

Vigencia de *Los argonautas del Pacífico occidental*: teoría y metodología etnográfica en el estudio del sistema de intercambio *kula*

CAMILO SEMPIO DURÁN

En el artículo reflexiono sobre tres asuntos: el modelo teórico y etnográfico empleado por Bronisław Malinowski en el sistema melanesio de intercambio *kula*, sus similitudes y variaciones respecto a su estudio del sistema de mercados en los Valles Centrales de Oaxaca, y la utilidad del modelo para interpretar la práctica de reciprocidad festiva *gueza*, reproducida entre comunidades mixtecas oaxaqueñas, por medio del uso de yuxtaposiciones etnográficas, teórico-conceptuales y epistemológicas. Con este entrecruzamiento teórico y etnográfico entre *kula*, sistema de mercados y *gueza* se pretende mostrar la vigencia del pensamiento de Malinowski y su utilidad para pensar en las prácticas de reciprocidad contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: Malinowski, Oaxaca, *kula*, *guezas* intercomunitarias, sistema de mercados

Validity of *The Argonauts of the Western Pacific*: Ethnographic Theory and Methodology in the Study of the *Kula* Exchange System

The article reflects on three issues: the theoretical and ethnographic model employed by Bronisław Malinowski in the Melanesian system of *kula* exchange, their similarities and variations within the study of the market system in the Valles Centrales of Oaxaca, and the usefulness of the model to interpret the practice of festive reciprocity *gueza*, reproduced among Oaxacan Mixtec communities, making use of ethnographic, theoretical-conceptual and epistemological juxtapositions. Thus, with this theoretical and ethnographic intersection between *kula*, markets system and *gueza*, it is intended to prove the validity of Malinowski's thought and its usefulness for thinking about contemporary reciprocity practices.

CAMILO SEMPIO DURÁN
Escuela Nacional de Antropología e Historia,
Ciudad de México, México
csempio@yahoo.com

KEYWORDS: Malinowski, Oaxaca, *kula*, intercommunity *guezas*, market system

Después de *Los argonautas...*

A comienzos de 1960, Ernest Gellner opinaba que la “revolución malinowskiana” (Jarvie, 1970), luego de estallar en 1922 con la publicación de *Los argonautas del Pacífico occidental*, estaba empantanada: si bien “la antropología malinowskiana” produjo “una cosecha muy rica en el conocimiento y la comprensión de las sociedades individuales [...], no ha sido muy fértil [para] proporcionar teorías generales o comparativas” (Gellner, 1970: viii).

En la década de 1980, Edmund Leach potenció esta caracterización al organizar un seminario para examinar la vitalidad de *Los argonautas...* a la luz de etnografías y perspectivas contemporáneas. Observó que ningún participante lograba responder preguntas cardinales: ¿qué son y a qué responden los intercambios *kula*? Su conclusión fue que “sabemos menos sobre el estilo de intercambio *kula* de lo que Malinowski creía saber en 1922” (1983: 538).

Sospecho que los referidos, consagrados especialistas en etnografía melanesia —Anette Weiner, Andrew Strathern, Marilyn Strathern, Frederick Damon, Chris Gregory y Jerry Leach— tenían una opinión diferente. Jerry Leach sintetizaba el “modelo” *kula* en las siguientes premisas: el *kula* es un sistema de intercambio socioeconómico melanesio centrado en dos clases de valores —collares y brazaletes—, que al intercambiarse unos por otros circulan en sentidos contrarios. Los intercambios siguen un principio de reciprocidad, valor por valor —collar por brazaletes—. La reciprocidad es diferida y ninguna comunidad puede poseer los valores demasiado tiempo. Asimismo, las transacciones comerciales funcionan de manera paralela en el contexto de intercambios *kula*. Por último, la participación en el *kula* reditúa prestigio (1983: 3–4).

Se señalaron las contradicciones en este modelo. En esencia, calificar las donaciones de espontáneas y las devoluciones de obligatorias, cuando ambas acciones son sustanciales al principio de reciprocidad. También se subrayó la contradicción de calificar como diferentes y equivalentes al mismo tiempo los valores

reciprocados: “Malinowski dice que en el *kula* los dones de apertura y de retorno difieren en ‘nombre, naturaleza y tiempo’, pero deben ser equivalentes”; Damon cuestiona por qué (1983: 309). En efecto, Bronislaw Malinowski emplea términos diferentes para designar el “don de apertura” —*vaga*— y el “don de retorno” —*yolite*—. Ambos dones difieren temporalmente, primero se entrega un *vaga* y después un *yolite*. A esto se añade una diferencia de naturaleza: el primero es espontáneo y el segundo obligatorio, lo que crea una instancia de dominio y sumisión entre quien dona y quien recibe (Damon, 1983: 315). Raymond Firth, otro de los asistentes al seminario, señala que el principio de equivalencia entre collares y brazaletes sigue criterios, como el tamaño, la materia, la antigüedad, el mito asociado, el proceso de producción y las historias de sus transacciones y poseedores (1983: 100; Strathern, 1983: 86).

Por cierto, Firth especifica que los brazaletes son cortos, blancos y con forma de anillo, formados de una sola pieza, y que deberían circular en pares, mientras los collares son individuales, rojizos, largos y con tiras de varias piezas. Si bien los collares pueden fragmentarse o sumar piezas nuevas, los brazaletes no pueden agrandar sus dimensiones (1983: 96). La cuestión vuelve: ¿por qué ambos valores pueden ser equivalentes? Respuesta: porque la equivalencia dimana del sistema de valoración que logra equipararlos (1983: 97).

El *kula* responde a una doble relación de equivalencia y asimetría, por ende, su dinámica “nacería de esta contradicción” (Damon, 1983: 317). Así, *vaga* y *yolite* formarían parte del proceso de valoración del sistema *kula* que, evidentemente, no respondería a una “teoría del intercambio sino a una teoría de la sociedad” (Damon, 1983: 317). En suma, la contradicción es la lógica de la reproducción social.

A propósito, Edmund Leach sostuvo que no deberían asombrarnos las contradicciones: “todas

las formas posibles de intercambio son simétricas” y “asimétricas”, ambas conforman el “átomo de la codificación” y el “principio fundamental de todo sistema de comunicación imaginable” (1983: 531). Para un estructuralista, las contradicciones no constituyen misterio alguno. La cuestión es que Malinowski no era estructuralista, aunque todo el estructuralismo y el funcionalismo se nutren de contradicciones, uno las experimenta y otro las combina.

Imaginación y escritura

James Frazer fue el primero en advertir la creación de un estilo antropológico de investigación y exposición en *Los argonautas...*: “Malinowski ha vivido muchos meses como un indígena entre los indígenas” (1995: 7), ha “rehusado limitarse a la mera descripción de los procedimientos de intercambio y se ha determinado a penetrar en las motivaciones subyacentes y los sentimientos que despierta en la mente de los indígenas” (1995: 8). Sin dudar, compara la escritura de Malinowski con la de Cervantes y Shakespeare (1995: 9), pues logra describir personas “en relieve, no perfiles de una sola dimensión” (1995: 8). Estas valoraciones revelan la importancia de la imaginación y la destreza de la pluma en la etnografía.

De hecho, Robert Thornton señala que al llegar a las Trobriand, Malinowski creía que “el texto garantizaba la buena fe científica” (1985: 8). Llevó consigo libros de Joseph Conrad y Víctor Hugo. Parecía leer en ellos su realidad aventurada en un viaje a lo desconocido, un “viaje alegórico” que “definió y revaloró el género etnográfico” (1985: 8) al apelar a la imaginación de los lectores, de ahí la importancia de la escritura: “el motivo textual tiene el efecto de crear un vínculo poderoso entre nuestra lectura de los hechos del *kula* en el texto, nuestra imaginación del sistema completo del *kula*”, y



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Tecnología de elaboración de vasijas. La forma se trabaja de cabeza, luego se redondea y se ahueca, 1915-1918.

finalmente “el contexto histórico objetivo en el que personas reales navegan pequeñas embarcaciones a través de vastos espacios oceánicos” (1985: 10).

Así, Malinowski describe “vivamente las escenas de la vida indígena” para conducir la imaginación de los lectores y “conceptualizar en imágenes aquello que el texto no puede representar” (Thornton, 1985: 8). Se trata de orientar la imaginación con estrategias de escritura para retratar experiencias que es complejo explicar:

Malinowski vio la clave de una auténtica retórica etnográfica en la imaginación literaria de Conrad y Frazer. Reconoció que el escritor debe estimular y guiar la imaginación del lector para que sea inteligible. Logró esto mediante el uso de metáforas, descripciones vívidas, narraciones de aventuras y desventuras, evocó el lugar y la puesta en

escena, y apeló a una búsqueda inherentemente humana de la coherencia del conocimiento. La imaginación “llena” las lagunas tanto de la experiencia como de la descripción [...]. Aunque el texto nunca puede probar que existe realmente una coherencia de “vida” o “sociedad”, puede proporcionar un “sentido de ésta” (1985: 13).

La escritura imaginada como acción comunicativa. Con Malinowski, la antropología experimenta y escribe para que otros imaginen y comprendan. Esto extraña a quien lo clasifica como empirista y pragmático, aunque no expresa cualquier imaginación sino la de un empirista radical: la inducción.

La cuestión, entonces, es examinar la inducción etnográfica del modelo *kula* y en qué medida la revolución malinowskiana extendió su influencia fuera de Melanesia.

Malinowski en Oaxaca

Malinowski tuvo un trepidante vínculo con México, sobre todo con Oaxaca. Durante el verano de 1940, Julio de la Fuente lo introdujo en un circuito de mercados desplegado en los Valles Centrales.¹ Juntos llevaron a cabo una investigación etnográfica sobre las relaciones sociales de producción e intercambio de bienes que confluían los días de plaza, a la que acudían personas en su mayoría zapotecas y en menor medida mixes y mixtecas. La repentina muerte de Malinowski en 1942 alteró los planes, pero no impidió la publicación de los reportes preliminares, en 1957, con el título *La economía de un sistema de mercados en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*.² Una publicación, opina Leach, que conjuga la “destacada voz” de Malinowski con las “notas discordantes” de De la Fuente en un “genuino trabajo de colaboración” (1982: 65).

Sin olvidar la omisión de equivalentes locales, como *gozona*, *manovuelta*, *guezza* o *saa'a*,³ en la publicación sorprende la atención marginal al término reciprocidad,⁴ por tres motivos: por el fenómeno de estudio —sistemas de intercambio—, porque De la Fuente investigaba ese tópico —había publicado “Gozona agrícola y gozona yalalteca” en 1939— y porque resultaba natural que Malinowski ensayara con la realidad pluriétnica y ultraintercambista oaxaqueña su modelo de clasificación de las prácticas del don, el intercambio y la reciprocidad.

Malinowski confiesa que fue Valetta Swann la que “llevó al detalle un diario durante una de las fiestas más interesantes de nuestro trabajo de campo: la fiesta de la Virgen de la Asunción y la mayordomía presidida por nuestro mejor informante, don Manuel Andrés Jarquín, en el pueblo de Abasolo” (Malinowski y De la Fuente, 2011: 30-31). Por supuesto, desconcierta que Malinowski atestiguará durante diez días la organización de la celebración en la casa de Jarquín (Cook, 2017b: 231) —uno de

los eventos “más interesantes” entretreído en relaciones de reciprocidad— y eludiera su registro.

Empero, esto sugiere que los sistemas de intercambios festivos, marginados de *La economía...*, estaban presentes en la práctica de campo. En 1970, Ronald Waterbury hizo valiosas entrevistas a Jarquín, quien rememora su encuentro con Malinowski el sábado 17 de agosto de 1940, siendo mayordomo de la fiesta patronal de Abasolo; Malinowski interactuó animadamente y se mostró interesado en las costumbres (2007: 46-47).

Al día siguiente fue “la guelaguetzta, cuando los invitados entregan dones al anfitrión (para ser reciprocados en el siguiente evento ceremonial)” (Waterbury, 2007: 48). Ese domingo, Malinowski y Swann se presentan ante la mayordomía y entregan dones que, “en opinión de Jarquín, eran notablemente abundantes: cantidades de cacao, azúcar, dulces, galletas saladas, cigarros, una camisa para Manuel y tela suficiente para hacer un traje para él y un vestido para su esposa” (Waterbury, 2007: 48). Jarquín destacó que “protestó por tanta generosidad” y sostuvo que “nunca podría devolver esa

1 Malinowski visitó México en cuatro ocasiones: 1926, 1939, 1940 y 1941. Las dos últimas hizo trabajo de campo en Oaxaca. En la primera lo acompañaron De la Fuente y la pintora Valetta Swann. En la segunda estancia lo acompañó su estudiante Lew Wallace (Drucker-Brown, 2021; Waterbury, 2007; Cook, 2017a; 2017b).

2 Recordemos que su primera edición en español corrió a cargo del comité editorial de los estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, lo que sugiere que el manuscrito circuló entre las lecturas curriculares de la época (Drucker-Brown, 2021).

3 Además del trueque —práctica que fascina a Malinowski y que retomaremos más adelante—, la categoría más recurrente, con 35 referencias, es transacción.

4 Se menciona en dos oportunidades, para describir cómo “los ladrones de ganado se enredaron en recíprocas *vendettas*” (Malinowski y De la Fuente, 2011: 74) y para referirse a “ciertos servicios que no es necesario pagar sino en reciprocidad” (2011: 106).

cantidad”. No obstante, “Malinowski le aseguró que los obsequios eran traídos voluntariamente en agradecimiento por su hospitalidad y que no esperaba reciprocidad”. Argumentó que “estaba lejos de su tierra natal y probablemente nunca sería mayor-domo” (2007: 48).

Días después asiste con Swann “a una boda, donde observan la donación de metates”, recuerda Scott Cook (2017a: 151). Añade que el “contexto ceremonial estaba gobernado por el sistema institucionalizado de reciprocidad con las donaciones típicamente registradas en una libreta por un miembro del hogar receptor” (2017a: 151).

Sin abandonar el proyecto de investigación sobre mercados, el sistema de reciprocidad se le impone a Malinowski hasta imantar su atención. De hecho, al leer los manuscritos inéditos sobre Oaxaca —disponibles en la Yale University desde 2003—, Cook interpreta que Malinowski se “concentró en ‘el problema central de los motivos de la mayordomía’”, entre los que destacan los “servicios de *guelaguetza* vs. servicios ofrecidos por obsequio, gratis o servicios pagados en efectivo” (2017a: 151).

En esos manuscritos, Malinowski define la mayordomía como un “oficio ceremonial de organización y financiación de las principales fiestas del pueblo con carácter religioso (iglesia, altar de la casa, votos a un santo, bendiciones de comida, bebida y baile), festivo (baile, cohetes) y social (reciprocidad del hogar más participación de los comités de comunidad y barrio)” (citado en Cook, 2017a: 151). La definición es aún vigente.

En otras palabras, Malinowski no sólo experimentaba la reciprocidad festiva, sino que le interesaba su funcionamiento. Las palabras de Jarquín y las interpretaciones de Waterbury y Cook coinciden: en campo, Malinowski oscila entre su estudio del sistema de mercados y el sistema festivo de reciprocidad. Muy pronto, al plan de investigación original se sumó el interés en los intercambios ceremoniales.

Sin embargo, este último es desplazado de *La economía*... ¿Por qué? Quizá porque Malinowski consideró que atestiguar ante dos mayordomías y participar en dos celebraciones era insuficiente para comprender un sistema de reciprocidad. Esto explicaría el error de definir la *guelaguetza* como un sistema de generación de deuda en *La economía*...: “la institución de la *guelaguetza* consiste en recibir regalos durante una mayordomía u otra gran festividad costeadas por el organizador, quien lleva una lista muy cuidadosa de ellos, para corresponderlos cuando el donador organice un acto semejante” (Cook, 2017a: 130-131). Cook especifica que “Malinowski pudo estudiarla detalladamente” [*sic*] en Abasolo y en Coyotepec (2017a: 130-131). Más allá del detalle, lo cierto es que el estudio de sólo dos eventos en los que se practicaban *guelaguetzas* derivó en interpretarlas exclusivamente como donaciones y no como devoluciones de deudas previamente generadas.

Si consideramos la evidencia de su experiencia e interés, ¿qué hubiera sucedido si la muerte no sorprendiera a Malinowski y la segunda etapa de investigación lo encontrara estudiando las prácticas de reciprocidad no sólo en los pueblos zapotecas sino en particular en los mixtecos? ¿Hubiera comparado el sistema *kula* con el sistema de mayordomías para fiestas patronales o con las *guezas* festivas intercomunitarias, de acuerdo con nuestro interés?⁵

5 Cabe señalar que contamos con estudios etnográficos sobre los sistemas de reciprocidad en Oaxaca. Respecto a las poblaciones mixtecas, recordemos las publicaciones clásicas de Marroquín (1957), Beals (1970) y Diskin (1986), que hablan de la *guelaguetza*; las de Monaghan (1990; 1996) sobre los intercambios festivos y ceremoniales conocidos como *saa sa'a*, y el más reciente estudio de Sempio Durán (2020), sobre las *guezas* festivas intercomunitarias.

***Kula* y *guezas*: yuxtaposiciones etnográficas**

Cook (2017a: 138) advierte, lamentablemente, que no existen documentos en los que Malinowski compare los intercambios en las Trobriand con los que atestiguó en Oaxaca. No hay demasiadas opciones, además de imaginar... Por cierto, el llamado a imaginar aparece de manera reiterada en la “Introducción” a *Los argonautas...* (Malinowski, 1995: 22; Thornton, 1985). ¿Por qué no devolver el llamado? Imaginemos una yuxtaposición entre *kula* trobriand y *guezas* mixtecas, con citas de *Los argonautas...* e incorporemos peculiaridades oaxaqueñas —señaladas entre corchetes— para ajustar la yuxtaposición. De cierta manera, podemos reescribir algunos aspectos del *kula* para imaginar las *guezas*.

Al final de *Los argonautas...* encontramos cierto aval: una vez etnografiado el sistema de intercambio *kula*, “podemos esperar que otros similares o parecidos se encuentren en algún otro lugar” (Malinowski, 1995: 501). Por supuesto, “sería fútil esperar una réplica exacta de esta institución [...] con los mismos detalles concretos, tales como la misma ruta circular por la que se desplazan los objetos” (1995: 502). Por eso no tiene sentido reemplazar realidades, sustituir mixteco por *massim*, camioneta por canoa o “toritos” por brazaletes, sino ensayar modelos interpretativos de la realidad. Insistimos, no se trata de sustituir entidades —es evidente que una sierra no significa un archipiélago, ni un collar de conchas asemeja diez litros de cerveza y 50 tortillas—, sino de observar la realidad mixteca por medio de un modelo descriptivo nacido de la realidad trobriand.

Imaginemos una geografía serrana en la que se teje “una amplia red de relaciones intertribales [intercomunitarias] unidas” por el intercambio recíproco (Malinowski, 1995: 104) conocido como *guezas*, que se refiere a la relación de reciprocidad y el don, es práctica y objeto.

En cuanto objeto, el valor de lo donado anida en la transición permanente, cuya expresión festiva es su consumo permanente. Los bienes y servicios intercambiados deben ser iguales en naturaleza y cantidad. Destacan alimentos —tortillas, pollos, frijoles, cervezas, refrescos y agua—, veladoras, flores, cohetes, toritos, danzas y bandas musicales. Así, las *guezas* “se poseen sólo temporalmente” (Malinowski, 1995: 102), son dones que viajan para ofrendarse y dilapidarse. Subrayemos que las *guezas* “se distinguen también en el tiempo” (1995: 345), pues entre la donación y la devolución puede transcurrir de un día a un año, de acuerdo con la proximidad de las celebraciones patronales enredadas.

Por otro lado, en cuanto relación —práctica—, el valor de la *guezas* anida en su dimensión étnica-ética, porque “dar por el hecho mismo de dar es uno de los rasgos más importantes de la estructura social” (Malinowski, 1995: 182) mixteca, pues en estas poblaciones oaxaqueñas la “obligación de equidad y lealtad se basa en la norma general de que la mezquindad está muy mal considerada y es particularmente deshonesto” (1995: 351). Asimismo, para estas poblaciones “poseer es dar”, por ende, cualquier persona “que posee un bien debe compartirlo, distribuirlo” (1995: 108). Por ello, en la vida cotidiana “constantemente nos encontramos con que se da y se recibe en forma de intercambio” de *guezas* (1995: 180). En la vida mixteca, “toda ceremonia [y] todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco” (1995: 173-174).

¿Esto implica un derroche irracional de generosidad? En absoluto, “precisamente porque piensan tanto en dar, la diferencia entre lo mío y lo tuyo se ve más bien reforzada que debilitada; pues de ninguna manera se hacen los regalos [entregan *guezas*] al azar; sino prácticamente siempre en cumplimiento de obligaciones concretas y con gran cantidad de minuciosas formalidades” (Malinowski, 1995: 181).

En estos intercambios intercomunitarios participan autoridades de dos órdenes: municipal y local —agencias, rancherías y parajes—. ⁶ Por ende, las *guezas* se donan entre autoridades de un mismo municipio —entre municipales y locales, así como entre las locales— y de diferentes municipios y localidades. ⁷ Por lo general, estas autoridades son elegidas cada tres años por la ciudadanía, en asambleas. Cumplen funciones políticas, jurídicas, de obra pública y al mismo tiempo colaboran en la organización de ceremonias, entre las que destacan las celebraciones de santidades patronales, en las que se donan y reciben *guezas* entre la autoridad anfitriona y las autoridades visitantes.

Imaginemos una red de relaciones de reciprocidad festiva conformada por una veintena de municipios y que cada uno contenga hasta 12 localidades. Imaginemos que todas las autoridades cuentan con dos cuadernos, uno para registrar la *gueza* recibida y otro para la *gueza* donada. La lógica de este sistema de reciprocidad intercomunitaria festiva implica que el “intercambio se abre con un regalo de apertura o inicial [...] y se cierra con un regalo final o de devolución” (Malinowski, 1995: 345). Esta lógica remite a...

dos principios esenciales, a saber, primero, que el kula [la *gueza*] no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos (1995: 109).

Como las celebraciones siguen el calendario patronal católico, en un año cada comunidad dona y recibe, o recibe y dona, una vez como anfitriona y otras como visitante, según la cantidad de vínculos intercomunitarios que cultive. En promedio, en las redes de la mixteca del distrito de Tlaxiaco, los

municipios reciben y donan *gueza* entre 15 comunidades, incluyendo municipios y localidades. Si bien no todas las autoridades comunitarias participantes en la red intercambian entre sí, no existen circuitos que funcionen separados por completo unos de otros:

Si nos imagináramos que en el anillo del kula [la red de *guezas*] hay muchas personas [autoridades] que sólo tienen un asociado a cada lado, entonces el anillo [la red] consistiría en un gran número de circuitos cerrados por los que pasarían constantemente los mismos artículos y servicios. Así, si A de Kiriwina [la autoridad de Santa Catarina Ticuá] siempre hace el kula con B de Sinaketa [tiene *gueza* con la autoridad de San Pedro Molinos], que hace el kula con C de Tubertube [tiene *gueza* con la autoridad de San Antonio Sinicahua], quien hace el kula con D de Muwa [tiene *gueza* con la autoridad de San Agustín Tlacotepec], quien hace el kula con E de Kitava [tiene *gueza* con la autoridad de Santa María Yosoyúa], quien hace el kula con A de Kiriwina [tiene *gueza* con la autoridad de Santa Catarina Ticuá], entonces A B C D E [Ticuá, Molinos, Sinicahua, Tlacotepec, Yosoyúa] formarían uno de tales ramales del gran circuito. Pero el anillo kula [la red de *guezas*] en nada se parece a esto, porque [teniendo] tantos asociados a cada lado, los objetos [las *guezas*] pasan constantemente de un ramal a otro [...]. Esto, desde luego, crea buena parte del atractivo y la emoción del intercambio [*gueza*] (Malinowski, 1995: 276–277).

6 En los casos no especificados empleamos el término “autoridades comunitarias” para referirnos a ambos órdenes de gobierno.

7 Señalemos que es posible que las *guezas* intercomunitarias deriven de las *guezas* interfamiliares destinadas a la organización de mayordomías, bodas, funerales y labores rurales.



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Varios hombres llevan un *soulava*, collar de conchas, a la casa del jefe durante el *kula*, 1915-1918.

Malinowski explica la participación de las autoridades en diferentes circuitos y añade que el fenómeno de las *guezas* festivas intercomunitarias constituye “una institución extremadamente vasta y compleja, tanto por la extensión geográfica que abarca como por los múltiples propósitos que alimenta. Reúne a un considerable número de tribus [comunidades] y engloba un vasto complejo de actividades conexas que se conjugan unas con otras formando un todo orgánico” (1995: 96). En efecto, junto a las *guezas*, en las fiestas se despliegan actividades religiosas —misas y calendas—, políticas —reunión de docenas de autoridades—, lúdicas —torneos de básquetbol y fútbol, bailes y “maromeros”, una suerte de payasos equilibristas en ciertos pueblos—, artísticas —grupos musicales y de danza— y económicas —desde la preparación y el servicio de alimentos para cientos de personas durante días, hasta el comercio

de alimentos, manufacturas y juegos mecánicos—. Esto redimensiona el fenómeno de las *guezas*:

[Una] gran relación intertribal [intercomunitaria], uniendo por concretos vínculos sociales una vasta área y un gran número de personas mediante concretos lazos de recíprocas obligaciones, haciéndoles que sigan normas minuciosas y observaciones según un plan previamente concertado [para reproducir una] amplia trama de correlaciones sociales e influencias culturales (Malinowski, 1995: 498).

Cabe subrayar “una profunda diferencia en la naturaleza de los dos regalos [las dos *guezas*], el regalo [la *guezas*] de apertura del intercambio tiene que darse de forma espontánea, es decir, no hay ninguna presión ni obligación de hacerlo”; sin embargo, la *guezas*

que “se da en compensación por lo previamente recibido, se da bajo la presión de una cierta obligación” (Malinowski, 1995: 346).

Esto nos conduce a una cuestión cardinal: ¿por qué obligar y obligarse a participar en las *guezas*? Quizá por una “profunda tendencia a crear lazos sociales” (Malinowski, 1995: 181), lo cual se asemeja a decir que la red de *guezas* “no tiene más objeto que el hecho en sí” (1995: 498). De ahí su principio fundamental: “la equivalencia de los valores intercambiados es esencial, pero debe producirse como consecuencia del buen sentido del que devuelve el regalo [la *guezá*] para entender lo que la costumbre y su propia dignidad le imponen” (1995: 499).

Yuxtaposiciones teóricas y conceptuales

La yuxtaposición etnográfica anterior remeda el juego de diferencias y coincidencias teóricas y conceptuales entre el sistema *kula* de *Los argonautas...* y el sistema de mercados de *La economía...*, elaborado por Susan Drucker-Brown. Respecto a las diferencias, Drucker-Brown recuerda que en las Trobriand no había “mercados ni circulante que Malinowski considerara ‘dinero’” (2021: 20). De hecho, a “Malinowski le intrigaba que en Oaxaca se utilizara indistintamente el trueque y las transacciones monetarias” (2021: 20); se asombraba del protagonismo del primero y destacaba el mercado de Atzompa, en el que “todas las transacciones” se hacían mediante trueque. En *La economía...*, Malinowski y De la Fuente definen el trueque “como cambio directo de satisfactores por satisfactores, o, muy rara vez, por servicios” (2011: 130). Afirman que, “por regla general, los indígenas cambian el grueso de sus productos —frutas, leña y a veces cal viva— no por dinero, sino directamente por maíz u otros granos, limones, calabazas y verduras” (Drucker-Brown, 2021: 83). Lo cierto es que el trueque —en el que es inevitable regatear— “se efectúa con referencia al

dinero como medida de valor; es decir, cada artículo es tasado en términos de centavos y sobre esta base se negocia; pero el dinero no es usado en el cambio; sólo las mercancías cambian de mano en forma directa” (Drucker-Brown, 2021: 83-84).

Drucker-Brown concluye que, para Malinowski, “la función del intercambio de *kula* y la del mercado de Oaxaca establecen la diferencia evidente entre dos tipos de sistema de intercambio, pues para los isleños de las Trobriand el trueque de *kula* es algo distinto y opuesto al intercambio de bienes utilitarios”, mientras que el trueque en los mercados oaxaqueños constituye “una actividad utilitaria” (2021: 22).

Si consideramos que el dinero, el trueque y el regateo no aparecen en las *guezas* intercomunitarias —puesto que se reciprocán dones de manera diferida e idénticos en naturaleza y cantidad—, la diferencia entre el *kula* y el mercado se torna semejanza respecto a aquéllas. A su vez, la diferencia entre la “actividad utilitaria” que separa el mercado del *kula* se replica en las *guezas* intercomunitarias, pues de haberla, es de utilidad ceremonial y colectiva, *ergo*, similar al *kula*.

Esto nos conduce a las coincidencias. Para Drucker-Brown los “pueblos dispersos de Oaxaca, como las diferentes islas y comunidades del archipiélago Trobriand [...], aparecen eslabonados por un sistema de intercambios” (2021: 20). Si a la comparación entre los mercados oaxaqueños y el *kula* melanesio agregamos las *guezas* intercomunitarias, las coincidencias aumentan porque la región mixteca se reconoce y vincula mediante reciprocidades festivo-ceremoniales.

Drucker-Brown matiza las diferencias previas y subraya que a Malinowski “no se le escapó el efecto de los gastos religiosos ceremoniales en la actividad del mercado”, e interpreta que el “gasto regular en flores, ofrendas votivas o velas [...] no es más ‘utilitario’ que el intercambio de objetos valiosos en el *kula*” (2021: 22). Por ende, el valor

utilitario no carece de ambigüedad para diferenciar entre intercambios de mercado, *kula* y *guezas*.

Quizá por ello, para Drucker-Brown, determinadas “preguntas que se hace Malinowski sobre el *kula* se aplican igualmente al mercado de Oaxaca”, en particular, “¿qué objeto tienen?” (2021: 22). Respecto al *kula*, algo hemos visto al citar *Los argonautas...*, pero cabría considerar otras interpretaciones.

Edmund Leach opina que “Malinowski dio la impresión de que el intercambio de valores en el *kula* era un fin en sí mismo, una rutina casi mecánica en la cual la recompensa, en lugar de económica o política, era emocional” (1983: 536). Lo primero es cierto y lo segundo no. El *kula* es un fin en sí mismo, mas no una rutina mecánica que busca una recompensa emocional.

Jerry Leach observó tres posiciones que solventan esta opinión. Para la primera, el *kula* es una estrategia pacificadora que permite la recirculación de recursos materiales entre comunidades antiguamente conflictivas. Este argumento se tonifica puesto que las comunidades participantes no cuentan con los mismos recursos, *verbigracia*, animales, árboles, conchas, piedras, semillas, etc. Así, mediante la recirculación amparada por la lógica ceremonial se accede a bienes ausentes en la comunidad. Sin embargo, esta posición no explica la parafernalia de los intercambios de brazaletes y collares ni su circulación opuesta (1983: 6).

Para la segunda posición, el *kula* responde a la competencia por el prestigio, gracias al cual las comunidades pequeñas y de escasos recursos naturales encuentran en este sistema la posibilidad de obtener reconocimiento regional. Sin embargo, contradice normas cuyo objetivo, precisamente, es regular protagonismos, *verbigracia*, el “ideal de equivalencia recíproca en las transacciones” y la posesión momentánea de los dones (J. Leach, 1983: 7).

Para la tercera posición, el *kula* responde a la necesidad de cohesión social: se intercambian objetos

“inútiles”, con valor simbólico, para robustecer la articulación social. Esto mostraría que la circulación opuesta de collares y brazaletes cumple el objetivo de lubricar las relaciones sociales. Sin embargo, este argumento no considera a las personas que no participan del *kula*, lo que agrieta el fundamento de la cohesión social (J. Leach, 1983: 8).

Por supuesto, “ninguna de las tres posiciones ofrece más que una explicación parcial” del *kula*, quizá porque en los hechos resulta imposible deslizarlas (J. Leach, 1983: 8). Este nudo de explicaciones remite a las diferencias entre el valor de lo intercambiado y el valor del intercambio. Firth observa que un criterio para comprender el valor del intercambio *kula* es considerar cada transacción como “parte de un *fluir* que puede continuar más allá de la vida de sus participantes” (1983: 91). Weiner señala que los intercambios se relacionan de manera simbólica con el nacimiento, el crecimiento y la muerte; así, el valor cardinal del intercambio *kula* consiste en reproducir la sociedad (1983: 167).

Por cierto, en las *guezas* intercomunitarias las autoridades acostumbran intercambiar sin importar quién ocupe el cargo, porque es parte de sus responsabilidades comunitarias. Cada fiesta patronal en la que se dona y recibe *guezas* se encadena con otras pasadas y por venir, lo que reproduce la red de relaciones festivas en un devenir cíclico. Bajo este tenor, Damon sostiene que el pueblo melanesio muyuw consideraba el *kula* una suerte de “pragmática de la vida social” (1983: 336, 338). En clave marxista, “el *kula* se asemejaría más a un sistema diseñado para producir ‘valor de intercambio’ que ‘valor de uso’” (1983: 339). En suma, más allá de los dones se valora el intercambio porque atiza las relaciones sociales y reproduce la cultura, ya sea *massim*, zapoteca o mixteca.

No obstante, Malinowski y De la Fuente notaron que los sistemas de creencias constituyen modos de existencia orientadores de las experiencias sociales. Esto relativiza todo lo anterior: el valor del

intercambio y de lo intercambiado dependerá de las instituciones y concepciones culturales. En otras palabras, en los mercados oaxaqueños los bienes intercambiados estarían determinados por:

Instituciones como el hogar, la comunidad del poblado, la organización eclesiástica y las fiestas ocasionales que representan el interés religioso, intelectual, estético y social [...], mientras no se transformen por completo los sistemas de creencias, el nivel intelectual y el gusto estético ligado a ellos, los indígenas y los campesinos tendrán gran demanda de cohetes con los cuales veneran a Dios, glorifican su comunidad y satisfacen su sentido de lo dramático (2011: 105).

Si enlazamos las interpretaciones, para Malinowski el sentido de los intercambios del mercado y el *kula* anida en procurar la reproducción social, y las variaciones de las prácticas y los dones dependen de los sistemas de creencias, conocimientos y valoraciones. Esto deja una cuestión: ¿qué entendemos por “sistema”? ¿Una entidad étnica? ¿El sistema zapoteco, *massim* o mixteco?

Yuxtaposiciones epistemológicas

Lo anterior nos conduce a la epistemología malinowskiana. Waterbury coincide con Jerry Leach y la considera pragmatista y empirista —en específico, inspirada en William James y Ernst Mach—, mas no “particularmente sofisticada” (2007: 96). También concuerdan en que, en Oaxaca, “el paradigma básico de Malinowski —los supuestos teóricos, los métodos analíticos y las técnicas de campo— cambió mínimamente del utilizado en las Trobriand” (Waterbury, 2007: 110-111). Cook acuerda: las investigaciones de Malinowski en Oaxaca “reflejan el mismo método empírico y naturalista, teóricamente informado, que aplicó a la perfección” en las Trobriand (2017a: 147).

Para Waterbury, la “metodología pragmática que tan bien le había funcionado en las Trobriands” (2007: 107), en Oaxaca se torna homogénea en exceso al enfrentarse con la heterogeneidad cultural, económica, política y religiosa de sus pueblos (2007: 101, 108). Asimismo, acepta que la “intuición jugó un papel sobresaliente en las interpretaciones de Malinowski sobre Oaxaca” y subraya que sus resultados “estaban pobremente fundamentados, específicamente, respecto a tópicos como historia, clase y etnicidad” (2007: 99):

Malinowski leyó y conocía muy poco de la historia mexicana y oaxaqueña, confundía los conceptos de tribu y campesinado, tenía un entendimiento ambiguo sobre las relaciones de clase, un punto de vista estereotipado de la etnicidad y una comprensión superficial de las relaciones entre el sistema de mercado regional y otras esferas económicas más amplias (2007: 11).

Sin embargo, si sopesamos su “sobresaliente intuición”, ¿no asombra que Malinowski omitiera la complejidad del fenómeno de estudio y cierta “debilidad” del paradigma utilizado? Edmund Leach afirma que Malinowski, estimulado por las nuevas “situaciones en campo” de sus pupilos —en particular, Firth entre los tikopia, Edward Evan Evans-Pritchard entre los nuer, Isaac Schapera entre los tswana y Siegfried Frederick Nadel entre los nupe—, advirtió a finales de 1938 la necesidad de renovar los estudios de “comunidad” a la luz de una perspectiva que articulara las peculiaridades locales a las vinculaciones e instituciones intercomunitarias, e incluso regionales (1982: 66). Leach no estaba convencido de que esta renovación se hubiera expresado en *La economía...*, pero hay quienes opinan que Malinowski no sólo ensayó en Oaxaca esta orientación epistemológica más amplia, sino que la ocupó en *Los argonautas...*

Carmen Viqueira y Diego Albarracín afirman que “Malinowski usó un *enfoque regional* con

anterioridad a la crítica de los estudios de comunidad” (2011: 8). De hecho, en *Los argonautas...* la categoría “intercambio *kula*” expresa que “son las relaciones sociales las que definen la región” (2011: 16). Así, “la región se define en función del *kula* y los intercambios que se establecen entre las distintas islas” (2011: 19). Por cierto, Drucker-Brown fue quien advirtió que Malinowski contemplaba el Valle de Oaxaca como “una región con gran diversidad cultural que abarca una serie más compleja de estructuras sociales que se entrecruzan”, y consideraba la “interdependencia” que generaba el sistema de mercado entre “las regiones ecológicas vecinas”, en especial las sierras mixteca y zapoteca (2021: 20).

A propósito, estas interpretaciones de la perspectiva regional e interdependiente del *kula* y el sistema de mercados se ajustan a las *guezas* intercomunitarias porque entretejen las comunidades de la región por medio de intercambios festivos. Quizá esto se vincule a una genialidad epistemológica presente en *La economía...*, la de concebir el fenómeno de estudio como prisma social: “partir del mercado como centro de la investigación y de ahí estudiar todas las relaciones que se establecen en él y cómo se relaciona con el resto de las actividades” (Viqueira y Albarracín, 2011: 18). También observamos esta concepción en las *guezas* y el *kula*, fenómenos totales que articulan varias dimensiones sociales.

Así, desde las Trobriand hasta Oaxaca, Malinowski examinó una gama de actividades por medio del intercambio y conjugó un empirismo pragmático con una perspectiva regional e interdependiente.

Técnicas de trabajo de campo comparadas

Ambas redimensiones teóricas y epistemológicas se acompañan de otras técnicas. De los manuscritos inéditos sobre Oaxaca, con varias páginas

en español y agrupados en cinco cuadernos —dos de su primera estancia y tres de la segunda— (Cook, 2017a), se infiere que Malinowski “no empleó un diario de campo”, quizá porque estuvo en compañía de Swann, De la Fuente y Wallace, a diferencia de la soledad en las Trobriand (Waterbury, 2007: 43).⁸ Cabe destacar que los informantes clave fueron más intensos en Oaxaca (2007: 44), lo que hace evidente otra profundidad de interlocución. Waterbury colige que Jarquín no sólo fungía como guía y asesor geográfico-etnográfico, sino que compartía con Malinowski “impresiones y explicaciones derivadas de sus propios conocimientos” (2007: 45).

Esto llama a comparar las técnicas en campo. Cook traza una continuidad entre *Los argonautas...* y *La economía...*, pero, a juzgar por su descripción, es un trazo que ahonda la revolución malinowskiana:

Las notas de campo atestiguan la compulsión de Malinowski por la cobertura total y la recopilación detallada de hechos sobre las actividades de producción, intercambio, consumo y distribución [...]. El registro de cualquier día puede ocupar varias páginas e incluir extractos de entrevistas, cálculos (*v. gr.*, costos de producción, de patrocinios festivos y de subsistencia diaria), dibujos (vasijas de barro, metates, herramientas), bocetos detallados de la distribución del mercado, nombres, procesos de trabajo (*v. gr.*, elaboración de metates, alfarería y destilado de mezcal), explicaciones de las fluctuaciones en los precios de los productos básicos (*v. gr.*, maíz y ganado), procedimientos para la intermediación matrimonial y el patrocinio del día de los santos, valores de propiedad [...] e incluso recetas de platos locales. Casi nada escapó a la atención de Malinowski y sorprende lo mucho que observó y registró en dos

8 Incluso sus notas de campo distan de seguir un “modelo sistemático, coherente y minucioso” (Waterbury, 2007: 12).



CORTESÍA DE LA BIBLIOTECA DE LA LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE ▶ Canoas de Dobuan en la costa de Sinaketa durante el *kula*, 1915-1918.

veranos de trabajo de campo en un área tan grande y compleja como el Valle de Oaxaca (2017b: 230).

Sin duda maravilla que en dos meses de trabajo de campo pueda registrarse de manera detallada tamaño experiencia diversa. Por cierto, el estilo de descripción de algunos procesos de producción prolonga lo efectuado para los collares y brazaletes en las Trobriand. Cook se sorprende de la minuciosidad de Malinowski para describir la producción del metate: explica las técnicas y el uso de herramientas desde la extracción del material de la cantera hasta que se decora, pasando por el labrado y lijado de irregularidades; compara tamaños, tiempo de manufactura y precios (2017b: 239).

Esta profundidad descriptiva se calibra con la premisa metodológica de “vivir como viven los otros”. Jarquín recuerda que una vez, cuando recorrieran el mercado de Oaxaca, Malinowski le externó “el deseo de experimentar de primera mano la venta

de bienes”. Jarquín convenció a una mujer que ofrecía papas y cebollas de que ayudara a su amigo. Durante dos horas, “Malinowski se sentó en el suelo [...] fumando cigarrillos constantemente, tratando de vender verduras frescas” sin éxito (Waterbury, 2007: 59).

Simultáneamente a este *campo profundo*, pero en lo tocante a la redimensión epistemológica, Malinowski ensaya una dinámica diferente a la estilada en las Trobriand: en Oaxaca, las estancias de campo fueron cortas y trashumantes, en contraste con los “extensos periodos de residencia” en las Trobriand, lo que constituía una “violación a su protocolo metodológico” (Cook, 2017a: 148). *Verbigracia*, Malinowski atestiguó la “alfarería y la mayordomía en San Bartolo Coyotepec”, la “producción agrícola”, el “valor de la tierra” y la “construcción de viviendas en Abasolo”, la “extracción de arcilla, la producción de alfarería” y la “destilación de mezcal” en Santa Catarina Minas, el “uso el

suelo en San Juan Chilateca”, los “talleres de tejido” y “la industria de carnes frescas y carnicería” en la ciudad de Oaxaca (Cook, 2017b: 234). Cabe recordar que visitó Atzompa y San Juan Teitipac (Cook, 2017a: 148).

Con 57 años de edad, Malinowski hacía en Oaxaca una etnografía regional no menos que intensa. Una etnografía dinámica que seguía el circuito de mercados y se ramificaba en las actividades que afectaban y eran afectadas por él. Para ello, revitalizó estrategias de investigación empleadas en las Trobriand y ensayó otras para dar testimonio de la realidad oaxaqueña.

¿Conclusiones?

“No hay tal cosa como el *kula*”, espetó Edmund Leach ante la generalidad de asumirlo como “una cosa en sí misma” en la literatura antropológica

(1983: 536) y el olvido de que deriva del “modelo del anillo del *kula*” diseñado por Malinowski (1983: 533). Añadió que era falaz sostener que el modelo era crucial para interpretar el fenómeno *kula*, pues existen otros intercambios con dinámicas diferentes —comerciales y trueques— que también lo constituyen (1983: 535).

Es curioso que esta distinción entre “modelo” *kula* y “fenómeno” *kula* proyectó el análisis hacia otras realidades, *verbigracia*, las *guezas* intercomunitarias festivas de la Mixteca Alta. Si ignoramos la cuestión de evaluar qué tanto más se conoce del fenómeno del *kula* que lo divulgado por Malinowski, pensamos que gracias a sus interpretaciones comprendemos otros fenómenos, como los intercambios en Oaxaca, lo que mostraría el provecho de experimentar e imaginar otras realidades por medio de las perspectivas teóricas, epistemológicas y técnicas que integran el modelo *kula*. Quizá de ahí su vigencia. **D**

Bibliografía

- Beals, Ralph, 1970, “Gifting, Reciprocity, Savings, and Credit in Peasant Oaxaca”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, núm. 3, pp. 231-241.
- Cook, Scott, 2017a, “Malinowski in Oaxaca: Implications of an Unfinished Project in Economic Anthropology, Part I”, en *Critique of Anthropology*, vol. 37, núm. 2, pp. 132-159.
- , 2017b, “Malinowski in Oaxaca: Implications of an Unfinished Project in Economic Anthropology, Part II”, en *Critique of Anthropology*, vol. 37, núm. 3, pp. 228-243.
- Damon, Frederick, 1983, “What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island”, en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 309-342.
- Diskin, Martin, 1986, “La economía de la comunidad étnica en Oaxaca”, en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 257-292.
- Drucker-Brown, Susan, 2021, *Malinowski en México*. Disponible en línea: <<https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/acervo/malinowski-en-mexico/>>.
- Firth, Raymond, 1983, “Magnitudes and Values in Kula Exchanges”, en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 89-102.
- Frazer, James, 1995, “Prefacio”, en Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, pp. 7-12.
- Fuente, Julio de la, 1939, “Gozona agrícola y gozona yalalteca”, en *El maestro rural*, t. XII, núm. 9.
- Gellner, Ernest, 1970, “Foreword”, en Ian Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, Routledge, Londres, pp. v-viii.
- Jarvie, Ian, 1970, *The Revolution in Anthropology*, Routledge, Londres.
- Leach, Edmund, 1982, “Review: *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System* by Bronislaw Malinowski, Julio de la Fuente and Susan Drucker Brown”, en *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 7, núm. 3, pp. 64-68.

- , 1983, "The Kula: An Alternative View", en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 529-538.
- Leach, Jerry, 1983, "Introduction", en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-26.
- Malinowski, Bronisław, 1995, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- Malinowski, Bronisław y Julio de la Fuente, 2011, *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Marroquín, Alejandro, 1957, *La ciudad mercado (Tlaxiaco)*, Imprenta Universitaria, México.
- Monaghan, John, 1990, "Reciprocity, Redistribution, and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", en *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 4, pp. 758-774.
- , 1996, "Fiesta Finance in Mesoamerica and the Origin of a Gift Exchange System", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, núm. 3, pp. 499-516.
- Sempio Durán, Camilo, 2020, "El Aleph del don. Guezas intercomunitarias en la Mixteca Alta: aproximaciones etnográficas", en *Alteridades*, año 30, núm. 59, pp. 19-30.
- Strathern, Andrew, 1983, "The Kula in Comparative Perspective", en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 73-88.
- Thornton, Robert, 1985, "'Imagine Yourself Set Down...': Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography", en *Anthropology Today*, vol. 1, núm. 5, pp. 7-14.
- Viqueira, Carmen y Diego Albarracín, 2011, "Prefacio a la presente edición", en Bronisław Malinowski y Julio de la Fuente, *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, Universidad Iberoamericana/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 7-19.
- Waterbury, Ronald, 2007, *Malinowski's Last Research Project: Oaxaca, Mexico 1940-41*, City University of New York, Nueva York. Disponible en línea: <https://www.academia.edu/71136832/Malinowskis_Last_Project_Oaxaca_Mexico_1940_41>.
- Weiner, Anette, 1983, "'A World of Made Is Not a World of Born': Doing Kula in Kiriwina", en Jerry Leach y Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 147-170.