

Pablo Wright\*

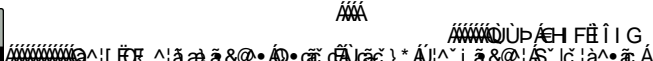
## Cuerpos y espacios plurales: Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo propongo la existencia de una relación dialéctica clave entre espacio, cuerpo y etnografía. Aquí desarrollo esta relación en el contexto de la antropología de América Latina, con especial énfasis en el caso argentino y analizando mi propia experiencia de campo con los qom o tobas de la región chaqueña. La idea propuesta es que la constitución de los “lugares” antropológicos está vinculada con una economía política académica que no es ajena a la localización geopolítica de cada tradición antropológica. Este interjuego de factores es el que moldea los “cuerpos” no sólo conceptuales de la disciplina sino también el régimen de materialidad de los propios etnógrafos, que desplazan y se abren al mundo de acuerdo con las contingencias de su formación profesional y de las experiencias de campo.

---

\* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad de Buenos Aires.

1 Trabajo presentado al Seminario Internacional “Una agenda para la antropología a partir de América Latina”, Universidade de Brasília, Departamento de Antropología, Septiembre, 28-29, 1998. Agradezco a los organizadores de este evento, Rita Segato y José Jorge de Carvalho por su invitación, apoyo para participar en este evento, y por su hospitalidad. También a Luiz Eduardo Soares por sus útiles e interesantes comentarios a mi trabajo y contribuciones al tema central del seminario. Mariza Peirano, Stephen Baines y Alcida Ramos, quienes actuaron también como comentaristas, aportaron ideas valiosas a la discusión general. Una primera versión de este trabajo apareció en la publicación interna Serie Antropología, No. 242 (1998) del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Algunas de las ideas presentadas en este trabajo fueron discutidas previamente en mi tesis doctoral (Wright 1997a) y en las II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos Buenos Aires, IDES, junio 3-5, 1998 (Wright 1998); incluso hay que mencionar un estudio anterior (Wright 1994). Las investigaciones que posibilitaron este trabajo fueron apoyadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el Departamento y la Escuela de Graduados de Temple University, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, y la Fundación Antorchas. Agradezco infinitamente la paciencia y amistad de Angel *PitaGat* y Valentín Moreno para soportar mis preguntas antropológicas.



**Summary:** In this paper a key dialectical link between space, body, and ethnography is proposed, mainly within the context of Latin American anthropology. I emphasize the Argentine case through the analysis of my own field experience among the Qom or Toba people of the Chaco region. The idea suggested here is that the constitution of anthropological “places” is related with a political economy of academia which is influenced in turn by the geopolitical location of each anthropological tradition. The interplay between space, body, and ethnography shapes not only the conceptual bodies of anthropology but also the ethnographers’ own regime of materiality. The latter displace and open themselves to the world according to the contingencies of both their academic and field backgrounds.

## 1. Introducción

Cuando se piensa en los problemas principales de la antropología en América Latina uno puede imaginarse hechos concretos como las dificultades urgentes de infraestructura y organización educativa, falta de financiamiento junto con otros que hacen a la posición relativa de la disciplina en los respectivos países. No obstante esto, un rasgo esencial que parece escapárse nos a la hora de estas disquisiciones es el hecho obvio de la propia categoría de América “latina”, en sí misma un problema histórico y epistemológico. América “latina” como espacio regional, como objeto de estudio, como región del mundo con características particulares es, por un lado, una generalización útil para contextualizar la diferencia “cultural” que la distingue de la América “sajona”. Pero, por el otro, es una categoría producida “en exterioridad” y esto dificulta la percepción y el análisis de las diferentes sociedades y culturas que viven dentro de ese espacio. Es más, la entidad y contornos de ese mismo espacio son un problema. Podría decirse que al igual que el concepto de “indio”, es una marca de plural creada para designar un universo geográfico y humano cuya taxonomía era funcional a los intereses imperiales. Pero, ¿esta categoría es útil para nosotros, *aquí*?<sup>2</sup>

En este trabajo esta pregunta no será respondida en forma directa, sino sólo parcialmente y en forma elíptica, a través de un periplo que se centra sobre todo en las relaciones entre el espacio, el cuerpo, y la etnografía. En este sentido la localización geo-cultural es un importante tema de fondo en estas líneas. Una suposición que guía

---

2 Esteban Krotz, de la Universidad Autónoma de Mérida (México) organizó un simposio en el XIII CICA E de 1993 sobre “Antropología del Sur: problemas y perspectivas en la construcción del conocimiento antropológico” algunos de cuyos trabajos publicó en la revista *Alteridades* de México bajo el sugerente título de “Antropologías latinoamericanas” (cf. Krotz 1993).

mi análisis es que existe una relación dialéctica clave entre los lugares donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce. Otra es que existe una economía política del conocimiento que supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Estas reflexiones se relacionan con una actitud que Salman Rushdie llamó “sensibilidad migrante” (Rushdie 1985),<sup>3</sup> y que tiene que ver con esa suspicacia hacia la realidad que tienen aquellos que por alguna razón han migrado de sus lugares de origen hacia otra parte, teniendo que tejer una nueva trama de existencia. Así, desde esta posición intersticial se viven diferentes clases de experiencias donde normas, valores y discursos pierden su condición de “naturales” y pasan a ser posibilidades de ser entre muchas otras. Considero que la sensibilidad migrante y la mirada antropológica comparten esa condición de inestabilidad, duda y curiosidad. En este trabajo trataré de dar algunos ejemplos concretos y comentar sobre ellos.

La idea propuesta aquí es que la constitución de los “lugares” antropológicos está vinculada con la relación metrópolis-periferias, por un lado, y con los procesos concretos de práctica disciplinar espacialmente (o temáticamente) localizados. Es decir, no existen lugares “naturales” de campo sino que éstos obedecen a una lógica y una historia de la práctica que desembocan en la acumulación de experiencias en estratos no siempre claros y distintos que usualmente denominamos “tradiciones” o “corrientes”. En mi caso, por ejemplo, la tradición de estudios del área chaqueña ofrece una genealogía muy antigua de crónicas, relatos de viaje, informes de misioneros y militares sobre los cuales se asientan, desde fines del siglo XIX, estudios etnográficos de diverso tipo. Otras regiones características son, también, el Noroeste y la Patagonia. Los estudios de Enrique Palavecino sobre áreas culturales de la Argentina<sup>4</sup> son un registro académico que cristaliza de cierta forma el mapa cultural del país.

El énfasis en el análisis de la espacialidad en la antropología se debe a que desde su origen esta dimensión adquirió importancia fundamental. Fue la *distancia* entre la sociedad occidental y las llamadas no-occidentales o primitivas lo que confirió a la disciplina uno de sus rasgos característicos.<sup>5</sup> De este modo, las prácticas del *viaje de conocimiento* gradualmente se instalaron como la forma autorizada de estudiar antropológicamente algo

---

3 Desarrollé con más detalles estas ideas de Rushdie en relación al film *Brazil* de Terry Gilliam y de sus nexos con la práctica antropológica en Wright (1997b).

4 Cf. p.ej. Palavecino (1977). Con respecto al área chaqueña, véase Palavecino (1961).

5 Johannes Fabian (1983) y Michel-Rolph Trouillot (1991) resumen en forma excelente los alcances e historia de la dimensión espacial desde el origen de la disciplina. Clifford (1994), por su parte, relaciona en forma creativa la ecuación cultura – desplazamiento espacial y construcción de identidades, aunque no toma demasiado en cuenta ejemplos de América “latina” ni empírica ni teóricamente.

*en otra parte* o en sitios obligatoriamente *lejanos* de la vida europea. Esta lejanía muchas veces se redefinió espacialmente como un viaje más cercano, pero en este caso a través de la estructura social y/o “racial” de la propia sociedad –algo periférico en relación con el nudo socio-cultural dominante.<sup>6</sup>

Si bien esto es así como proceso general, las experiencias que me llevaron a objetivar el proceso de constitución de los lugares etnográficos y de los sujetos-etnógrafos, a identificar sus rasgos distintivos básicos, surgieron de tres situaciones “de campo” a las cuales me referiré. Más adelante, finalmente, retomaré estas disquisiciones de índole general.

Debo confesar que como etnógrafo, solo a través de experimentar por mi mismo una serie de eventos azarosos pude relacionar aspectos fundacionales heredados de la disciplina en la socialización universitaria, con lo que me sucedía concretamente en un tiempo-espacio definido. Allí “descubrí” la naturaleza dialéctica del proceso de conocimiento y de la creación de esa colección múltiple y legitimada de imaginarios socio-culturales que llamamos “teoría”. En resumen, me descubrí a mi mismo “teorizando” sobre experiencias personales, algo que al fin y al cabo era lo que mis predecesores habían estado haciendo con mayor o menor fortuna desde el tiempo mítico. Pero allí una sutil diferencia se filtraba entre ambos: ellos habían “fundado la discursividad” desde una posición metropolitana y universal, mientras que yo solo podía seguir recopilando datos y llegando a generalizaciones locales o regionales a lo más.<sup>7</sup> Por supuesto, esto era una estructura de sensibilidad originada en un contexto socio-histórico específico, y no algo “dado” de una vez y para siempre.

La serie de desplazamientos que menciono a continuación fueron factores decisivos para un cambio radical en la evaluación de estos procesos. En todos ellos la dimensión espacial juega un rol central.

## 2. Desplazamientos

En el principio de mi práctica disciplinar me socialicé como investigador entre la población indígena de la región chaqueña. Esto suponía reforzar criterios de la práctica etnográfica recibidos como estudiante de las obras fundamentales de Boas, Kroeber, Malinowski, Radcliffe-Brown, Hallowell, Firth, Lévi-Strauss, Victor Turner y Geertz, por citar una lista incompleta. O sea, era lógico y esperable que en este contexto los lugares de campo fueran efectivamente *lejanos* y en contextos *no-urbanos*. La experiencia del *viaje* era algo necesario para llegar *allá* y estar-con-otros. De este

---

6 Ver, p.ej., los trabajos de Krotz (1988; 1991) sobre el rol de las experiencias de “viaje” y el interés por la alteridad en la constitución de la antropología.

7 Un sugestivo comentario sobre el alcance regional/global de las antropologías del “centro” y de las “periferias” fue hecho por el ex-editor de *Current Anthropology*, Adam Kuper. Aun siendo antropólogo, no pudo superar su posición metropolitana (Kuper 1990).

modo, mis primeras experiencias de campo fueron en el distante bosque del Chaco donde mi subjetividad etnográfica se fue constituyendo no sin dificultades. A lo largo del trabajo este proceso es un tema que aparece recurrentemente.<sup>8</sup>

### 3. Primeros viajes

Durante mi primer “viaje” a una comunidad mataco-wichí de Formosa en agosto de 1979, sentí la lejanía como una sensación tangible en mi estructura existencial, y por otra parte experimenté también un miedo a esos “otros” que me daban la bienvenida. Pensé enseguida, “¡Oh, estas personas son indios!”, pudiendo experimentar corporalmente la carga histórica de este término como una categoría del encuentro colonial (Bonfil Batalla 1972).

Más tarde, a fines de ese año, al visitar los qom o toba de Tacaaglé también en Formosa, experimenté la misma sensación de desplazamiento existencial, pero el miedo había desaparecido. En otro viaje en 1981, un obstáculo diferente apareció: apenas podía resistir la distancia y la soledad. Era mi primer experiencia solitaria,<sup>9</sup> y tenía una sensación de fluidez, de ser una entidad volátil a punto de desaparecer en el aire. Mis límites corporales se estaban achicando y no sabía qué hacer. Entonces pensé seriamente en regresar a Buenos Aires, a *mi* lugar. Durante las noches, recostado dentro del mosquitero, solía escuchar música indígena para escaparme de la nada que sentía acercarse. Estas melodías, ejecutadas en arpa judía y que encontraba parecidas a la música de Jan Hammer, me condujeron a través de profundidades sonoras que parcialmente restauraban mi paisaje interior. No obstante, llamé a Buenos Aires para pedir auxilio. Por suerte, mi novia Inés generosamente se ofreció a venir a Tacaaglé, y su presencia “aquí” solidificó mi inestable ser. Sin embargo, según su recuerdo de ese tiempo, me comportaba en forma rara; algo andaba mal, y el más mínimo detalle me exasperaba. Descubrí que a pesar de su apoyo emocional, su presencia en “mi” campo me producía ansiedad. En efecto, ignoraba cómo administrar el tiempo de “trabajo” con mis interlocutores, por un lado, y el de “ocio” con ella, por el otro. Esto se relacionaba con la sensación de que ella era una “interferencia” en el campo local de la colectividad a la cual quería integrarme. Con interés egocéntrico calculaba que teniendo a Inés aquí, ella podría recolectar datos sobre mujeres, una esfera casi prohibida para mi. Pero ella solo quería *estar* conmigo, y nada más. Y yo tenía problemas para comprender su racionalidad no-antropológica, porque me percibía a mi

---

8 El proceso de construcción de la subjetividad etnográfica es un tema clave para nuestra discusión. Trabajos como el clásico *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss (1958), o los más recientes de Miller (1995) y Geertz (1995) nos dan indicios útiles para observar esa relación dialéctica entre sujetos y lugares/temas.

9 Tenía una beca de iniciación del CONICET donde estudiaba las nuevas formas de la religiosidad qom.

mismo como un trabajador de tiempo completo. Para agravar esto aun más, muchas mujeres acostumbradas a mi modo de trabajo, se presentaban en la casa donde nos alojábamos para relatar mitos, anécdotas y otros géneros orales significativos. Ellas trataban de aplicar (o debería decir replicar) ese patrón de relación con una *doqshilashi* (mujer blanca), quien no deseaba objetivarlas como datos, solo interactuar con ellas. Esta situación absurda se estabilizó cuando finalmente fui capaz de ver más allá de mi cascarón.

Inés permaneció una semana, y los últimos días mostraron un cambio en mi conducta. De algún modo pude recuperarme de la fiebre etnográfica, y aceptarla a Inés como una compañía humana, que también se encontraba *lejos* de su hogar.

En la medida que los lazos familiares con la gente crecieron, comencé a sentirme *menos distante* y más “en casa”, adaptándome a mi subjetividad etnográfica adolescente, en tránsito hacia una madurez que percibía bastante lejana. Además, en tanto accedía al ámbito intersubjetivo de mis anfitriones, me sentía seguro de estar ligado de nuevo a la realidad; esto es, ser un segmento posicionado dentro de una red social.

El viaje de 1981 me introdujo en un estado intersticial nunca experimentado antes; una verdadera experiencia de liminalidad espacial por la cual alguna vez *debía* pasar.

#### **4. Angel y Bronislaw. El campo en la ciudad.**

##### **Primera visita**

Una mañana de marzo de 1983, Angel *PitaGat*, un toba amigo de Tacaaglé, se presentó a la puerta de la casa de mis padres. En octubre de 1982 él había manifestado en Formosa sus deseos de viajar a Buenos Aires por primera vez, y por ello le había dado mi dirección y teléfono, e indicaciones generales para llegar a mi casa en el suburbio de Martínez, a 20 km al norte de la Capital.

El timbre sonó y me levanté escuchando la voz de mi madre que decía —¡Pablo, alguien llamado Angel está acá preguntando por vos! Oh, pensé, ¿es posible que *él* esté *aquí*? En efecto, Angel, la misma persona que había visto muchas veces en la lejana Formosa estaba aquí cerca, en *mi* casa. ¡Pero ... él no debía estar aquí, su lugar estaba “en otra parte”! ¡Por qué perturbaba la seguridad de mi mundo hogareño!

Sin duda la presencia de Angel en mi casa era un honor, por la amistad que tenía con él y porque venía del lugar más conocido por mi, donde sentía que tenía mi segundo hogar. Pero, al mismo tiempo su presencia modificó la vida familiar en forma imprevista. Yo había clasificado su presencia como “un informante en la casa del antropólogo”, lo que parecía una contradicción para la lógica antropológica. Para mis padres, él era un visitante sorprendente a ser tratado con hospitalidad; para mi abuela materna, mi amigo (“el indio”) aparecía como una persona de fisonomía extraña de quien naturalmente debía desconfiar.

No sentí la “indianidad” de Angel como un elemento de extrañamiento. Después de varios años de trabajo en el Chaco aquella se había evaporado. Lo que aparecía

como extraño era su dislocación espacial; solo en ese sentido él se materializaba como diferente. Asimismo, su desplazamiento produjo en mí una sensación complementaria de desorientación cognitiva que será comentada más adelante.

El punto clave es que algunas de las categorías clásicas de la antropología, como por ejemplo, “campo”, “trabajo de campo”, “informante”, “distancia”, “viaje” comenzaron a relativizarse por la presencia “fuera de contexto” de mi amigo. Por esa razón, los rasgos distintivos de la etnografía en general aparecieron como una colección de movimientos posicionados “dentro de un contexto”. Era como si un nuevo Manual de Etnografía se estuviera gestando tras cada paso que se producía, cuestionando estatutos bien arraigados de la disciplina. Obviamente, para los tropos de la etnografía del Chaco, Angel en Buenos Aires era un rebelde porque había dejado el “campo” por los espacios intersticiales de la ciudad. Mi problema radicaba en el hecho de que no tenía recursos para transformar mi casa –un lugar familiar– en un “lugar etnográfico”. El espacio de la ciudad no se correspondía con mis experiencias de campo previas en el Chaco.

Sin embargo, a medida que pasaban los días, me acostumbré a tenerlo a Angel conmigo. El estaba fascinado con Buenos Aires, y quería juntar ropa para llevarla a su gente. Tal vez esa era su principal agenda; pero yo imaginaba y deseaba que, sobre todo, él hubiera venido a visitarme.

## 5. Hogar desplazado

Angel se alojó en mi casa en un dormitorio pequeño pero confortable. Después de un tiempo éste experimentó un tenue cambio. El modo en que Angel se “apropió” del espacio doméstico fue motivo de atención para nosotros ya que hizo que objetiváramos rutinas y criterios de orden que antes creíamos naturales. Por ejemplo, durante cada comida todas las veces que mi madre le ofrecía más él siempre asentía. Esto creaba una sensación de incomodidad, un conflicto de etiquetas por así decirlo. El problema era que Angel actuaba con total educación y cortesía pero de acuerdo con las normas gom de etiqueta: “nunca hay que decir que no cuando ofrecen alimento”.

Aun cuando Angel experimentaba también un shock cultural, él había venido preparado para el nuevo lugar: guardaba en su cuarto hojas, flores y raíces de plantas aromáticas en forma de atados llamados *iyaGaik*, que se usan para múltiples fines (protección, seducción, prevención, etc.). Además, debajo del colchón de la cama guardaba un cuero de zorro cuyo objeto era protegerlo de cualquier intrusión nocturna de seres no-humanos. Todos estos arreglos cambiaron la fisonomía de la habitación; ahora había adquirido un toque formoseño evidente, alimentado por la fragancia de las plantas y una disposición espacial de los objetos decididamente ajena a nuestros usos urbanos de clase media.

Durante la estadía en Buenos Aires, que se prolongó por un mes, al modo de un “turismo intercultural”, intenté hacer conocer a Angel los lugares más simbólicos de la

ciudad y algunos enclaves turísticos suburbanos. Durante estos paseos, se mostró muy asombrado por lo que veía e hizo muchos comentarios que expresaban una crítica cultural y política muy particular. Por ejemplo, cuando fuimos a Plaza de Mayo, al ver la Casa Rosada, Angel enfáticamente me dijo que quería hablar con el Presidente y también con Margaret Thatcher por lo que había ocurrido en la Guerra de las Malvinas. Debido a que muchos jóvenes tobas y pilagás habían participado en la Guerra, Angel quería expresar sus quejas.

Para Angel no fue fácil decidirse a viajar a Buenos Aires. Tuvo que reunir mucho coraje porque en general la Capital es vista desde Tacaaglé como un lugar muy peligroso. Esto es así por la combinación de dos factores: (a) es un lugar remoto, y (b) sus habitantes, los *doqshi* (blancos) son conceptualizados como “ricos” y capaces de hacer grandes cosas; ambos aspectos generan ansiedad e inseguridad. Sin dudas, para él este viaje significaba un desplazamiento crítico. Para mi, por otra parte, los desplazamientos de Angel tornaron explícitos los principios a través de los cuales mi propia localidad se construía.

A unas dos semanas de su arribo, Angel comenzó a mostrarse nostálgico. Aunque había conseguido mucha ropa, visitado lugares interesantes, y resistido el “poder” de la peligrosa Buenos Aires, extrañaba a su esposa Cecilia, a su gente, y el paisaje chaqueño. Además empezó a soñar con amigos que le preguntaban cómo era su experiencia en la ciudad. En relación a esto, contó que cuando alguien piensa en uno, uno empieza a soñar con esa persona. En este sentido, parecía que su gente allá también lo extrañaba a él, sentía su propia lejanía.

## 6. “Trabajo de ciudad”

Cuando iba a trabajar, Angel se quedaba en casa. Esto me producía una sensación de culpa difícil de manejar. Un día descubrí por accidente que él tenía una habilidad extraordinaria para el dibujo. Fue entonces que le di hojas y lápices de colores para mantenerlo “ocupado” mientras yo no estaba. Después de su primer dibujo, un ciervo realmente asombroso, le pregunté si podía dibujar algo que me interesaba.<sup>10</sup> El asintió sin dudar, y entonces le dejé una lista de seres no-humanos que conocía de nombre, pero que nunca había podido visualizar en mi imaginación. A medida que hacía los dibujos, yo grababa entrevistas acerca de los mismos, registrando características principales, comportamiento, y rol en la vida cotidiana. Entonces me di cuenta que, sin quererlo, realmente podíamos “trabajar” antropológicamente “en casa”. Descubrí además otra cosa, que hablar con Angel en Buenos Aires era diferente que estando en

10 Mi proyecto como investigador del CONICET iniciado en 1987 se dirigía a estudiar procesos de simbolización y categorías cognitivas en una serie de ámbitos del sistema sociocultural qom. En este sentido, era importante conocer un inventario de los símbolos y categorías clasificatorias centrales que mis interlocutores manejaban. El trabajo con dibujos aparecía como una clase de evidencia óptima para explorar esa temática.



Formosa, por un lado, y también que eso no me pasaba con la gente qom que había conocido directamente en Buenos Aires, por ejemplo Valentín Moreno, por el otro. Esto no es un dato ocioso, porque aquí interviene esa relación particular que existe entre lugar y existencia. A Valentín lo conocí aquí ya desplazado del Chaco, “instalado” en la ciudad; ese era *su* lugar. En cambio lo inverso ocurrió con Angel. Dos clases de “campos” se intervinculaban aquí, aunque constituidos de modo diferente. Fue el cambio posicional del primero que hizo cuestionar mis supuestos sobre la naturaleza de esa diferencia.

### 7. De regreso a Formosa

No vi a Angel nuevamente hasta enero de 1985 cuando regresé a Tacaaglé. Estaba muy emocionado por el re-encuentro después de la odisea urbana. Estar con Angel otra vez en el campo “allá” fue diferente esta vez, porque ya me había encontrado con él en mi doméstico “aquí”, y eso me despertó la conciencia acerca de cómo las prácticas concretas son las que crean las regiones etnográficas.

En estudios subsiguientes realizados allí me encontré con Angel en muchas oportunidades, compartiendo siempre una complicidad por nuestra experiencia cosmopolita común.

Después de los desplazamientos urbanos, comencé a conectarme con el mundo de un modo diferente, incluyendo la dimensión corporal en él. Antes había solo datos incorpóreos a ser colectados de acuerdo con metodologías específicas. El espacio solo era un campo distante; más allá de eso, éste no contaba para nada; una dimensión cartesiana a priori, sin discontinuidades. Concomitantemente, cualquier interacción de individuos dentro de ese espacio no afectaba su “estructura” de ningún modo.

### 8. Segunda visita

A fines de marzo de 1989 recibí un llamado de mi padre que decía que Angel estaba en Buenos Aires y que quería comunicarse conmigo. En esa época el contexto socio-económico de la hiperinflación afectaba todos los hogares y nuestra economía familiar estaba en quiebra. Ni bien escuché de Angel el horizonte se ensombreció: ¿cómo le iría a pagar el viaje de vuelta? El regreso a Formosa, como culminación de su ritual de viaje, era para mí esencial, porque su *pertenencia remota* era lo que lo definía a él existencialmente.

Sin perder tiempo lo llevé a Victoria, donde vivía con Inés y mis dos hijos. Ahora el desafío era mayor, porque la pregunta no era ya “¿qué está haciendo él acá?”, sino “¿cómo voy a integrarlo en mi vida familiar, honrando nuestra amistad y experiencias pasadas?”.

La experiencia original de 1983 daba lugar ahora a un conjunto más complejo de subjetividades. Con Angel en *mi* casa, la imagen tradicional del “campo” terminó de

desaparecer para siempre. La interacción canónica entre espacio y ser adquirió una visibilidad diferente. En primer término, Angel se quedó en mi escritorio que a la noche se transformaba en su habitación. Aunque él me llamaba *Taanki*, mi hija María de dos años escuchaba “Catin”, por lo cual él quedó con ese nombre. Y su lugar, por carácter transitivo, se llamó “el cuarto de Catin”. El aceptó encantado ese nombre y estableció una relación muy afable con los niños. A nosotros, en cambio, nos costó más aceptarlo como uno más en casa. Su presencia ocupaba más espacio que en 1983. Tal vez porque éste era nuestro hogar, y nosotros como anfitriones teníamos que soportar sobre nuestras espaldas un ajuste total de la red intersubjetiva.

Sea como fuere, durante el mes que estuvo en Victoria Angel era omnipresente. Eso me hizo preguntarme qué dimensión adquirirían mis estadias en Tacaaglé, y el alcance de mi intrusión en el espacio doméstico de mis anfitriones.

En esta oportunidad yo sentía realmente la visita de Angel como un “viaje de campo recíproco”. Después de su prospección de 1983, ahora ya tenía el derecho de venir a casa y vivir con nosotros, y nosotros la obligación de recibirlo como a cualquier otro huésped. En Victoria el hecho de su origen indígena era casi irrelevante. Es curioso que, aunque nuestros hijos tenían incorporada la categoría de “indio” a partir de series y películas de televisión, producidas en los Estados Unidos con traducción mexicana o portorriqueña, sin embargo, Angel no podía identificarse con esos estereotipos. De todos modos, sabían que él venía de Formosa, y que sabía mucho de plantas, animales y que conocía muchas historias que a ellos les interesaban. Varias veces los encontramos a los tres absortos, contándose mutuamente historias.

Una vez re-definidos los parámetros de constitución del espacio etnográfico, en esta visita pude comprender más que antes cómo él se fue apropiando del nuevo lugar, y cómo esta apropiación modificaba, a su vez, la mía propia. Unos ejemplos ilustrarán este punto.

Después de unos días de instalado, una mañana Angel me contó que la noche anterior “alguien” había entrado en su cuarto; él dormía y un ruido lo despertó. Al abrir los ojos vio que un ser estaba revisando libros haciendo pasar rápidamente sus páginas, tal vez buscando algo. Intrigado y asombrado, le pregunté si había tenido miedo, hecho que negó: “estaba acostado en la cama [en el piso] mirándolo hacer su trabajo, apenas podía verlo, estaba oscuro, pero posiblemente era invisible”. A pesar de su serenidad, sentí temor ante la sola idea de tener un “visitante” como ése en casa. Pero, ¿quién era este ser? Para Angel era un ser *jaqa'a* (no-humano) que tal vez vivía ahí, y que quería examinarlo a él en caso de que fuera un peligro para la casa. El visitante permaneció unos pocos minutos; cuando dejó el cuarto Angel volvió a dormir.

Esta experiencia me hizo cuestionarme si en realidad compartíamos con Angel el *mismo* lugar, en términos de rasgos y propiedades. ¿Eran nuestros supuestos tan radicalmente diferentes como para producir percepciones distintas de una realidad supuestamente homogénea? Como Hubert/Mauss (1964) observaron ya hace tiempo,

el espacio no es homogéneo; definido por la sociedad, posee discontinuidades existenciales; de improviso, un espacio (o un tiempo) se puede transformar en un continuum discreto con un plus de significado. En este sentido, mi casa, y especialmente el cuarto de Catin, por cierto tiempo experimentaron un cambio cualitativo que apenas podía explicar con palabras. Pero esa experiencia era conocida para mi entrenamiento etnográfico. Yo había estudiado experiencias calificadas de otra gente, pero nunca mis propios algoritmos vitales. Las explicaciones de Angel hicieron caer sobre mi toda la energía cultural que generamos para aproximarnos a las vidas de otra gente. Se podría afirmar que Angel actuó como un articulador espacial quien, utilizando sus categorías para comprender un evento, influyó en la forma en que yo definía mi entorno más cercano.

Por la falta de fondos para pagar el boleto de regreso, tuvimos que pedir ayuda a gom conocidos en Buenos Aires. Fue en casa de uno de ellos en Pacheco, que conocí otra de sus facetas. Allí, a pedido de los anfitriones, Angel hizo una cura shamánica. En Tacaaglé él se manifestaba renuente a hablar de ello. Cuando le inquirí sobre ese punto, me explicó que allá todo lo que uno dice puede ser escuchado por cualquiera, y por eso se sentía forzado a mantener silencio. Lejos de su lugar estaba libre para referirse a cualquier cosa. Recién después de escuchar esto comprendí mi ingenuidad y falta de ubicación durante el trabajo de campo. Para mi *ése* era un contexto autorizado para estudiar temas shamánicos, sin tener en cuenta las definiciones de mis interlocutores sobre lo que es “un contexto adecuado”. Esto demuestra que consideraba al “campo” como una dimensión homogénea y legítima, sin matices, discontinuidades, o variaciones contingentes. Dicho de otro modo, el “estar-ahí” del campo legitimaba de por sí las investigaciones (sin diferenciación tópica), y forzaba la creación de una categoría global que subsumía los posibles contextos reconocidos por la gente.

## 9 Ejes de alteridad

Entre 1990 y 1992 residí en Filadelfia (EEUU) donde hice estudios doctorales. Debido a que viajé con mi familia, la experiencia de vivir en el extranjero fue un verdadero viaje de campo constante; a cada instante aparecían marcas de un orden del mundo ajeno, que manifestaba con una potencia inaudita lo arbitrario que tiene todo orden social. Como un discípulo lejano de Foucault, muchas veces me encontraba atrapado en una red de signaturas para las cuales no tenía un entrenamiento semiótico adecuado: señales de Stop que indicaban literalmente eso, puertas de entrada y/o de salida excluyentes, líneas de colores en el suelo, esquemas de tiempo de trabajo/tiempo de ocio muy delimitados, distancia interpersonal diferente, códigos gestuales opacos, etc. Poco a poco, ese horizonte de marcas significativas se hizo más cotidiano y recién entonces pude acostumbrarme a andar por un “lugar” que era completa e imprevisiblemente nuevo.

A través de los estudios pude conectarme con varias tradiciones de la disciplina que desconocía en la Argentina, y enterarme de dónde surgían conceptos que antes tenía como “naturales”, “dados” y casi ahistóricos. Al mismo tiempo, interactuaba con profesores y compañeros de diversas partes del mundo, desde India a Islandia, Colombia a Puerto Rico, Inglaterra a Tanzania. En síntesis, no solo me había internado en el Primer Mundo, sino también había tomado contacto con un ambiente completamente cosmopolita. Desde este punto de vista, Filadelfia era una sucursal postindustrial de la Metrópolis de Superman; testigo y partícipe de los principales asuntos del orbe. Desde allí, el mundo era un espectáculo global, donde recibía información detallada de todos sus sectores, incluida la lejana y extraña Argentina, donde en aquel tiempo democracia era un principio esperanza blochiano más que una realidad cotidiana.

Viviendo allá –lo que con esfuerzo, nostalgia y curiosidad se transformó temporalmente en un “aquí”–, sentí por primera vez una lejanía remota con respecto a mi propio sitio de origen, el cual experimentaba un cambio difícil de definir. Por momentos podía visualizar cómo se veía el mundo desde el “centro”; nociones del sentido común estadounidense como “control”, “liderazgo”, “mundo libre”, “orden mundial”, “corrección política”, “complejo industrial-militar” aparecieron atravesando una amplia gama de situaciones dentro y fuera de la universidad, en los medios televisivos y gráficos, en la escuela de mis hijos. Y esto lo comparaba con mis recuerdos desde Buenos Aires, donde se decían otras cosas, por ejemplo, que existen fuerzas transnacionales que nos controlan de las cuales debemos “liberarnos”. Esta extraña experiencia de desplazamiento por los “ejes de la alteridad” de Jameson (1990) me contactó con una dimensión espacial de mayor envergadura, la de la geopolítica. Previamente tenía una idea más ingenua acerca de la tensión entre lo universal y lo local, lo metropolitano y lo periférico. Como buen argentino y porteño, me percibía a mi mismo como perteneciente a una isla de modernidad occidental en el cono sur, algo que las clasificaciones de los “otros” estadounidenses parecían desconocer bajo el vago rótulo de “South America”. Allí se hizo patente la importancia de la localización relativa en la legitimación del conocimiento, algo que podría sintetizarse en la fórmula: “dime desde donde piensas, y a qué comunidad ‘racial’, ‘sexual’ y/o ‘religiosa’ perteneces, y te diré qué alcance tiene tu pensamiento”. No era que todo pudiera someterse al escrutinio de la situación geopolítica, pero en el campo de la política, la economía y las ciencias sociales en general, esto parecía un caso ejemplar de etnocentrismo implícito. O una combinación sofisticada de hegemonía e ideología.

En este contexto tomé contacto con los desarrollos múltiples de la llamada crítica postcolonial y ciertas formas de estudios culturales que tomaban este disenso ontológico y epistemológico como objeto de reflexión. De este modo, volví a la Argentina con una conciencia diferente acerca de cómo estaba organizado el espacio mundial después de vivir el vértigo de un inmenso desplazamiento, y a la vez, podía decir algo

acerca de algunos de los elementos que caracterizan a los imaginarios “metropolitanos” y a los “periféricos”. Lo que antes solo se podría derivar de una experiencia intelectual fruto de lecturas, ahora era producto de una vivencia concreta que había reconfigurado los lazos necesarios que existen entre la “teoría” y la “práctica”.

La experiencia de viajar al Chaco y los viajes de Angel a Buenos Aires habían permitido la posibilidad de identificar el proceso que une ambos términos; el viaje a EEUU, por otra parte, abrió este proceso a una escala de mayores proporciones.

## 10. Cuerpos y lugares

Como se mencionó a lo largo de estas líneas, después de una serie de desplazamientos fundacionales que involucraron al Chaco, a Buenos Aires y a Filadelfia, entreví elementos clave de la razón espacial de la etnografía. A partir de un ejercicio de recentramiento epistemológico sintetizaré cómo puede pensarse una etnografía que tome en cuenta la pluralidad de lugares y tipos de sujetos involucrados en su práctica.

Frente a la idea de que existen lugares dados y regiones inamovibles (Chaco, Noroeste, Amazonia, Andes, Pampa, o América “latina”) sugiero una perspectiva diferente. Todo espacio que implica acción humana es un espacio social, y como dice de Certeau (1984), un “lugar” es un “espacio practicado”. La acción humana es la que transforma espacios en lugares; no existen lugares a priori, como tampoco lugares “vacíos”, sin significado. De este modo, los lugares etnográficos tradicionales, o sea la taxonomía espacial producida por nuestros antecesores, pueden verse como la intersección de una historia de prácticas con o sin registros escritos con instituciones que ayudan a perpetuarlas (academia, corporaciones, gobiernos, ONGs, etc.). El Chaco, dentro de este contexto, es un lugar-proceso que consiste en la acumulación a lo largo del tiempo de acciones, documentos y narraciones que lo tienen por objeto.

Los lugares etnográficos tienen perímetros variables que dependen de la interacción que establecen investigadores con el bagaje humano y/o documental que los contiene. Es más, los lugares son *producto* de esa interacción, su naturaleza es relacional. Por eso, la idea de “estudios de área” aparece en este contexto como una reificación institucional que impide la práctica “real”, es decir la interacción dialógica y dialéctica, de la etnografía. Incluso, estas áreas en muchos casos perpetúan fantasmas culturales que no existen en ningún sitio concreto, alimentados por narraciones previas (e instituciones) que les brindan una legitimidad incuestionable. Cuestionar esa legitimidad es parte de una crítica cultural *desde* este espacio especial de América.

En este sentido, la presencia de Angel en Buenos Aires me obligó a cuestionar (a) la legitimidad del Chaco como lugar etnográfico definido y “cerrado”, (b) la naturaleza de la etnografía misma, y (c) a tomar conciencia de que los etnógrafos tienen un cuerpo que *siempre está situado en alguna parte*. Fue su cuerpo ausente en la distante Formosa, el que repentinamente apareció desplazado en mi dominio local, lo que abrió nuevas posibilidades de ser. Me vi llevado a reconocer que el cuerpo, y el ser entero,

sin un viaje a lugares distantes podía observar y participar antropológicamente en la vida social. Pero esta instancia necesitaba un cambio en la evaluación de los rasgos distintivos de la etnografía. Estos debían ser des-categorizados para poder reconfigurarse. En este proceso la “otra parte” espacial perdió su sentido original, permitiendo que el espacio doméstico urbano pudiera integrarse por medio de una restaurada curiosidad y autoridad etnográfica. Así, el Chaco *vino* a Buenos Aires, y este paisaje se transformó en una nueva clase de bosque chaqueño, a la espera de una mirada antropológica serena y bien situada.

La dialéctica de locales en el trabajo etnográfico, por ejemplo “aquí-allá”, “campo-trabajo”, “espacio-lugar” fue el relato de una *espacialidad existencial*.<sup>11</sup> Como se dijo antes, no existen espacios vacantes, y allí donde hay algún tipo de quehacer, emergen los “lugares”.<sup>12</sup> La espacialidad existencial confiere al ser un lugar, un posicionamiento dentro del mundo social que, al mismo tiempo, es dinámico, inestable. El hecho es que esta inestabilidad espacial parece actuar como una fuerza vital en la constitución del etnógrafo y de la etnografía. Además de esto, a través de la práctica etnográfica los etnógrafos experimentan continuas reconstituciones; es como si nuestro ser no pudiera desplegarse a sí mismo completamente sin algún tipo de desplazamiento.

Dentro de este orden de cosas, considero que el sujeto-etnógrafo malinowskiano, una particular versión del sujeto universal neoclásico y autónomo, tenía una paradójica estructura dual que consistía, por un lado, en un sujeto “material” e histórico y por el otro en un “dispositivo epistemológico-metodológico” que consistía en utilizarse a sí mismo como herramienta de recolección de datos. Es posible que la autonomía relativa de la academia respecto de la vida política haya permitido el mantenimiento de esta dualidad. Sin embargo, la continua censura académica del componente personal cedió lugar finalmente a la unión existencial de ambas instancias. En cambio, en la academia “periférica”, en especial la de América “latina”, esta estructura dual aun cuando es parte del canon clásico, muestra una permeabilidad recíproca mucho mayor entre sus componentes. Esto en parte podría deberse a la cercanía que existe entre academia y política. Las implicancias políticas y prácticas de la profesión dan menos cabida a una vida académica despegada de las urgencias de la vida social. Así, en nuestras latitudes, el sujeto-histórico y el epistemológico-metodológico están más expuestos a las convulsiones que experimenta la esfera pública. Es más, en países como México, Brasil y Argentina, por solo citar pocos ejemplos, el Estado actúa como

---

11 P.ej., como la establece el geógrafo Edward Soja (1989).

12 Aquí se podría polemizar con el sugerente trabajo de Augé (1993) quien habla de los “lugares” y los “no-lugares” que desafían la antropología contemporánea. Creo que las experiencias e ideas citados en nuestro trabajo permiten aproximarnos etnográficamente a cualquier “lugar”, superando la división realizada por aquel autor.

un agente clave en la estructuración de los tipos de sujetos-etnógrafos que se formarán.

En síntesis, la estructura existencial de los etnógrafos está condicionada por los contextos socio-culturales y políticos propios de cada nación, lo que incide sensiblemente en los respectivos tipos y perfiles de práctica disciplinar y producción de conocimiento. Por ese motivo, la universalización de los “tipos ideales” de etnógrafo debe estar sujeta a una contextualización geo-cultural. Se podría decir que regiones etnográficas y sujetos-etnógrafos se hallan unidos en una relación dialéctica de mutua constitución. De este modo, podríamos decir que existe una gran heterogeneidad de lugares que producen distintas clases de etnógrafos, con intereses teóricos, metodológicos y técnicos diferentes. En suma, diferentes lugares producen diferentes clases de cuerpos etnográficos. Esta pluralidad, que a simple vista parece atentar contra las categorías de estudio clásicas de la antropología, en realidad es solo el reconocimiento actual de una diversidad real que siempre estuvo ahí. El acto que permite mencionarla es parte del movimiento más amplio referido antes como crítica postcolonial, o simplemente crítica cultural geopolíticamente informada. De esta forma, se pasa de sujetos y narraciones universales a sujetos y narraciones localizadas *en alguna parte*, con un alcance parcial de verdad y adecuación. La pluralidad de lugares/sujetos permite una atención más detallada a los procesos históricos que constituyeron las naciones, las geografías y las subjetividades con las cuales nos involucramos. Y eso es reconocer que las alteridades introducidas por la experiencia intercultural enriquecen la monológica visión occidental.<sup>13</sup> Es importante, entonces, tener en cuenta lo que denomino “categorías de localización” de las prácticas disciplinares. Estas apuntan a problematizar desde qué tradición/ lugar se percibe una situación/tema. La idea es multiplicar los centros de autoridad, descentralizando la hegemonía occidental. Conceptos como los de “suelo”, “locus de enunciación”, “semiosis colonial”, “domicilio existencial” apuntan, desde diversos sitios a un mismo problema, el qué, el dónde, el para quién, y el cómo de la producción de conocimiento.<sup>14</sup> De este modo, la

---

13 Ver, p.ej., la descripción de la invención del sujeto universal en Occidente y el rol crítico de la antropología (Soares 1993), en contraposición con una visión de las peripecias del llamado sujeto postmoderno (Gergen 1991).

14 Desde principios de los años 50 en América “latina” muchos intelectuales criticaron el modelo europeo de “invención de América”. Entre los primeros que realizaron esa tarea se puede citar los estudios histórico-filosóficos de los mexicanos Edmundo O’Gorman (1958), Leopoldo Zea (1958) y el brasileño Darcy Ribeiro (1977). El argentino Rodolfo Kusch (1976) exploró estas dimensiones del “suelo cultural” en la constitución de los saberes indígenas y populares en América Latina, refiriendo a la importancia de la “geocultura”. Más recientemente, el mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987) exploró las profundidades de la formación cultural de su país, y de toda Latinoamérica. Finalmente, trabajos recientes de críticos originarios de América “latina” pero ejerciendo en los Estados Unidos,

idea del sujeto universal y del conocimiento más allá del tiempo, la historia, la geografía y la economía política aparecen contestadas desde posiciones previamente definidas como “periféricas”. Podría ser útil en este contexto proponer una hermenéutica pluritópica (Mignolo 1994) que sea susceptible a esta ahora reconocida heterogeneidad de espacialidades.

Un ejemplo dramático de esto fue la trayectoria de Angel por Buenos Aires. Allí no solo conmocionó mi mundo de la vida sino que desplegó sus claves hermenéuticas – algunas explícitas, otras silenciosas. Las “marcas de verdad” de su mundo se hicieron visibles para nosotros, dispersas a través de sueños, paseos, oraciones, comentarios culturales, reciprocidad, sesiones de curación, dibujos y nostalgia. Ellas nos enseñaron cómo enfrentó nuevos contextos utilizando estrategias para administrar (y probablemente mantener) un cierto orden de cosas. Sin embargo, ese orden se manifestó como una praxis sumamente flexible y absolutamente fascinante.

Los desplazamientos por estos diversos espacios del mundo revelaron que el movimiento y la interacción son ejes claves para una visión dinámica de la producción del conocimiento antropológico. Reconocer la pluralidad de espacios, temáticas y sujetos que produce la práctica disciplinar contribuye a una visión crítica desde un locus existencial que adquiere, por la situacionalidad de toda mirada sobre el mundo, dimensiones de una revolución epistemológica pero de perfil bajo, que peregrina lentamente entre los intersticios de la mismidad y la alteridad de las sociedades y culturas de esta zona meridional del mundo. Es nuestro deseo que el conocimiento producido aliente en diferentes niveles de la acción social, formas alternativas de tolerancia, pluralismo y solidaridad colectiva.

---

como Walter Mignolo (1994), Fernando Coronil (1996) y Hernán Vidal (1993) se interesan –a través de una peculiar sensibilidad migrante compartida con la de Edward Said (1978), Samir Amin (1989) y Arjun Appadurai (1996), entre tantos otros– por el rol de las “localizaciones geo-culturales” en la formación de las diferentes sensibilidades socioculturales. Lo interesante de aquellos críticos, es su análisis del etnocentrismo lingüístico como una sutil forma de colonización académico-cultural. Así, teoría y pensamiento se localizan en lenguas específicas y en historias locales. Algunas ideas al respecto las desarrollé en Wright (1995; 1997a). La posición de Valentin Mudimbe (1988) para la “invención de África” es muy útil comparativamente para nuestro análisis, y quizás tiene más potencialidad que los modelos surgidos en la India (cf. p.ej. la discusión de Gupta 1992 y Dirlik 1994).



## Bibliografía

- Amin, Samir (1989): *Eurocentrism*. Nueva York [New York]: Monthly Review Press.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press.
- Augé, Marc (1993): *Los "no lugares" espacios de anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972): "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". En: *Anales de Antropología* (México, D.F.), 9: 105-124.
- (1987): *México Profundo. Una civilización negada*. México, D.F.: SEP/CIESAS.
- Certeau, Michel de (1984): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James (1994): "Diasporas". En: *Cultural Anthropology* (Arlington, Virg.), 9.3: 302-338.
- Coronil, Fernando (1996): "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". En: *Cultural Anthropology* (Arlington, Virg.), 11.1: 52-87.
- Dirlik, Arif (1994): "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". En: *Critical Inquiry* (Chicago), 20: 328-356.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Nueva York [New York]: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford (1995): *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gergen, Kenneth J. (1991): *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. Nueva York [New York]: Basic Books.
- Gupta, Akhil (1992): "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". En: *Cultural Anthropology* (Arlington, Virg.), 7.1: 63-79.
- Hubert, Henri/Mauss, Marcel (1964): *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: Chicago University Press.
- Jameson, Fredric (1990): "Modernism and Imperialism". En: Eagleton, Terry/Jameson, Fredric/Said, Edward (eds.): *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 43-66.
- Krotz, Esteban (1988): "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos". En: *Nueva Antropología* (México, D.F.), 9.33: 17-52.
- (1991): "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico". En: *Alteridades* (México, D.F.), 1.1: 50-57.
- (1993): "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes". En: *Alteridades* (México, D.F.), 3.6: 5-11.
- Kuper, Adam (1990): "Editorial". En: *Current Anthropology* (Chicago), 31.1: 3-4.
- Kusch, Rodolfo (1976): *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Lévi-Strauss, Claude (1958): *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA [orig. francés: *Tristes Tropiques*, París 1955].

- Mignolo, Walter (1994): "Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-cultural Locations". En: *Dispositio/n* (Ann Arbor, Mich.), 19.46: 45-73.
- Miller, Elmer S. (1995): *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana-Champaign/Chicago: University of Illinois Press.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988): *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington/Urbana-Champaign: Indiana University Press.
- O'Gorman, Edmundo (1958): *La invención de América. Investigación histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Palavecino, Enrique (1961): "Algo sobre el pensamiento cosmológico de los indígenas chaqueños". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires), 2: 93-95.
- (1977): *Areas y capas culturales en el territorio argentino*. San Rafael (Mendoza): Museo de Historia Natural de San Rafael (Mendoza).
- Ribeiro, Darcy (1977): *Las Américas y la civilización*. México, D.F.: Extemporáneos.
- Rushdie, Salman (1985): "The location of Brazil". En: *American Film* (Nueva York [New York]), 10: 5-53.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. Nueva York [New York]: Vintage Books.
- Soares, Luiz Eduardo (1993): "A crise do contratualismo e o colapso de sujeito universal". En: *Anuário Antropológico* (Rio de Janeiro), '90 [= 1990]: 109-123.
- Soja, Edward (1989): *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres [London]/Nueva York [New York]: Verso.
- Trouillot, Michel-Rolph (1991): "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". En: Fox, Richard (ed.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*; Seattle: Washington University Press/School of American Research Advanced Seminars, pp. 17-44.
- Vidal, Hernán (1993): "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism". En: *Latin American Research Review* (Austin, Tex.), 28.3: 113-119.
- Wright, Pablo G. (1994): "Existencia, intersubjetividad y estructura: hacia una teoría-práctica de la etnografía". En: *Runa – Archivos para las Ciencias del Hombre* (Buenos Aires), 21: 347-380.
- (1995): "La dimensión utópica de la antropología: una visión desde la Cruz del Sur". En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* (Buenos Aires), 16: 191-204.
- (1997a): "Being-in-the-Dream". *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. dissertation/tesis doctoral, Department of Anthropology, Temple University.
- (1997b): *Terry Gilliam's Brazil: Fieldwork in a Dystopian Society*. Presentado en "2nd Latin American Conference on British Studies/British Cultural Studies: The Comparative Viewpoint". Buenos Aires: The British Arts Centre (BAC), Ms.
- (1998): *Desplazamientos Fundacionales. Reflexiones sobre el cuerpo y los lugares etnográficos*. Presentado en "II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos". Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Ms.
- Zea, Leopoldo (1958): *América en la historia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.