. Las bondades del método etnográfico aparecen en el carácter inseguro de las fuentes indirectas -de los 'informantes'- como en la unilateralidad de los actores que resulta de ese abordaje indirecto: se conoce la norma -como si todos la cumplieran- pero no las condiciones de su mayor, menor o nulo cumplimiento efectivo (Malinowski 1922: 5, 7, 17). C) Alguien con especial competencia en magia o en la lengua (íd., cap. XVIII y *pássim*). Es en relación al sentido de ciertos términos o el acceso preciso a los conjuros como aparece un criterio de literalidad del texto "nativo"; aquí importa mucho más qué se dice que quién lo dice o cómo.

Silvia Rivera Cusicanqui observó que en este texto no queda claro qué soy yo para la gente, aparte de ser alguien que "ayuda a trabajar". Además, como ella señaló, el problema de la identidad en el campo abre la cuestión de la legitimación que ante los interlocutores populares puede cobrar o no la práctica intelectual. Práctica que de por sí supone a su vez cierto montaje y selección de la información -como necesario requisito de intelegibilidad.

Puede decirse a esto que la legitimidad remite a los lugares desde los que se ejerce la práctica, y los lugares nos remiten a las alianzas que el intelectual y sus interlocutores (aliados) establecen. Dichas nuevas alianzas posibles son las que abren el espacio de discusión sobre la autoridad etnográfica y la autoría. Si los lugares son las inserciones hoy más usuales: las llamadas "organizaciones no gubernamentales" (financiadas muchas veces gubernamentalmente pero con cierta autonomía con respecto al gobierno del país en que operan), la gestión estatal, la universidad, o la empresa capitalista, los problemas emergentes son la verificación, cierta forma de eficacia, cierta forma de comunicabilidad. Si en cambio, como se defiende aquí, se busca la alianza más directa con los interlocutores populares, como espacio desde el que la práctica intelectual *puede* adquirir otro marco problemático y otra eficacia, intelegibilidad y legitimidad, aparecen nuevos problemas: a la verificación se le agrega la comunicabilidad popular, la eficacia se plantea en relación a otras necesidades, no necesariamente coincidentes con las anteriores.

Asimismo, debe decirse que las tareas de información e interlocución del antropólogo cobran sentido en tanto éste es mediador entre dos ámbitos culturales. En dicha mediación cultural -que ha sido descrita como verdadero rito de pasaje- a menudo el antropólogo, de forma que no tiene porqué ser conciente ni controlada, puede transculturarse relativamente. Si las formas etnográficas de producir conocimiento suponen, además de la necesaria distancia conceptual, un acercamiento prolongado de la cotidianidad del investigador a la de las gentes cuya situación social se quiere conocer, los valores, el modo de consumo y los lazos afectivos del antropólogo ya no serán los mismos.

NOTAS

1. Entiendo por valor a cierto denominador común o cifra que se encuentra en el corazón de toda la relacionalidad social. No se trata sólo de su aspecto cuantitativo (el trabajo social medio vigente en tal o cual proceso laboral) sino de lo que conecta a todos los trabajos y consumos. Los hombres aparecen como conectados mediante cosas que reciben una virtud social que deviene virtud simbólica en y por ese mismo carácter conectivo: cosas como la mercancía entre nosotros o la tierra en otras sociedades. Como ejemplos de tal virtud simbólica pueden leerse al *hau* maorí de la selva analizado por Mauss (1923-24/1980) y Sahlins (1972/81, cap. 4), y, creo, a la *pacha* andina.

2. Si en mi investigación en la puna he querido en su momento conocer cuantitativamente la duración de tal o cual proceso de trabajo me encontrado con una enorme discontinuidad de las tareas, propia de su carácter doméstico. Análoga discontinuidad se encuentra en muchas formas sociales domésticas (cf. Sahlins 1972/1981: 58 y sigs.). Se diría que aquí la teoría del valor no rige, y esto puede parecer cierto para quien entienda a este concepto como mero "trabajo socialmente necesario".

3. «... la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido... en la relación social predominante» (Marx, *El capital*, I, 1: 73-74).

4. Léase el prólogo, fechado en julio de 1976, a «La moneda de hierro», en *Obras Completas*, t. III: 121-22. En declaraciones periodísticas llamaba entonces "superstición" a la democracia.

5. En el verano de 1992/93 se instaló uno «por el cólera». Se levantarían llegados los primeros fríos. El enfermero a cargo me comunicó que no se llevaban registros sistemáticos de las visitas periódicas realizadas.

6. Se está conociendo, de cara a la construcción rigurosa de la vertiente investigativa de la llamada "historia oral" alternativa a la historia escrita únicamente desde fuentes, la forma en que la historiografía positivista, fuertemente atada a la construcción de un relato nacional («Academias Nacionales de la Historia»), reificó a la fuente *per se*

soslayando las condiciones de constitución de los mismos repositorios («Archivos Nacionales») (Mamani 1989).

7. Piénsese que las áreas campesinas de América Latina, de tradición indígena o no, tienden a alojar a poblaciones que, por los enfrentamientos constitutivos de la construcción del orden capitalista, fueron históricamente desplazadas a tierras incapaces de generar renta.

8. Cfr. Rabey, Merlino, González 1986, y sobre todo el análisis de las ferias de la puna jujeña hecho por Gabriela Karasik (Karasik 1984). También supondría viajar con los pastores en su intercambio itinerante e investigar a los circuitos de rodeos de burros, cosa que no se ha hecho, hasta donde yo sé, en la Argentina.

Hago constar aquí que algunas observaciones críticas que hice al texto de Rabey et al. en un artículo expuesto en Salta en 1989 y publicado posteriormente, (Abduca 1992) fueron repetidas en cierta publicación (como si fuesen originales) por quien iba a ser inicialmente el editor de dicho artículo, el lic. A. Isla.

9. En una oportunidad constaté que si no hubiese sido yo mismo el casual dador de cierta información, cosa que me fue devuelta con una cebolla, nunca me hubiese enterado de la existencia de estas múltiples transacciones subinstitucionales.

10. La expresión "contrato cognoscitivo" es de Kalinsky y Rabey (1986/93). Véase más abajo.

11. Se parafrasea a una descripción clásica sobre la apertura de la población al antropólogo C. Geertz tras un raid contra los participantes a una riña de gallos (Geertz 1973: 412-16).

12. Mote o *mut'i* es maíz pelado (hervido con cenizas); la chicha es una bebida algo alcohólica hecha a partir de maíz germinado, generalmente consumida en *fiestas*, acontecimientos rituales.

13. Por cotidianidad entiendo, en el sentido de Ágnes Heller, al conjunto de actividades individuales, en buena medida inconcientes, conducentes a mantener la posibilidad permanente de la reproducción social. En ese sentido, tomándolo conjuntamente con las sugerencias de Marx sobre el «modo de consumo», Guillermo Bonfil desarrolló una teoría fundamental sobre las bases de reiteración de los grupos étnicos (Bonfil Batalla 1980). La teoría de Heller (donde se define al saber cotidiano como categoría objetiva y

normativa que conforma un pragmatismo personal), sugiere una serie de mediaciones que van desde la división social del trabajo hasta los saberes cotidianos (Heller 1970/1977: 317-358). Guber hizo ciertas observaciones sobre coresidencia y cotidianidad (1991, cap. IX).

14. Se parafrasea a una expresión del prólogo al IIº tomo de *El capital*. En una fecha como 1885, Engels expuso allí los avances de Lavoisier y Marx en términos totalmente bachelardianos.

15. Es decir que no se considera al campo el «referente empírico» en el sentido de Rosana Guber, sino a algo más acotado: el referente empírico puede ser, dependiendo de qué investigación se trate, algo aludido también por censos, fuentes de archivo, fuentes secundarias (cf. Guber 1991: 83 n.).

16. «El viejo asunto de los indios, no es tal asunto de indios es cuestión de DESIERTO. El indio argentino, por sí, es tal vez el enemigo más débil y menos temible de la civilización... Suprimidle del todo, pero dejando el desierto, y tendremos en seguida que ocupan su puesto y le reemplazan doscientos *gauchos*, sobrado numerosos y atrevidos... y al contrario, suprimid el desierto... y el indio, como el montonero, desaparecerán sin esfuerzo... Lo que ha hecho fuertes y temibles a estos personajes no es sino la despoblación del país» (Argentina 1872: LIV-LV).

17. El texto de Lacay fue escrito a partir de verificar en su propio encierro cómo en la década de 1970 la situación del opositor se ve agravada si tiene cierta formación intelectual. Encerrada a disposición del poder ejecutivo nacional por el régimen de Videla, vio escrito de modo explícito en informes del ministerio del interior que su «peligrosidad» radicaba en un «alto desarrollo intelectual» (Lacay 1986: 9-10). ¿Por qué razones sino por cosas como éstas es que los servicios informativos gustan mencionar hoy, abril de 1994, que Carlos Santillán, dirigente sindical opositor del noroeste argentino, es estudiante avanzado de antropología; cuando no lo hacen con los dirigentes oficialistas nacionales Andrés Rodríguez Larreta y Carlos West Ocampo - antropólogo diplomado uno y antiguo estudiante avanzado el otro?

18. Bunge, 1940/1984. Titula al primer capítulo de su obra «Esplendor y decadencia de la raza blanca», y abunda en páginas increíblemente paranoicas donde expresa, en una lógica de sucesivas condensaciones, la reducción del pueblo argentino a la parte conformada por los inmigrantes y sus descendientes, y la de aquélla a la élite dirigente. Matizaba sus temores enumerando a más de cien padres de familia -todos oligarcas: ocupantes de «posiciones de avanzada» (p. 53)- con un promedio de 11 hijos, y unos

140 con 7 u 8 hijos; y concluye condenando a los miembros de la élite que, con su poca fecundidad, preparan «la decadencia y muerte de la raza» (p. 57).

19. «La escritura etnográfica está determinada al menos de seis modos: 1) contextualmente... 2) retóricamente... 3) institucionalmente (se escribe dentro o en contra de tradiciones específicas, disciplinas, audiencias); 4) genéricamente (una etnografía se distingue usualmente de una novela o un relato de viaje); 5) políticamente... 6) históricamente» (Clifford 1986: 6). [En ésta y en las siguientes citas extranjeras, mi traducción, R.A.].

20. Uso *sociedad* en sentido marcado y opuesto a 'comunidad', término que parece usarse a menudo como una *Gemeinschaft*. Así, en el sentido usual en los debates estudiantiles sobre la «devolución a la comunidad». En el *Boletín* de los estudiantes de antropología de la Universidad de Buenos Aires se escribió que el antropólogo debía «servir a una comunidad que desconoce para qué sirve y que no tiene interés en qué la sirve, y de esto, los únicos culpables son los antropólogos»... «si creemos que el antropólogo tiene un rol que cumplir, es hora de que convenzamos a la comunidad... y se lo demostremos» (Scheinsohn 1986). Nicolás Bratosevich contestó en el siguiente número que «la sociedad se divide en clases, los antropólogos también» (Bratosevich 1986).

21. Cf. Kalinsky y Rabey 1986/93. Los autores distinguen «simplemente con fines expositivos, tres componentes de la relación de investigación: el investigador, la comunidad local y el vínculo», y no suponen como elementos centrales ni a las determinaciones de la práctica social del investigador, ni a las del campo conflictivo y heterogéneo transversal a cada "comunidad"; relaciones por cierto mucho más amplias que la intersubjetividad «de existencia a existencia». El informante por excelencia, o "informante clave", tiende a ser el *broker* que vive en y por la mediación entre la "comunidad" y el mundo "exterior".

22. Aún en 1982 una profesora asociada de la carrera de antropología de la UBA podía recomendar el conocimiento de tiro para hacer trabajo de campo, pues «los indios son bravos». Se ve así el reflejo tardío (o la memoria) de una clase dominante.

23. Susques había sido territorio boliviano hasta la guerra del Pacífico, (1879-83) luego chileno, y desde 1901 argentino.

24. Para hacerle frente a un usurpador de tierras, los indios de Susques habían pagado a abogados, sin éxito. Boman sugiere al cacique Vázquez dirigirse al presidente

argentino. «Victoriano encontró bueno mi consejo y me pidió que eleve el pedido, ofreciéndome por la tarea una suma de dinero bastante fuerte, teniendo en cuenta los recursos pecuniarios de estos pobres indios. Era una ocasión de prestar un servicio a ellos y a la ciencia. Dije... que escribiría gratuitamente la petición, con la condición de que ordenara a sus indios proveerme de cierta información sobre sus creencias y ceremonias». A diferencia de Carrizo, Boman dice haber cumplido con el pedido. (Boman 1908: 427-28).

25. Quera fue el principal enfrentamiento, pero no el único ni el último. Por otra parte, catorce años después de la publicación de las 4059 coplas que los jujeños le refirieron a Carrizo las tierras de la puna ya no eran privadas. Debe decirse que él mismo dejó descripciones vívidas y dramáticas sobre el costo que significaba para un campesinado miserable el pago del arriendo y sobre algunos actos de resistencia (Carrizo 1935/1989: L-LI).

26. Este término quechua es usado por los indios con un blanco en sentido respetuoso.

27. Por esta localidad desfilaron muchos investigadores y estudiantes, dada la cercanía al Instituto Interdisciplinario Tilcara. Varios huichaireños trabajaron o trabajan en tal instituto, y los más veteranos recuerdan la indumentaria pintoresca de Augusto R. Cortazar (vg. «se disfrazaba de gaucho para venir acá»). Tras Lafón y sus alumnos (entre ellos Santiago Bilbao y Hugo Ratier), siguió afluyendo gente al mismo lugar. En 1986 Nicolás Bratosevich, Gabriela Novaro y yo recorrimos Huichairas durante un mes y medio.

28. Me consta, por mi estadía posterior en el lugar, que los nombres de pila citados por Lafón no son ficticios. A su vez, uno de los estudiantes de aquel trabajo de campo presentó nombres y apellidos verdaderos en otro texto anterior (Aznar 1964). Boman presentó tablas enteras de susqueños con nombre y apellido, y Carrizo mantuvo el anonimato.

29. Agradezco la observación de Federico M. Kindgard.

30. En una publicación he puesto una sigla en cada texto citado, la cual a su vez remite a una lista de interlocutores anexada al artículo, de los cuales se informa escuetamente sobre su situación (edad, sexo, situación social, residencia, u otro dato eventual) (Abduca 1989/1992). Un texto que usa este criterio de cita, más bien raro, es p. ej. Cavero (1985).

31. Las citas textuales no siempre son entendidas por el lector: unos y otros no hablan el mismo castellano. Sí suelen ser más claras las citas extractadas de las notas de campo: ocurre aquí que el investigador, a pesar de su intención de mantener la literacidad, traduce, o al menos puntúa el texto a su manera. (Sobre problemas en la puntuación de fuentes cf. Schaposchnik, 1991).

32. Véase por ejemplo la crítica de Carlos Mamani -historiador aymara boliviano que vivió hasta adolescente en una estancia de la costa del Titicaca- a Silvia Hirsch, contraponiendo al instrumental "informante clave" el término "personaje clave" (Mamani Condori 1989: 27 n.).

33. Se alude al lugar clásico de la tesis de M. Bajtin sobre la polifonía en la novela, fuente a su vez de las aproximaciones "polifónicas" en antropología.

34. «La historia social significa una exclusión de la interpretación trágica... Para que el punto de vista trágico se apodere de la escena, es necesario que la voz supere al contexto... El yo de la voz es extranjero a la contención del lazo social» (H. González 1992: 37).

35. Ese mismo año esta confederación campesina integrante de la Central Obrera Boliviana proponía a la ciudadanía un «Proyecto de Ley Agraria Fundamental» que incluía una reforma del Estado boliviano.

36. Los miembros del equipo provenientes de la UBA son, entre otros, Juan Martín Leguizamón, Hugo Trincherro y Daniel Nieli -este último a cargo de las principales responsabilidades de "campo", residiendo permanentemente en el lugar.

37. Fue mérito de la intervención de Carlos Reynoso en el primer número de esta revista iniciar un debate -en sus siguientes números y en comentarios recogidos en un reciente congreso mundial de antropología (13° CICAIE). La discusión ha tenido una generalidad quizás inversamente proporcional a su utilidad; a su vez, en oposición al escaso debate precedente, fue relativamente virulenta. El debate será más útil cuando se oriente a discutir sobre las miradas y resultados de las investigaciones particulares.

REFERENCIAS

ABDUCA, R.G. [1989] 1992: «Unidad campesina y semiproletarización. El caso de Yavi, Jujuy». *Cuadernos de antropología social*, n° 6: 5-43. Buenos Aires: Univ. de Buenos Aires.

1995: «Campesinos con ocupación obrera. Relaciones campesinas y dependencia salarial en una cabecera de valle argentino-boliviana». En: H. Trincherio (comp.) *Producción doméstica y capital*. Buenos Aires, Biblos. Y en Rodolfo Stavenhagen, Olinda Celestino y Jesús García-Ruiz (comp.) e.p.: *Incorporación y desincorporación de la mano de obra campesina al mercado de trabajo capitalista*. México, CIESAS/UNAM- /UAM.

Argentina, Rep. 1872: *Primer censo de la República Argentina... septiembre de 1869*. 1898: *Segundo censo de la República Argentina... mayo de 1895*.

ARCHETTI, E. P., y K. A. STÖLEN, 1975: *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI.

AZNAR, Pablo 1964: «Un fragmento de la vida ceremonial en la quebrada de Huichairas». En: *Actas del XXXVº Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2. Sevilla.

BACHELARD, Gaston, 1980: *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.

BISIO, R., y F. FORNI 1976: «Economía de enclave y satelización del mercado rural». *Desarrollo Económico*, (61). Buenos Aires, IDES.

Bolivia, Rep. de 1856: «Censo General de la población de la República... decreto del 31 de enero de 1854». En: *Anuario administrativo i político de Bolivia*, por Félix Reyes Ortiz (ed.), págs. 145-55. La Paz de Ayacucho, Imprenta de vapor.

BOMAN, Éric 1908: *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d' Atacama* (2 vol.) Paris: Imprimerie Nationale.

BONFIL BATALLA, G. 1980: *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios de América Latina*. México, Nueva Imagen.

BORGES, J. L. [1976]: *La moneda de hierro*. En: *Obras Completas*, t. III. Buenos Aires, Emecé.

BRATOSEVICH Nicolás 1986: «Telegrama urgente a Vivian». En: *Antropología: Boletín de los estudiantes*, n° 6, julio de 1986. Buenos Aires. Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

BUNGE, Alejandro [1940] 1984: *Una nueva Argentina*. Buenos Aires, Hyspamérica.

- CARRIZO, J. A. [1935] 1989: *Cancionero popular de Jujuy*. S. S. de Jujuy, Univ. Nacional de Jujuy.
- CAVERO, Jesús A. 1985: «El qarawi y su función social». *Allpanchis*, 25. Cusco.
- CLIFFORD, James [1983]: «Sobre la autoridad etnográfica». En: *The Predicament of Culture*. Cambridge, E.U., Harvard Univ. Press [ms., trad. cast. de C. Reynoso, Univ. de Buenos Aires, 1989].
- 1986 «Introduction: Partial Truths». En: Clifford, J. y George E. Marcus (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*.
- FARFÁN, José M. B. 1949: «Colección de textos quechuas del Perú Central». *Revista del Museo Nacional* (16): 85-121. Lima.
- FOUCAULT, Michel [1973] 1978a: *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- 1978 b: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- GEERTZ, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic.
- GONZÁLEZ, Horacio 1992: *La ética picaresca*. Buenos Aires/Montevideo, Altamira/Nordan.
- GUBER, Rosana 1991: *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Legasa.
- HALPERIN DONGHI, Tulio 1982: *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires, CEAL.
- HELLER, Ágnes [1970] 1977: *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid, Península.
- KARASIK, Gabriela 1984: «Intercambio tradicional en la puna jujeña». *Runa* (XIV). Buenos Aires, F.F.y.L./UBA.
- KALINSKY, Beatriz, y Mario RABEY [1986] 1993: «El contrato cognoscitivo: (Los antropólogos somos también seres humanos)». *Epistemología de las ciencias sociales*, n° 1 (reed.). Univ. de Buenos Aires
- LACAY, Celina 1986: *Sarmiento y la formación de la ideología de la clase dominante*. Buenos Aires, Contrapunto.
- LAFÓN, Ciro René 1969-1970: «Notas de etnografía huichaireña». *Runa* (XII) 1/2. Buenos Aires, F.F.y L. Univ. de Buenos Aires.
- LAURIAULT, Jaime, 1955-58 y 1959: «Textos quichuas de la zona de Coracora, depto. de Ayacucho, con traducción por el informante. (Contribución para su estudio lingüístico y folklórico)». *Tradicón*, n° 19-20 y 21, Cuzco.
- MALINOWSKI, B. 1922: *Argonauts of Western Pacific*. Londres, Routledge.

MAMANI CONDORI, Carlos 1989: *Metodología de la historia oral*. La Paz, Taller de Historia Oral Andina.

MARX, K. [1867-1894] 1975-81 *El capital*. México, Siglo XXI.

MAUSS, Marcel [1923-24] 1980: «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». En: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*: 145-279. Paris, P.U.F.

MERLINO, Rodolfo, y Mario A. Rabey 1981: *Ecología cultural de la puna argentina. Historia de los ecosistemas culturales*. Buenos Aires, Librería Tekné.

Presencia [matutino boliviano] 1992 a: «Doce comunidades censadas dos veces». La Paz: 18-6-1992.

1992 b: «Oponerse al censo». La Paz, 17-5-1992.

RABEY, Mario; Rodolfo MERLINO y Daniel GONZÁLEZ 1986: «Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes centrales». *Revista Andina* (4) I. Cusco.

Rivera CUSICANQUI, Silvia 1984: *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa. 1900-1980*. La Paz, Hisbol/CSUTCB.

SAHLINS, Marshall D. [1972] 1981: *Stone Age Economics*. Londres, Tavistock.

SCHAPOSCHNIK, Ana 1991: «¿Cómo trabajamos con fuentes de escasos datos? Reflexión metodológica». En: *Historia y Cultura*: 20. La Paz .

[SCHEINSOHN] Vivian 1986: «Un largo y sinuoso camino hacia la comunidad: una pequeña reflexión crítica». En: *Antropología: Boletín de los estudiantes*, n° 5, mayo de 1986. Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras, UBA.

Tradición. Revista peruana de cultura. 1950 a 1959: Vol. I, II, III, V, VI, VII, VIII y IX. Cuzco.

VIÑAS, David 1982: *Indios, ejército y frontera*. México, Siglo XXI.

ZAVALETA MERCADO, René [1979] 1990: «Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales». En: R. Zavaleta: *El Estado en América Latina*: 19-42. La Paz, Los Amigos del Libro, Obras Completas.