

---

EN TIERRA DE NADIE

---

EN RELACIÓN: UNA ENTREVISTA CON MARILYN STRATHERN\*

IN RELATION: AN INTERVIEW WITH MARILYN STRATHERN

Alberto Corsín Jiménez<sup>1</sup>

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Recibido: 5 de julio de 2018; Aprobado: 27 de noviembre de 2018; Publicado *online*: 28 mayo de 2019

**Cómo citar este artículo / Citation:** Corsín Jiménez, Alberto. 2019. «En relación: una entrevista con Marilyn Strathern». *Disparidades* 74(1): e003. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.003>>.

**RESUMEN:** Nos complace celebrar el cambio de nombre de nuestra revista con una entrevista a Marilyn Strathern, una de las antropólogas más originales e influyentes de los últimos cincuenta años. El texto consta de tres partes. La primera parte ofrece una panorámica de la trayectoria académica y vida institucional de Strathern. La segunda parte presenta una introducción a su obra. En la tercera y última parte se ofrece una entrevista que Alberto Corsín Jiménez realizó por correo electrónico a Marilyn Strathern entre septiembre y noviembre de 2018.

**PALABRAS CLAVE:** Marilyn Strathern; Antropología; Etnografía; Parentesco; Feminismo; Melanesia.

**ABSTRACT:** We are delighted to mark the change of name of our journal with an interview with Marilyn Strathern, one of the most original and influential anthropologists of the last fifty years. The text is in three parts. The first part offers a short historical and institutional background to Strathern's academic life. The second part is an introduction to her work. The third and final part is an interview that Alberto Corsín Jiménez conducted via email with Marilyn Strathern between September and November 2018.

**KEYWORDS:** Marilyn Strathern; Anthropology; Ethnography; Kinship; Feminism; Melanesia.

**Copyright:** © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

---

\* Traducción al español de Julián Hernández (Partes I-II) e Isabel Lafuente (Parte III).

1 Correo electrónico: [alberto.corsin-jimenez@cchs.csic.es](mailto:alberto.corsin-jimenez@cchs.csic.es). ORCID iD: <<http://orcid.org/0000-0002-1360-4060>>.

Nos complace celebrar el cambio de nombre de nuestra revista con una entrevista a Marilyn Strathern, una de las antropólogas más originales e influyentes de los últimos cincuenta años. Se trata de una ocasión muy especial para nosotros, pues lamentablemente las obras de Strathern no se encuentran traducidas al español. Por eso aprovechamos esta oportunidad para acompañar la entrevista de una breve introducción a su obra, con el propósito de animar a nuestros lectores a adentrarse en el conjunto de los escritos de Strathern.

Este artículo consta de tres partes. En la primera ofrecemos una panorámica de la trayectoria académica y vida institucional de Strathern. En la segunda presentamos una introducción a su obra. Esta introducción no pretende ser una reevaluación o análisis de la antropología de Strathern, sobre la cual existe ya un número importante, y creciente, de estudios académicos (por ejemplo, Gell 1999; Deiringer y Lebnner 2008; Holbraad y Pedersen 2009; Jeanette Edwards y Petrović-Šteger 2011; Street y Copeman 2014; Lebnner 2017b). Pretendemos más bien ofrecer un marco introductorio y provisional para quienes deseen acercarse a su obra, así como poner en contexto la entrevista de las páginas siguientes. En la tercera y última parte se ofrece una entrevista que Alberto Corsín Jiménez realizó por correo electrónico a Marilyn Strathern entre septiembre y noviembre de 2018.

## I.

Marilyn Strathern realizó estudios de grado y doctorado en arqueología y antropología en el Girton College de la Universidad de Cambridge a principios de la década de 1960, en una época en la que Meyer Fortes y Edmund Leach impartían enseñanza en este centro y participaban en un acalorado debate sobre la estructura y la organización de los grupos de parentesco. En 1963, bajo la supervisión de Esther Goody, Strathern realizó trabajo de campo para su doctorado en las Tierras Altas de Nueva Guinea, región que recién se abría a la investigación antropológica. Como ha indicado a menudo, ella y Andrew Strathern, su marido por aquel entonces, eligieron Nueva Guinea como lugar de investigación entre otras razones porque «no era África occidental» (Strathern 2009b), pues gran parte de la antropología y, en particular la antropología de Cambridge en las décadas de los cincuenta y sesenta, estaba dominada por debates ins-

pirados en la etnografía africanista. A su regreso, le ofrecieron el puesto de conservadora adjunta del Museo de Antropología y Arqueología de Cambridge, donde trabajó en la renovación de la colección de Nueva Guinea (Strathern 2009b).

La intención original de Strathern en su trabajo de doctorado en Nueva Guinea era «estudiar el efecto del orden entre hermanos en los resultados de la recolección de cultivos comerciales» (Czegledy y Strathern 1992: 2). Sin embargo, al poco de empezar su trabajo de campo su interés se desplazó al ámbito público de los intercambios ceremoniales y de la resolución de conflictos. Muchos de estos conflictos tenían que ver con litigios sobre el rol y el comportamiento de las mujeres, lo que terminó por convertirse en el tema de su doctorado y de su primer libro, *Women in Between* (Strathern 1972), a la par que despertó su interés por los estudios de género, interés que la acompañaría toda la vida.

Entre 1969 y 1976, Strathern vivió entre Canberra y Papúa Nueva Guinea, donde su marido Andrew Strathern era catedrático (Viveiros de Castro, Fausto y Strathern 2017: 41). Su alejamiento de Cambridge durante estos años supuso que a su regreso en 1976 se encontrara por primera vez con varias escuelas de pensamiento y sensibilidad intelectual que habían despegado aquellos años, como la antropología marxista y el feminismo. Como ha comentado en alguna ocasión, su desconexión de estos debates hasta ese momento le permitió participar en estas conversaciones desde una original perspectiva de parcial distanciamiento (*ibid*: 42). También fue durante este tiempo que Strathern leyó por primera vez *The Curse of Souw* (1967) y *The Invention of Culture* (1975) de Roy Wagner, obras que dejaron una profunda huella en su pensamiento (*ibid*: 44).

Durante su etapa como estudiante de pregrado en Cambridge, Strathern fue seleccionada por Audrey Richards para formar parte de un equipo dedicado a recoger historias y genealogías familiares en el pueblo de Elmdon (Essex, Reino Unido), como parte de su formación en métodos de campo. A fines de la década de 1970, Richards le pidió ayuda a Strathern para organizar y escribir los materiales sobre Elmdon que se habían acumulado a lo largo de los años, proyecto que, con el tiempo, Strathern se encargó de completar y que finalmente se convertiría en la monografía *Kinship at the Core* (1981b).

Estos dos libros —*Women in Between* y *Kinship at the Core*— recogen algunos de los temas que más han interesado a Strathern a lo largo de los años. Como ha señalado a menudo, tanto *The Gender of the Gift* (1988) como *After Nature* (1992a) fueron concebidos en parte como reelaboraciones de los argumentos de *Women in Between* y *Kinship at the Core*, respectivamente (Carsten y Strathern 2014: 278). En el primer caso, en respuesta a los diversos itinerarios tomados por los estudios feministas a finales de los años setenta y principios de los ochenta, y en el segundo, a la luz de los cambios que propiciaron el desarrollo de una cultura del emprendimiento en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher. El debate público en torno a la Ley de Fertilización Humana y Embriología aprobada en 1990 animó además a Strathern a analizar las reconfiguraciones culturales de parentesco suscitadas por la aparición de nuevas tecnologías reproductivas, en obras como *Reproducing the Future* (1992b) o *Technologies of Procreation* (Edwards et al. 1999).

En 1985, Strathern fue nombrada catedrática de Antropología Social por la Universidad de Manchester, su primer trabajo departamental. Su nombramiento coincidió con la puesta en marcha del primer ejercicio de evaluación de la investigación científica del Gobierno británico, el Research Assessment Exercise, de cuya gestión departamental se hubo de hacer cargo Strathern. En 1993, Strathern ocupó la cátedra William Wyse en Antropología Social en la Universidad de Cambridge (donde en la actualidad es profesora emérita). Entre 1998 y 2009 compaginó la cátedra en Cambridge con la rectoría del Girton College de la misma universidad. Strathern ha comentado a menudo que siente «interés y afecto por las instituciones» (Strathern 2009b), tanto por las exigencias que nos imponen como las posibilidades que nos abren a la vida organizada. Desde estos puestos institucionales realizó en los años noventa lúcidos análisis sobre los peligros que se avecinan con la burocratización e instrumentalización del conocimiento académico, en obras como *Audit Cultures* (Strathern 2000) y *Commons and Borderlands* (Strathern 2004a).

Con el paso de los años Strathern se percató del curioso papel que desempeñaba la figura heurística de la *relación* tanto en los estudios clásicos sobre parentesco como en las investigaciones sobre sus transformaciones contemporáneas. Los científicos sociales, hacía ver Strathern, usan el término *relación* como descriptor empírico (para hablar de relaciones

entre parientes, amigos o desconocidos) y como descriptor analítico (para hablar de las relaciones entre las partes y el todo de estructuras o patrones). Usamos relaciones (sociales) para detectar relaciones (analíticas). Su conferencia inaugural para la cátedra William Wyse, titulada de forma significativa *The Relation: Issues in Complexity and Scale* (Strathern 1995), alertaba por vez primera sobre esta doble epistemología de la relación antropológica, pero desde entonces no ha decaído su interés por la ambigua hermenéutica de la relación, desempeñando un importante papel en *Kinship, Law and the Unexpected* (2005), donde reevaluaba el impacto de la biotecnología y los regímenes de propiedad intelectual sobre las estructuras familiares o la cultura indígena. En *Relations* (En prensa), su último libro, Strathern continúa desarrollando su interés por la relación explorando sus vuelos históricos y epistemológicos, examinando en particular las estrategias expositivas que han permitido que las relaciones expandan la imaginación antropológica.

La Profesora Strathern fue nombrada miembro de la Academia Británica en 1987 y Dama Comendadora de la Orden del Imperio Británico en 2001. Recibió la Medalla Rivers Memorial del Royal Anthropological Institute en 1976, la Medalla Viking Fund de la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica en 2003, la Medalla Huxley en 2004 y la Medalla del 30.º Aniversario de la Independencia de Papúa Nueva Guinea en 2005. En 2018 obtuvo el Premio Balzan en Antropología Social de la Fundación Internacional Balzan.

## II.

El estilo de argumentación antropológica de Strathern ha sido comparado con una «composición musical» (Benthall 1994: 15), con un diagrama silencioso (Gell 1999) o con la jardinería (Street y Copeman 2014). Algunos autores han atribuido a su estilo una singular «parsimonia» (Street y Copeman 2014: 12; Viveiros de Castro y Goldman 2017), una cuidada atención al detalle que lanza sus elementos descriptivos hacia una fascinante suspensión y los mantiene en una «profunda vacilación» (Holbraad y Pedersen 2009: 387). En ese momento muestran sus potencialidades singulares pero también multifacéticas para desplegar a continuación una respuesta acelerada y estimulante de efectos interpretativos. Strathern ofrece una ingeniosa composición descriptiva que

sostiene la suspensión de la descripción como, en sí misma, un deslumbrante efecto analítico.

Ofrecemos esta breve introducción a la obra de Strathern con un ánimo de suspensión interpretativa parecido. En un análisis muy conocido de la obra de Strathern, Alfred Gell observó una vez que

hay tres aspectos diferenciados pero interrelacionados de su faceta académica: está la Strathern crítica cultural contemporánea, interesada explícitamente en el feminismo y de manera menos explícita en el posmodernismo; en segundo lugar está la Strathern metaantropóloga, interesada en las prácticas de conocimiento y autora de una antropología de la antropología, y, por último, la Strathern antropóloga convencional (Gell 1999: 29).

Si bien la identificación de estas tres facetas me produce cierta vacilación, la triangulación entre crítica cultural, canon antropológico y sus concomitancias metaantropológicas se me antoja, por otro lado, un terreno bastante productivo para alcanzar una tal suspensión descriptiva. Por lo mismo, en las páginas siguientes adoptaré esta triangulación como punto de partida.

#### LA ANTROPÓLOGA CONVENCIONAL

La antropóloga convencional, como la llama Gell, correspondería a la Strathern etnógrafa de Melanesia, y también a la Strathern estudiante y analista de formaciones de parentesco contemporáneas.

#### Melanesia

A día de hoy Strathern es reconocida como una de las intérpretes más sofisticadas de las prácticas sociales y simbólicas de Melanesia. *The Gender of the Gift* (1988, en adelante *GOG*) es sin duda el trabajo que distinguió a Strathern como analista magistral de los materiales etnográficos melanesios. El libro abrió una nueva etapa en la etnografía melanesia, a partir de entonces conocida como «nueva etnografía melanesia» (Josephides 1991). Pero *GOG* también es, a juicio de algunos autores, la más importante intervención teórica en antropología desde los tiempos de Lévi-Strauss. Por lo mismo, conviene hacer algunas aclaraciones antes de volver a esta extraordinaria obra.

Con anterioridad a la publicación de *GOG*, Strathern ya se había labrado una reputación como intérprete de materiales etnográficos melanesios. Hay dos aspectos de esa obra inicial que me gustaría destacar: sus escritos sobre la sociología de las mujeres, incluidas sus primeras intervenciones en los célebres debates sobre desigualdad y género de finales de los años setenta, y su interés por la estética y la forma.

El compromiso de Strathern con los estudios feministas se remonta a su primera monografía, *Women in Between* (1972). El libro ofrecía un análisis sociológico detallado sobre la posición ambigua de las mujeres casadas de la región de Mount Hagen, en las Tierras Altas de Nueva Guinea. Una vez casadas, las mujeres permanecían durante un tiempo tanto fuera de las familias de sus maridos (hasta que tuvieran descendencia) y fuera de su propio clan (salvo que resultaran valiosas para facilitar futuros intercambios entre clanes). Estaban, como si dijéramos, dos veces fuera —ni en una familia ni en otra— y, por tanto, en medio. Como señaló Van Baal en aquel momento, el libro ofrecía «un análisis perfecto» (Van Baal 1973: 518) de una compleja tensión del parentesco y lo hacía apoyándose en una sobrecogedora base empírica.

*Women in Between* ejerció una profunda influencia en la configuración del rumbo que seguiría el pensamiento de Strathern. En 1976, Annette Weiner publicó *Women of Value, Men of Renown* (1976), en el que criticaba a *Women in Between*. Para Weiner, el libro de Strathern debía ser valorado positivamente al tratarse del primer estudio que abordaba la problemática de las mujeres en Papúa Nueva Guinea, si bien, añadía, Strathern había caído en la «tradicional trampa masculina» (Weiner 1976: 13) de no tomar en serio las acciones de las mujeres. Weiner señalaba que el libro de Strathern era un estudio sobre mujeres escrito desde una perspectiva masculina. Strathern ha comentado a menudo que tardó algunos años en encajar la crítica de Weiner (Czegledy y Strathern 1992: 6), a la postre publicada como «Culture in a Netbag» (Strathern 1981a), pero ha remarcado también su agradecimiento a Weiner por haber «acelerado mi formación» en feminismo (Carsten y Strathern 2014: 273).

La riqueza de los materiales empíricos presentados en *Women in Between* se aprecia nuevamente en *No Money on Our Skins* (1975a), informe técnico que Strathern publicó sobre jóvenes migrantes hagenes en Puerto Moresby. Este libro se diferencia un tanto

del resto de la obra de Strathern, pues abarca materiales y análisis (migración y economía urbanas, solidaridad étnica, cambio social) que rara vez ha retomado. No obstante, podemos considerar *No Money on Our Skins* como una inversión estructural de *Women in Between*: hombres jóvenes que buscan aventuras en Moresby y de este modo forjan un espacio autónomo fuera de los lazos tradicionales de parentesco. El joven migrante urbano se encuentra en una posición estructural similar a la mujer *en medio*. El «concepto de autonomía [de los migrantes]», escribe Strathern en el libro, «crea una ética a partir de la inestabilidad» (Strathern 1975a: 149), afirmación que encaja con su anterior descripción de la posición *en medio* de las mujeres como una ética de la inestabilidad, ética que garantiza una ilusión de autonomía y autosuficiencia respecto al sistema de parentesco más general. El interés por quienes se encuentran «en medio» seguirá presente en gran parte de los escritos posteriores de Strathern.

Tanto en *Women in Between* como en *No Money on Our Skins* podemos apreciar los motivos que justificaron la temprana reputación que Strathern se granjeó como etnógrafa de la vida social melanesia. «La etnografía es brillante», escribió Nancy Bowers en su reseña de *No Money on Our Skins*; «el análisis del material», escribió Alfred Gell en su reseña de *Self-decoration in Mount Hagen* (1971, escrito en colaboración con su entonces esposo, Andrew Strathern), «adolece de un exceso de concentración en detalles etnográficos específicos» (Gell 1972: 684). Strathern desarrolló en el pasado un trabajo etnográfico extremadamente meticuloso, aspecto que a veces desconocen los lectores de sus obras posteriores y de mayores ambiciones analíticas.

La publicación de *Nature, Culture and Gender* en 1980, libro que Strathern edita en colaboración con Carol P. MacCormack (MacCormack y Strathern 1980), marca un punto de inflexión en su uso y modos de presentación de los materiales etnográficos. En sus contribuciones al volumen, Strathern formula un poderoso alegato en favor de los complejos etnográficos no como «cultura hecha de otra manera», sino como «análisis hecho de otra manera», perspectiva inspirada en su reciente lectura de *The Invention of Culture* de Roy Wagner (Viveiros de Castro, Fausto y Strathern 2017: 44). Es aquí que por primera vez Strathern propone la figura de Melanesia no simplemente como una región etnográfica, un caso de estudio comparativo, sino como un artefacto analítica-

mente productivo en sí mismo: Melanesia deja de ser un lugar geográfico donde sexo y género se organizan de manera diferente, para pasar a ser un espacio de pensamiento donde la noción misma de *diferencia* se articula de manera distinta. El libro se convirtió rápidamente en una fuente de inspiración para los estudios feministas, cuyo enfoque del sistema *sexo-género* había permanecido hasta entonces enredado en el estudio comparativo y estructural de formaciones culturales.

Como dije anteriormente una segunda área de interés etnográfico en la obra de Strathern es su trabajo sobre estética y forma. *Self-decoration in Mount Hagen* es quizá su trabajo más conocido en este sentido. Pese a que Strathern solo ha retomado la «cultura visual» como objeto de estudio esporádicamente (véase, no obstante, Strathern 2013), creo que su obra puede calificarse como un ejercicio audaz de estética, en la medida en que se ha dedicado a la elaboración de un lenguaje analítico capaz de hacer visible la emergencia de la vida social a través de sus *formas y efectos*. No hay mejor representación de esta analítica que la ofrecida por la misma Strathern en *Partial Connections* (1991), donde la estética queda definida como «persuasión de la forma, aparición de un sentido de adecuación» (Strathern 2004b [1991]: 10). A la luz de este comentario podemos decir que uno de los legados que Strathern, la estudiosa de Melanesia, deja a la antropología es el arte del despliegue etnográfico, tal que, como ha señalado Ashley Lebner, en sus escritos la cuidada re-descripción de un corpus de materiales etnográficos alcanza, por sí mismo, un efecto analítico (Lebner 2017a). Dicho con otras palabras, en la obra de Strathern el análisis funciona como redescubrimiento táctico del gesto expositivo.

### Parentesco

Una de las contribuciones más importantes de Strathern a la antropología ha sido reavivar el interés por el estudio del parentesco, que había entrado en letargo a finales de la década de 1970 tras varias proclamaciones sobre su muerte como objeto de estudio. Podemos distinguir dos tipos de intervenciones al respecto: (i) una primera marcada por la aparición de *Kinship at the Core* (1981b); y (ii) lo que constituye sin duda una de sus aportaciones más destacadas e innovadoras a la teoría social en general: el análisis del auge de las nuevas tecnologías reproductivas a

finales de los años ochenta y su impacto sobre las concepciones euroamericanas de consanguinidad, descendencia biológica y vínculos familiares, así como su influencia más general sobre las nociones modernas de «elección» o «responsabilidad» (Strathern 1992b).

*Kinship at the Core* es un libro extraordinario, «un milagro», como lo calificó Lucy Mair en su reseña en el *British Journal of Sociology* (Mair 1983: 268). Strathern revisaba en el libro las notas de campo sobre vínculos de parentesco que Audrey Richards y sus estudiantes de Cambridge habían elaborado entre 1962 y 1974 en el marco de su formación universitaria en métodos etnográficos en el pueblo de Elmdon (Essex). Strathern utilizó estos materiales para analizar cómo un grupo de familias «centrales» del pueblo se representaban a sí mismas como los «auténticos habitantes de Elmdon». El estudio puso de manifiesto las complejas dinámicas que giran en torno a las expresiones de identidad genealógica y residencial, y su implicación en procesos de movilidad geográfica, relaciones de propiedad, dinámicas de clase o rango, a la par que exploraba cómo la noción misma de *cambio* quedaba sujeta a negociación como factor de *parentesco*. En otras palabras, cómo el parentesco se había convertido en un operador central de modernidad: un dispositivo para hacer inteligible el contraste entre tradición y cambio.

*Kinship at the Core* desarrolló una sensibilidad analítica que Strathern perfeccionaría más adelante en una tecnología antropológica sistemática: la forma en que los antropólogos utilizan las relaciones (sociales) para detectar relaciones (analíticas). Las relaciones de parentesco se convirtieron así en una herramienta desde la cual analizar tanto formas descriptivas como formas conceptuales. El uso de la relacionalidad como «dúplex», como Strathern lo calificaría más adelante (Strathern 2005: 7 y *passim*), le permitió explorar los cambios culturales en la cultura inglesa de finales del siglo XX desde una posición radicalmente novedosa.

Publicado en 1992, *After Nature* atestigua la radical originalidad de la tecnología antropológica descubierta por Strathern: un libro que revela el papel del parentesco como la herramienta de mayor potencia de que ha dispuesto la sociedad inglesa en el siglo XX para conceptualizar y re-conceptualizar sus conflictos históricos. El parentesco, argumenta Strathern en el libro, ha funcionado como conector «merográfico», término empleado para explicar cómo las ideas eu-

roamericanas pasan de un dominio a otro, unas veces formando parte de un todo y otras formando parte de otro todo diferente: por ejemplo, cómo el parentesco individualiza a la persona como clase natural (distinguiéndonos como hombres o mujeres singulares, con nombre y apellidos), pero a la vez la colectiviza como clase relacional (como *hijos de, sobrinos de, etc.*); cómo articula discursos sobre la vida biológica, pero igualmente facilita y sustenta el lenguaje del amor y el afecto cultural. El parentesco, «guardián de... analogías parciales» (Strathern 1992a: 183), ha funcionado de este modo como ancla de la *pluralidad* euroamericana.

Además, *After Nature* describía un cambio de paradigma provocado por la llegada de nuevas tecnologías reproductivas, en particular la forma en que estas socavaron la función merográfica desempeñada por el parentesco. El parentesco, dice Strathern, ha dejado de funcionar como facilitador de pluralidades culturales y ha pasado a convertirse él mismo en una opción más entre una pluralidad de elecciones posibles: cuándo y cuántos hijos tener, con qué composición genética, etc. Se ha convertido así en una de las muchas opciones para «ser un empresario» de la propia vida. En este sentido, *After Nature* describe los fundamentos epistémicos de una nueva sociedad «postplural».

## METAANTROPOLOGÍA

Como hemos señalado, con su aportación a *Nature, Culture and Gender* (1980), Strathern trae por vez primera al frente una concepción de Melanesia como artificio analítico. Reflexionando sobre las prácticas simbólicas y relacionales melanesias, Strathern puso patas arriba ciertos supuestos fundamentales de la teoría euroamericana al presentarlos como convenciones simbólicas. Este «darle la vuelta» (Strathern 1979: 253 y *passim*) a las prácticas melanesias y euroamericanas se convertiría con el tiempo en una de las señas de identidad de su estilo analítico. Por ejemplo, en la introducción al volumen *Dealing with Inequality* (1987b), Strathern establecía unas prioridades para los estudios feministas que implicaban examinar su propia construcción interna como epistemología antropológica. De esta manera, el estudio de la desigualdad de género y las relaciones sexuales en la región de Melanesia (o en cualquier otro lugar) se convirtió no en una rutina crítica para trazar relaciones jerárquicas (de poder, clase, capital, etc.), sino

en un medio para la recursión analítica *en la propia teoría social*: una forma de hacer explícito «cómo nos damos a conocer a nosotros mismos que existen desigualdades» (Strathern 1987b: 2). Esta estrategia dejó patente hasta qué punto el discurso sobre la desigualdad suponía una nivelación o reequilibrio de dominios que hasta ese momento se percibían como discretos o discontinuos: por ejemplo, la «desigualdad» (la diferencia) entre sujeto y objeto, masculino y femenino, público y doméstico, cultura y naturaleza. Además, el hecho de que estas diversas categorías se considerasen adecuadas para un ejercicio analógico, de que se las creyese capaces de relacionarse entre sí, decía más de nuestras predisposiciones analíticas que de los sujetos etnográficos que describimos: «Nuestros propios conceptos proporcionan una estructura tan dominante que cuando nos encontramos con otras culturas que vinculan, por ejemplo, un contraste masculino-femenino con opuestos entre lo doméstico y lo salvaje o la sociedad y el individuo, *imaginamos que son partes del mismo todo*» (Strathern 1980: 216, la cursiva es nuestra). Nuestro equipamiento analítico, nos viene a decir Strathern, supone ya una teoría de las relaciones y de las acciones entre dominios y conceptos. Las primeras desigualdades a abordar, por consiguiente, son aquellas que están inscritas en la propia teoría social.

En *GOG*, Strathern retoma su interés por las formas analíticas de la teoría social, y de género en particular, y utiliza el dúplex relacional/etnográfico para elaborar un cuestionamiento total de los principios básicos de la teoría social euroamericana. El libro fue escrito en respuesta a los debates que se daban en los estudios feministas durante la década de los ochenta, en particular lo que Strathern consideraba un punto muerto en la configuración del género y de la identidad de género como cualidades que pertenecen a cuerpos y personas; cualidades, además, definidas y moldeadas por la «lógica de la mercancía» —posesiva, individualista, aritmética— de la ideología euroamericana (Strathern 1988: 176-177 y *passim*). Hemos llegado a un callejón sin salida organizando el género bajo la lógica de la mercancía, exponía Strathern; imaginemos, por tanto, cómo podría ser el género del don.

A este efecto, Strathern elabora una metodología y traza una estrategia que descarta los «conceptos convencionales de las ciencias sociales» para imaginar «cómo sería un “análisis” indígena si tomáramos en serio la idea de que estos isleños podrían estar

sustentando su propia teoría de la acción social» (Strathern 1988: 150). Para ello, construye un marco de intercambio entre tres debates de la época: entre la antropología melanesia y la antropología feminista; entre *Occidente* y *Melanesia*; y entre las llamadas economías del don y de la mercancía.

Es difícil hacer justicia a la multitud de ideas y de controversias que el libro provocó en la antropología y en la teoría social en general. «Se trata de un análisis brillante, subversivo, anticomparativo... [que] cuestiona la aplicabilidad universal de categorías fundamentales en las ciencias sociales», escribió Deborah Gewertz en las páginas de *American Anthropologist* (Gewertz 1990: 797). Un «tour de force», escribió Mary Douglas en las páginas de *London Review of Books*, en una reseña que por lo demás se mostraba parcialmente crítica con el texto de Strathern (Douglas 1989: 17).

Quizá una de las contribuciones más notables y conocidas de *GOG* es la crítica que hace Strathern de la dicotomía *individuo-sociedad*. Strathern propone una teoría alternativa de la condición de persona organizada en torno a la idea del «dividuo» melanesio, término que toma de McKim Marriott (1976: 111) para describir cómo los cuerpos y las personas se atraen y dividen constantemente unas a otras. Por ejemplo, centrarse en la dividualidad ayuda a señalar que las personas no *tienen* cuerpos, sino que los cuerpos se hacen visibles (nos *tienen*) en momentos y lugares específicos a través de las demandas y las relaciones que se nos exigen o se ejercen sobre nosotros. Nuestra corporeidad se deshace y se divide, pero también se sustenta, en las relaciones que mantenemos con otros. Los cuerpos son por tanto formas relacionales. Del mismo modo, las personas tampoco tienen género; el género se modula y se concreta (en formas masculinas, femeninas o de otro tipo) a través de las diferentes demandas o imposiciones que hacemos sobre los demás y que los demás nos hacen. Estamos constantemente divididos por estas apariciones y demandas. Por tanto, el papel que desempeña la división como constante radical en la vida social cuestiona muchas de las categorías sociológicas — como trabajo, propiedad o intercambio— a las que recurrimos tradicionalmente para comprender cómo interactúan cuerpos y roles. Strathern esboza así un modelo de socialidad melanesia en el que la eficacia social se funda en el despliegue estético de relaciones, modelo que constituye en sí mismo una original teoría de la acción social.

*GOG* desestabilizó los fundamentos del proyecto antropológico y, más en concreto, los artificios descriptivos de la etnografía melanesia. No era un libro que pudiera pasar desapercibido y, naturalmente, suscitó reacciones y debates acalorados. Del mismo modo que el libro generó una «nueva etnografía melanesia», pronto hubo también una «nueva historia melanesia» que reclamaba a los etnógrafos cuidar la historicidad de sus relatos en la misma medida que sus convicciones epistemológicas (Foster 1995). Algunas académicas feministas se mostraron también reacias a aceptar el rechazo conceptual que hacía Strathern de los enfoques marxistas de la desigualdad, y de la desigualdad de género en particular (Josephides 1991).

A lo largo de la década de 1990, la obra de Strathern también recibió críticas por su orientalización de Melanesia (por ejemplo, Thomas 1991; Carrier 1992a) y su occidentalización de Euroamérica (por ejemplo, Carrier 1992b). Creo que estas críticas interpretaron erróneamente el objetivo del proyecto de Strathern, pues no intentaba ofrecer una *representación* completa de la vida social melanesia y mucho menos de las sociedades occidentales. Como hemos visto, lo que se propuso Strathern era más bien crear una analogía entre los sistemas de conocimiento simbólico y práctico melanesio y euroamericano para desvelar los artificios epistemológicos —por ejemplo, comparación, escala o contextualización— a través de los cuales la teoría social se organiza como tecnología interpretativa. Como señaló Alfred Gell, para Strathern «“Melanesia” representa un proyecto intelectual más que una entidad geográfica» (Gell 1999: 34).

La teoría de las relaciones desarrollada en *GOG* se radicalizó y se llevó casi a su límite en lo que, en mi opinión, es una de las obras más estimulantes e inspiradoras de Strathern, *Partial Connections* (2004b [1991]). Si *GOG* ponía a prueba los límites del método comparativo desvelando las convenciones simbólicas que sustentan la teoría social euroamericana, *Partial Connections* traza un itinerario para una antropología basada no en la «comparación» sino en la «compatibilidad» (Strathern 2004b [1991]: 35, 38, 54): donde los órdenes o los dominios del conocimiento no se hacen depender unos de otros, sino que son análogos entre sí. Difícilmente podemos hacer que un conocimiento «habe» un dominio epistémico, sugiere Strathern, pues cuanto más de cerca lo examinemos, más probable es que encontremos

más epistemes desarrollándose a nuestros pies. Podemos acercarnos a un problema —por ejemplo, cambiando el nivel de análisis: de país a región, ciudad u hogar—, pero estas operaciones nunca reducirán el orden de complejidad que encontramos en un nivel dado, que simplemente se recompondrá para mantenerse constante. Esas cualidades fractales del conocimiento nos llevan a abandonar cualquier esperanza de comparabilidad (digamos, comparaciones entre países) y a buscar en su lugar un modelo de compatibilidad que funcione. Tomando prestada la figura del «ciborg» de Donna Haraway (1985), Strathern elabora una teoría «compuesta» de la praxis etnográfica e intelectual en la que el reto no es «conectar» materiales dispares, sino ofrecer detalles de las conexiones (parciales) ya existentes. No tiene sentido intentar buscar un punto de referencia externo desde el cual evaluar la idoneidad de una valoración intelectual. Más bien, las valoraciones parecen funcionar por medio de la parcialidad de las conexiones —la capacidad de producir analogías— a través de las cuales se ajustan a la acción.

## CRÍTICA CULTURAL

El feminismo y el análisis de la burocracia académica han sido dos de las áreas más importantes de la crítica cultural de Strathern. En paralelo a su interés por la institucionalización del conocimiento científico, Strathern ha desarrollado un interés por las asimetrías culturales entre regímenes de propiedad intelectual y los saberes tradicionales de las comunidades indígenas. Dado que ya he señalado la contribución de Strathern a los estudios feministas, me limitaré aquí a tratar su contribución al estudio de la burocracia académica y la propiedad intelectual.

Como Strathern ha indicado a menudo, su interés por la organización de la gestión académica se remonta a su nombramiento como catedrática y jefa del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester en 1985. Su nombramiento coincide con la puesta en marcha del primer programa nacional de evaluación de la investigación científica (el Research Assessment Exercise), de cuya gestión departamental en Manchester se hace cargo Strathern. Hacia 1993, fecha en la que Strathern ocupa la cátedra William Wyse de Antropología Social en la Universidad de Cambridge, empieza ya a vislumbrarse el resquebrajamiento de la autonomía universitaria (representada en la figura de la cátedra) a



través de su desdoblamiento en la persona y el cargo burocrático-administrativo (Strathern 2009a). Algunas de estas preocupaciones habían aparecido por primera vez en *After Nature*, donde Strathern desmenuza el discurso del «emprendimiento» y su defensa del «estilo de vida» como motor de cambio social en la Gran Bretaña de los años ochenta. En 2000, Strathern editó *Audit Cultures*, que examinaba las incursiones del imaginario del emprendimiento en el ámbito académico y, en particular, su institucionalización en comités de ética y regímenes de responsabilidad y auditoría corporativa. Strathern comparó las modalidades de «dar visibilidad a las cosas» en las culturas melanesia y burocrática, en concreto en lo que se refiere a culturas y prácticas de transparencia (Strathern 2000b). El libro abrió nuevos campos de investigación en la antropología de las organizaciones, con innovadores estudios etnográficos sobre la interdisciplinariedad o las colaboraciones entre ciencia y sociedad.

Sobre su trabajo en materia de propiedad intelectual puede decirse que representa la síntesis de un corpus académico ya establecido (el trabajo antropológico sobre luchas en defensa de los saberes indígenas frente a los sistemas occidentales de propiedad) y, al mismo tiempo, la apertura de un campo académico original por derecho propio: el estudio de la propiedad intelectual como dúplex para la teoría social euroamericana, a un tiempo descriptivo y prescriptivo, donde las referencias al derecho, los saberes tradicionales y las relaciones sociales indexan tanto expresiones de creatividad cultural como sus regímenes y registros transaccionales (Hirsch y Strathern 2004). Su trabajo en este campo ha inspirado investigaciones antropológicas novedosas, por ejemplo, sobre formas de propiedades emergentes en biomedicina, el estudio de ensayos clínicos en países en desarrollo, programas de bioprospección o sistemas de compensación comunitaria.

### MÁS ALLÁ DE LA ANTROPOLOGÍA

La obra de Strathern, como hemos visto, ha conformado y abierto nuevas áreas de investigación en todos los ámbitos de la antropología social y cultural: antropología económica, cultura material, estudios de parentesco, estudios feministas, antropología de las organizaciones, antropología de la ciencia y la tecnología, etc. Sin embargo, la influencia de su obra va más allá de los límites de la disciplina, habiendo al-

canzado el conjunto de las ciencias sociales y humanidades. Por ejemplo, su trabajo sobre la teoría relacional la ha convertido en una interlocutora indispensable para los investigadores de la teoría del actor-red (Law 1999); sus escritos sobre nuevas tecnologías reproductivas, interdisciplinariedad y propiedad intelectual han ejercido una profunda influencia en los estudios sociales sobre ciencia y tecnología (Biagioli y Galison 2002; Law y Mol 2002) y los estudios jurídicos (Pottage y Sherman 2010); mientras que su trabajo sobre la burocratización de la academia ha estimulado nuevas líneas de trabajo entre estudiosos de las organizaciones (Munro 2005) y en el campo de los estudios sobre educación (Stronach 2011).

Además, las contribuciones intelectuales de Strathern han salido del ámbito académico, ayudando a dar forma a debates públicos y a formular políticas sobre diversos asuntos tanto en el Reino Unido como en Papúa Nueva Guinea. A principios de la década de 1970, Strathern elaboró varios informes de investigación para distintas administraciones de Papúa Nueva Guinea, como los titulados *Villagers' attitudes towards Corrective Institutions* (Strathern 1975c) o *Questionnaire relating to sexual offenses in the criminal code* (Strathern 1975b).

Entre 2000 y 2006 Strathern participó en el Consejo de Bioética de la Fundación Nuffield, y nuevamente entre 2010-2011 cuando presidió el grupo de trabajo que redactó el informe *Human bodies: donation for medicine and research* (Nuffield Council on Bioethics 2012), en el que se ofrecían directrices para el diseño de políticas sobre donación altruista de órganos, que incluía también algunas consideraciones sobre donación no altruista (incentivos financieros, beneficios en especie) en determinadas circunstancias.

Esperamos que esta introducción a la obra de Strathern, así como la entrevista que sigue, anime a los lectores a adentrarse en sus escritos. Pues es el suyo un corpus de pensamiento que nos invita como ningún otro a *relacionarnos* —narrar, conectar, analizar— con el formidable patrimonio de la imaginación antropológica.

### AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Marisol de la Cadena, Ashley Lebner y Tomás Sánchez Criado su ayuda y sugerencias en la redacción del texto introductorio y de las preguntas

de la entrevista. Y por supuesto agradezco a Marilyn Strathern tanto su generosa interlocución durante la entrevista como sus comentarios al texto introductorio.

### III. ENTREVISTA CON MARILYN STRATHERN

Alberto Corsín Jiménez (ACJ): La primera pregunta que quiero hacerte es sobre *El género del don* porque este año (2018) es su trigésimo aniversario. A menudo has apuntado que escribiste el libro como una solución a un problema específico, a saber, la forma en que los debates feministas a finales de los años setenta y ochenta estaban configurando el género como algo que *pertenece a* cuerpos y personas. ¿Podrías hablarme un poco sobre la naturaleza situada de aquellos debates, pero también sobre cómo ves tanto el libro como el desarrollo de los estudios y el activismo feministas en estos últimos treinta años?

Marilyn Strathern (MS): Gracias por recordármelo. Recientemente he retomado otros problemas y soluciones respecto a ciertos usos que hacía en ese libro, por ejemplo, la persona *dividual*; esto fue una solución (conceptual), como has apuntado, a los problemas que me parecía que planteaba para el análisis la antítesis teórica y vernácula entre el individuo y la sociedad (Strathern 2018). Pero no he estado pensando sobre el lugar de *GOG* dentro de los debates feministas actuales, y esta es la cuestión más amplia por la que estás preguntando.

Entre otras cosas, el libro surgió de un descontento con parte del lenguaje que parecía haberse acumulado tras de más de una década de amplios debates. Fue especialmente llamativo el lenguaje de los derechos y la reiteración de la subjetividad en términos de *una persona por derecho propio*. Dicho esto, realmente el malestar venía de la aplicación que se hacía de tales conceptos (derechos, etc.) al análisis antropológico: la política a la que aludían era acertada. En este período la dominación se articuló críticamente en términos de posesión y relaciones sujeto-objeto. Para conceptualizar la opresión en tanto que cosificación, circuló como una interferencia euroamericana indígena (recordando el impulso de Simone de Beauvoir) la idea de que alguien estaba siendo tratado como un objeto *poseíble* (en lugar de por derecho propio), lo cual expresaba unas condiciones que muchos vivían en carne propia. Todo esto tenía sentido en términos políticos. En lo que se refiere a la falacia

de «la biología como destino», los antropólogos se unieron a otros para criticar la supuesta determinación natural de ciertas disposiciones y conductas, a las que se apelaba en la década de 1960 para justificar algunos prejuicios sobre desigualdad. Nadie vio entonces en la rápida difusión del concepto de *identidad de género* una suerte de solución que hacía que nada fuera ya una cuestión de *o lo uno o lo otro*. Como sabes, *GOG* se aprovechó de un debate, mucho más amplio en antropología, sobre naturaleza y cultura; pero encontró que el concepto vernáculo de identidad era un impedimento para el análisis.

La escritura feminista, por supuesto, no era nada si no era heterogénea. Podemos dividir en al menos tres tendencias teóricas el creciente número de influyentes escritores en los Estados Unidos que a lo largo de los años 1970 y 1980 fueron la base de lo que se podría llamar *antropología feminista*. No obstante, quiero hacer una mención especial a un grupo muy vanguardista de escritoras, y rendir homenaje a mis colegas australianas antropólogas y de otros campos, que parecían estar muy por delante en ese momento. Mirando hacia atrás, me pregunto si parte de su sofisticación no provenía de la lectura interdisciplinaria de (por ejemplo) ciertos estudios críticos emergentes, incluyendo lo que se llamó localmente *filosofía crítica*. A este respecto, estoy para siempre agradecida a Margaret Jolly (ANU), activista y crítica. En mi opinión, Olivia Harris (LSE/Goldsmiths) jugó un papel similar en Reino Unido, al igual que lo hizo años después Barbara Bodenhorn (Cambridge). Recuerdo haber estado abierta a las críticas (que no es lo mismo que decir que las asumiera), en parte porque se atisbaban otros horizontes, y en parte porque esos intercambios intelectuales eran una salvaguarda contra las limitaciones de mi propia experiencia.

En el plano personal, me refiero en particular al emocionante año que pasé en la Universidad Nacional de Australia con un grupo de estudio (compuesto principalmente por antropólogos) sobre las relaciones de género en el Pacífico suroccidental, subtítulo «ideología, política y producción» (1983-1984). Eso fue por la época en que la revista *Australian Feminist Studies* comenzaba a despegar. La triangulación que señalas, en el comienzo de *GOG*, entre tres conjuntos de relaciones de distinto origen social, a saber, antropología social, estudios feministas y etnografía melanesia, parece estar ya en el artículo que publiqué en el primer número de la revista (Strathern 1985). (Esta fue la primera versión de un artículo que apa-

reció en la revista feminista estadounidense, *Signs*, sobre la complicada relación entre feminismo y antropología). Recibió críticas mordaces de Vicki Kirby (1989), una graduada de Sydney que entonces estudiaba en Santa Cruz<sup>2</sup>.

Más confiable que mis impresiones es el registro, que de hecho existe, del impacto que tuvieron (en mi pensamiento) los primeros años de estudios feministas y conceptualizaciones de las relaciones de género. Algo de aquella efervescencia intelectual, empezando por el Movimiento de Liberación de la Mujeres de la década de 1970, se plasmó en *Before and After Gender* (Strathern 2016), publicado como sabes en 2016, pero escrito en 1973-1974. Allí se puede ver cómo la crítica antropológica abordaba debates de la época, así como cuestiones sobre el sexo y la (aparente) inmutabilidad de la biología. Mirando hacia atrás, compruebo que ese libro, que dejé a un lado a mediados de los 70, en ciertos aspectos reapareció en *GOG* a mediados de 1980, aunque de forma diferente y con diferentes materiales. Para entonces esperaba poder reconfigurar algunos de los conceptos que conformaban el análisis antropológico. Ahora bien, Judith Butler escribió un epílogo muy generoso a *Before and After Gender* y fue, claro está, su radical replanteamiento del lenguaje de género lo que modificó su eficacia y abrió trayectorias absolutamente nuevas para el debate feminista. Mientras tanto, las académicas feministas en conjunto estaban abriendo el antiguo planteamiento que unía las tres cuestiones de género, raza y clase a otros campos como la tecnología, estudios de la ciencia, relaciones entre humanos y no humanos, etc., y contribuyendo entre otras cosas a posturas subalternas y a descolonizar la academia. Es como si ese impulso crítico inicial, a la vez social e intelectual, hubiera sido efectivamente un momento fundacional de lo que siempre habían anhelado las primeras *Womens' Libbers*, encabezando una reconfiguración fundamental de las condiciones de existencia y/o de conocimiento. Me viene a la memoria la Reunión Decenal de la ASA [Association of Social Anthropologists] de 1983: mientras caminaba hacia una sesión extraordinaria sobre relaciones de género, organizada por Shirley Ardener (Oxford), escuché a Edmund Leach hacer una afirmación del tipo: «¡Ahora a por algo interesante!».

2 A quien respondí brevemente (Strathern 1989a), y después de forma más extensa, en esa misma revista (Strathern 1989b).

ACJ: Hiciste tu trabajo de campo de doctorado en Mount Hagen, en las Tierras Altas de Nueva Guinea, en 1963-1964, una región que solo recientemente se había abierto a la investigación antropológica a través del trabajo de, por ejemplo, Marie Reay y Dick Salisbury. A menudo has dicho que tu elección del lugar se debió al hecho de que Nueva Guinea «no fuera África occidental». Sospecho que esta imagen —la energía derivada de escapar y encontrarse libre de ciertos marcos intelectuales— resuena a muchos antropólogos. Por supuesto, con el paso de los años, a medida que llegamos a conocer mejor nuestros lugares de trabajo, es probable que esta energía sea domada y domesticada hasta hacer que estos se tornen como «África occidental», en parte también por nuestro propio trabajo. Me pregunto si podrías decir algo sobre esta tensión entre cultivar el interés y cultivar la sorpresa, y los riesgos que entraña esperar demasiado de cualquiera de los dos, en el campo pero también en la escritura.

MS: Esta es una pregunta hermosa. Ciertamente existe una paradoja en el cultivo de la sorpresa, hasta que se entiende la noción de *cultivar* en el sentido más amplio de disciplina; es decir, la noción de que alguien puede ser entrenado (por ejemplo) para desarrollar ciertas formas de autoconciencia. Dejarse sorprender —es decir, estar disponible a esta posibilidad— implica una determinada actitud o manera de presenciar los eventos como si se tratara de momentos que contrariasen lo ya conocido o lo ya registrado de acuerdo con categorías de análisis existentes.

Los modelos antropológicos de sociedad y cultura con los que crecí parecían ser muy buenos para inferir qué era lo que se veía; casi cualquier cosa podía ser encuadrada en un marco *social* o *cultural*, tal como Niklas Luhmann (1990) argumentó acerca de los sistemas autopoietico de las instituciones occidentales (al igual que los sistemas *educativos* ven su entorno en términos de lo que es favorable o no para propósitos *educativos*). Pero luego, de nuevo, en el marco de un cometido crítico, también era parte de la formación antropológica aprender a criticar las categorías de análisis dadas (no había nada que no se prestase a un examen crítico). Ser capaz de *ver* (críticamente) lo que alguien está haciendo, ciertamente, está relacionado con tu trabajo sobre los dispositivos que la teoría social utiliza para revelar sus conocimientos (Corsín Jiménez 2013). Aquí creo que podrías reservar la *sorpresa* para lo que logras encontrar en las trampas que cuidadosamente construyes, por

ejemplo, al abordar descriptivamente la descripción antropológica. Solo después de que la trampa haya saltado, por así decirlo, uno sabrá realmente lo que sabe.

Pero hay otros señuelos en el camino que tienen que ver con lo que solo se sabe aparentemente, en particular el conjunto de reacciones a lo que parece fuera de lo común, inusual o inesperado. Estos cumplen una labor excelente arrancándonos de la complacencia, pero al mismo tiempo se presentan ya a sabiendas de lo que es interesante. Y sin embargo, a menudo es lo usual o lo mundano, aquello que se cree que ya sabe, lo que genera sorpresa. Para mí fue una lección el modo en que las prácticas de auditoría alumbraron de un modo completamente nuevo la historia de una práctica profesional que yo siempre había dado por sentada: los exámenes (a los que se someten los estudiantes).

Luego está lo que sucede cuando todo se convierte en *conocimiento*. Señalas la rutinización —domesticación— de la energía liberada al escapar de marcos existentes, que incluye el darse cuenta de que lo que una persona pensaba que sabía, no lo sabe después de todo. Hay que estar preparado para *no saber*, y posiblemente permanecer en ese estado durante bastante tiempo; una disposición esta que va más allá de la ignorancia que un investigador puede aparentar para suscitar en la gente respuestas a lo que podrían pensar que ya se sabía. (Y algunas personas tienen estándares bastante exigentes sobre lo que se supone que cualquiera es capaz de retener; así, cuando en una visita a Mt Hagen en 2015, pregunté por la identidad de las personas que aparecían en varias fotografías que había tomado muchos años antes, en algunos casos mis preguntas fueron recibidas con desconcierto. Yo había estado allí —la fotografía lo probaba—, entonces, ¿por qué estaba preguntando?). Claro que la sorpresa no se limita al trabajo de campo, y en el vocabulario de observación y análisis intenté en un momento dado captar como un *efecto etnográfico* (Strathern 1999: 6 y ss.) la oscilación entre lo que se comprende (lo que se analiza en el momento de observación) y la necesidad de comprender (lo que se observa en el momento de análisis). Si bien la relación entre lo que ya ha sido aprehendido y lo que parece demandar aprehensión es infinitamente recurrente, también hay momentos que conservan una especie de fulgor más allá de su fuerza reveladora original. En otras palabras, rechazan la domesticación. De hecho, me pregunto si *Melanesia* no

continúa produciendo ese efecto en mí. Aunque supuestamente, cuanto más se sabe, más familiares se vuelven las cosas, la etnografía melanesia —ya sea que esté escribiendo o leyendo trabajos de otros— parece mantener su capacidad de sorprender.

Dicho esto, ahora África occidental se ha vuelto bastante extraña e interesante; hasta el punto de que, en ocasiones, me resulta un poco desconcertante encontrarme fenómenos que parecen (a veces) bastante *melanesios*. Pero entonces el ímpetu original no era tanto la etnografía de África occidental, como lo que esta representaba en términos de autoridad antropológica en aquel momento concreto del desarrollo del departamento. Si existe la pregunta de hasta qué punto se están repitiendo sus propias creaciones (pensamientos, imágenes, análisis), esta solo puede ser parte de una pregunta más general sobre qué tan *auténtica* puede llegar a ser la sorpresa. No estoy segura de que eso importe.

ACJ: A finales de 1970, trabajaste con los archivos que Audrey Richards y sus estudiantes (tú incluida) habíais recopilado sobre genealogías e historias familiares en Elmdon. Este trabajo culminó con la publicación de *Kinship at the Core*. ¿Puedes hablarnos sobre tu experiencia trabajando con materiales etnográficos recopilados por otros, sobre la relación entre la mirada archivística y la etnográfica en ese contexto?

MS: La mirada archivística ha adquirido connotaciones específicas en la teoría social poscolonial, en cuanto a su poder para autorizar ciertas formas del futuro, etc. Esto también podría aplicarse a la perpetuación de ciertos estereotipos, como los que se pueden encontrar en ciertas connotaciones del pueblo (*village*) inglés (por ejemplo, su naturaleza *tradicional*). Sería interesante considerar qué estereotipos y presupuestos están inscritos en lo que sobrevive del material de Elmdon (*sus* archivos), en contraste (digamos) con lo que realmente se ha escrito sobre el pueblo; en lo que a mi respecta, traté toda noción de *tradicción* como afirmación, no descripción. Pero tomo tu pregunta como una cuestión acerca de los tipos de materiales que están a disposición de cualquiera.

De hecho, en el momento de *escribir* el libro de Elmdon, era sumamente consciente de una dimensión que lo distinguía de un proyecto analítico o etnográfico al uso (*escribir* en cursivas, porque aunque fui autora de la narrativa, esta no solo se basó en las notas de muchas

otras manos, sino que fue una aproximación a lo que Audrey Richards se había propuesto escribir). Esta dimensión se puede formular de manera sencilla: sobre el terreno (sea esto lo que sea o donde sea), reuniendo más información de la que parece relevante en ese momento, uno está expuesto a la repetición de frases aparentemente triviales. La repetición puede ser, de hecho, más esclarecedora de lo que parece al comienzo. Creo que yo era particularmente consciente de esto por haber trabajado hacia poco (a principios de los setenta, en Port Moresby) con migrantes de Mt Hagen que fueron a la costa (Moresby), presuntamente para ganar dinero. En aquel momento (en Papúa Nueva Guinea), geógrafos y economistas estaban realizando una amplia encuesta nacional para determinar las razones económicas de este tipo de migración interna. Yo no formaba parte de eso, y me preguntaba qué revelaría un tipo de estudio muy diferente. Así que les preguntaba a mis conocidos en Hagen sobre sus razones para venir a la ciudad. Las respuestas eran, a mi modo de ver, invariablemente triviales; en general alguna variante de «por que quería». Cuando escuché esa frase por primera vez, pensé que no estaba haciendo las preguntas adecuadas y que simplemente no estaba consiguiendo suscitar nada interesante; pero después de haberla escuchado una y otra vez, me di cuenta de que tal vez contenía más de lo que parecía. (Y, de hecho, pasé a pensar en la expresión de autonomía que estaba inscrita en el acto mismo de dejar Hagen). Esas eran justamente el tipo de repeticiones que resultaba imposible extraer de las notas sobre Elmdon que otros habían hecho. No es que no hubiera ecos, pero sentía la falta de esa exposición al carácter aleatorio de la información. No es tanto una cuestión de comparar las miradas etnográfica y archivística, como de carecer de un oído etnográfico.

Dicho esto, los cuadernos que compilaron varios miembros del proyecto dieron lugar a una frase recurrente: «el auténtico Elmdon». El asunto era quién pertenecía o no a una verdadera familia de Elmdon. Y eso venía de la propia experiencia de Audrey, al haber vivido en el pueblo durante largos años y tal vez habiéndolo escuchado con algo de esa persistente aleatoriedad a la que uno está expuesto durante el estudio de campo. Pero, por lo que recuerdo, a los estudiantes se nos planteó expresamente como un problema de investigación. Esto estaba en parte ligado al hecho de que Edmund Leach, quien se unió a Audrey Richards al inicio del proyecto, tenía en mente su aldea de Sri Lanka (Leach 1961), que lo había llevado a argumentar que el parentesco era un marco ideológico para la propiedad de tierras (Leach

tomó numerosas notas sobre la herencia de tierras en Elmdon).

Sobre lo que entrañaban los archivos, había varias notas que Audrey conservaba como residente, así como las notas, ensayos, encuestas, bocetos, etc., que muchos otros hicieron y dejaron con ella. Debo añadir que cuando la oferta para que la ayudara a redactar un capítulo se convirtió en el encargo del volumen entero, generosamente dejó que me lo apropiase analítica y teóricamente. Entre tanto, ella y una colega, Jean Robin, elaboraron un estudio sobre algunas familias de Elmdon, con genealogías incluidas, teniendo en cuenta a otros residentes. La propia Robin escribió un libro complementario al *mío* desde una perspectiva histórica<sup>3</sup>. Este se basó en gran medida en archivos propiamente dichos, es decir, registros parroquiales y otros documentos, y fue un trabajo que en parte se incorporó a mi propia redacción a través de Marianne Leach [nada que ver con Edmund Leach], que estaba sistematizando una encuesta original para Audrey y realizando una labor de archivo sobre historias de familia. De modo que ese material, en gran parte demográfico, fue filtrado a través de un considerable acervo histórico y lo traté en buena medida como hubiera tratado el tipo de material estadístico o de encuesta que yo misma recopilé en Hagen: dándolo por sentado. Casi todo lo que se incluyó en *Kinship at the core* fue, de una u otra manera, de segunda si no de tercera mano; y debo agregar que la mayoría de las autorías múltiples fueron colaborativas, algo que hoy se enfatizaría<sup>4</sup>.

ACJ: Mi siguiente pregunta nace de la anterior. Los antropólogos parecen tener una relación complicada con los archivos etnográficos. Algunos antropólogos llevan mucho tiempo reclamando que los archivos etnográficos se hagan públicos (sin perjuicio de las disposiciones éticas necesarias), otros son mucho más cautelosos. Hoy en día, las nuevas directivas para la gobernanza de datos están estableciendo cautelas adicionales acerca de cómo los etnógrafos administran y archivan sus datos. Las llamadas a la apertura

3 Puede ser interesante señalar como ella y yo divergíamos respecto al uso de los términos *Elmdoner* y *aldeano*: era, digo, una necesidad impuesta por el propio material; Jean, que se ocupaba de la residencia tal como aparecía en registros del pasado, y yo, tratando de que estos términos indicasen nociones de identidad que solo pueden ser conocidas desde el presente (Strathern 1981b: xxxiii).

4 En aquella época esta se daba por sentado (pasándose por alto, claro está, la cuestión de la responsabilidad).

y la transparencia son problemáticas, eso lo sabemos. Sin embargo, me parece que aquí hay un problema específico para la antropología; no tanto sobre cómo, cuándo o dónde archivar (nuestros) materiales etnográficos, sino sobre la naturaleza archivística del proyecto etnográfico en sí: cómo documentamos durante el trabajo de campo, en compañía de quién, en qué registros, etc. Muchas de las personas con las que trabajamos (médicos, científicos, activistas indígenas) mantienen y diseñan archivos ellos mismos, a veces alistando a etnógrafos para estas tareas. Por lo tanto, me pregunto si no será el archivo el lugar donde el efecto etnográfico está experimentando una transformación hoy. Como alguien que ha sido responsable de un museo, que ha trabajado con los archivos de otras personas, y a la vez ha conservado sus propios archivos, ¿tienes opinión sobre la naturaleza archivística de la etnografía?

MS: Sí, me gusta mucho tu pregunta sobre el archivo como espacio de transformación antropológica. He tenido alguna experiencia indirecta con esto, por así decirlo, en el proyecto que Eric Hirsch y yo llevamos a cabo sobre los derechos de propiedad intelectual y cultural (Hirsch y Strathern 2004). Hago esta conexión porque, tan pronto como alguien crea artefactos (cuadernos, fotografías, transcripciones), se plantea el interrogante acerca de cómo, con el tiempo, estos objetos reemergen como propiedad, como registros, y estos a su vez como propiedad. Al menos la propiedad está entre las relaciones que los autores euroamericanos mantienen con lo que producen y los objetos, en tanto que propiedad, demandan atención. Cuanto más envejecen estos artefactos, más consideración histórica ganan como registros. Todos los argumentos, en el ámbito de los derechos de propiedad intelectual, que abordan la cuestión de cuántas manos hay tras un artículo científico, o los argumentos político-culturales sobre la relación entre el autor-poseedor y los sujetos sobre los que se ha escrito, se intensifican cuando se trata de registros etnográficos. Esto da lugar a preguntas a varios niveles sobre quién ve *derechos* en, o quién reclama qué, artefactos específicos; así como preguntas acerca del lenguaje de los derechos, sobre las condiciones de autoría original o apropiación, sobre quién puede hablar por quién, y acerca de los enredos de la reparación.

No hay acuerdo en torno a estas cuestiones. Por el contrario, hay buenas razones para argumentar que mantenerlas abiertas a convenciones e interpretacio-

nes cambiantes a lo largo del tiempo es justo lo que hace de este campo —el proyecto etnográfico— un espacio de transformación. Cada momento de resolución (recientemente he puesto mis fotografías de Hagen a disposición del Museo Nacional de Papúa Nueva Guinea en Port Moresby) solo responde a las demandas percibidas en dicho momento, y tendrá sus propias repercusiones e irresoluciones (¿qué pasa con la gente de Hagen sobre si quieren o no tener reproducciones?), lo que a su vez bien puede requerir, pongamos, intervención institucional (¿deberían ser de acceso libre y, de serlo, quién pagará para que así sea?), y convenciones internacionales sobre acceso restringido y abierto.

Porque lo que está cambiando simultáneamente, sin duda, son las técnicas de grabación como tales<sup>5</sup>. Si bien los dispositivos electrónicos hacen que los problemas fotográficos sean más simples que en el pasado, también invierten la cuestión de la accesibilidad (¿puede cualquiera tener acceso a ellos, y los hace eso infinitamente reproducibles?). La ley (derechos de autor, libertad de información, privacidad de terceros) continuamente da respuestas que cambian a medida que cambia la sociedad-tecnología; de hecho, las sucesivas adaptaciones de la ley convierten a esta en una especie de álter etnógrafo, al llevar un registro para ajustar sus definiciones. Debido a la dimensión pública de crear *propiedad* a partir de registros, no es de extrañar que existan todo tipo de protocolos que obligan a las instituciones a implementar diversas salvaguardas, incluyendo a aquellas que financian la investigación y a las asociaciones profesionales. Esto conduce a una *anticipación* de la conversión de notas en registros: el futuro artefacto está contenido en la fabricación del presente. Tal proceso es en sí mismo transformador, y no cabe duda de que hoy en día los etnógrafos tienen que tener en mente múltiples audiencias. No estoy segura de que pueda

5 Ciertamente ha habido mucha experimentación antropológica con archivos digitales, que abren todo tipo de posibilidades. Por ejemplo, cuando el protocolo sobre quién puede o no tener acceso a determinados tipos de información o imagen forma parte del conocimiento transmitido, entonces el protocolo puede ser incluido en los pasos técnicos del propio acceso. Del mismo modo, está claro que esos procedimientos se prestan ellos mismos a una regresión infinita, por ejemplo, ¿es la *transmisión de conocimiento* aquello sobre lo que debería tratarse en primer lugar? Mucho me temo que soy capaz de ver los problemas más fácilmente que de percibir los potenciales que aquí haya.

añadir algo más al debate —en el que sé que has estado involucrado— sobre las múltiples obligaciones del antropólogo en concreto. Solo diré que, en términos prácticos, el punto en que, por lo general, los registros son más útiles es precisamente aquel en el que su futuro estatus como archivos puede ser problemático.

Estoy pensando en la tarea rutinaria de análisis, especialmente cuando hay necesidad de calcular algo. Pienso en cómo obtuve las *tasas* de divorcio de dos regiones en Hagen, basándome en detalles demográficos de los miembros de un clan, contando a las mujeres que salían y entraban según dinámicas endogámicas o exogámicas, a los vivos y los fallecidos, y sobre todo manteniendo un registro de cada una de las decisiones que iba tomando sobre qué contaba y qué no contaba como un matrimonio. En cada caso individual había que tomar una decisión que luego se introducía en una tabla globalizada, siguiendo un procedimiento estadístico habitual. Descubrí rápidamente que era nefasto no registrar cada una de las decisiones tomadas, nefasto para el recuento en cuestión (no contar dos veces a las personas, encontrar información nueva o aparentemente contradictoria, etc.). Pero lo que se hace patente en un ejercicio estadístico es aplicable a cualquier generalización, por contraste con los datos que la alimentan. Se necesitan tales registros para cuidarse de las impresiones, entre las cuales los órdenes de magnitud son un ejemplo excelente; otros podrían necesitarlos si algún día quisieran verificar. Al mismo tiempo, los detalles personales de todo tipo de individuos sin voz en el asunto quedan ahí.

Pero es probable que todo esto ya estuviera resumido en el preámbulo de tu pregunta, cuando lo que tú preguntabas era sobre la naturaleza archivística del proyecto etnográfico como tal. Sospecho que gran parte de la política se repite, y me limito a dar dos respuestas.

En primer lugar, pensando en la gratitud con que, como responsable de un museo, me encontraba frente a cualquier retazo de información (un tipo de archivo) sobre artefactos (otro tipo de archivo), significaba, evidentemente, convertir ambos en un material sobre un régimen específico de conocimiento con un propósito específico. La idoneidad de esos propósitos, es decir, el uso que se le da al material, es un asunto que permanece abierto; o sea, es posible encontrar nuevos usos para él. Sabemos esto por los académicos y activistas locales, entre otros, y por todos los

argumentos sobre *conocimiento tácito / conocimiento indígena*. A los antropólogos no les queda más remedio que interesarse por estos desafíos.

En segundo lugar, tal vez haya una lección que aprender tras un siglo o más de trabajo etnográfico, que es aplicable a cualquier ejercicio de recopilación de información sobre personas y sus *milieux*. Uno podría pensar que cuanto más cambia el mundo, más remotas se vuelven las épocas anteriores, entre ellas las de culturas y sociedades en apariencia muy distantes y que inicialmente figuraron en la teoría antropológica. En efecto, los antropólogos son plenamente conscientes de que sus estudios abarcan horizontes de tiempo específicos, y de eso se trata. El presente particular que los investigadores traen consigo no necesariamente proporciona las herramientas más adecuadas para comprender los materiales con los que trabajan. Por lo general, esto se manifiesta desarrollando paradigmas o modos de análisis, de manera que lo que parece cambiar es la antropología, las teorías académicas. Pero hay otro factor que tiene que ver con la clase de tiempo en que los investigadores viven, o al menos la clase de tiempo o época que imaginan, y que influye en sus sensibilidades. A medida que el antropólogo avanza en el tiempo, puede encontrar nuevas fuentes de comprensión. Pongo un ejemplo de la antropología jurídica: a mediados del siglo XX, los debates sobre la resolución de disputas en sociedades que internamente carecían de una administración centralizada, tenían que lidiar con mecanismos que parecían ajenos a la distinción judicial metropolitana entre el derecho penal y el civil; por ejemplo, formas de mediación entre las partes en disputa, o atención a — incluso compensación de— las partes perjudicadas en casos de agresión o muerte. A finales del siglo XX, algo análogo a estas prácticas se había formalizado, al menos en el procedimiento judicial británico; concretamente la importancia de la mediación en asuntos domésticos, y una creciente visibilidad y atención a las víctimas. A su vez, esas prácticas remotas ahora comienzan a parecer mucho menos extrañas; hoy requerirían un enfoque diferente. Hay en esto una provocación sobre la que reflexionar acerca de la correspondencia, o el desfase, entre la época del investigador y lo que se está investigando; y aquí, todo un siglo de trabajo archivado en el *registro etnográfico* brinda elementos para la reflexión.

ACJ: Tu primera contratación departamental fue en la Universidad de Manchester, adonde llegaste en 1985

como profesora de antropología social, a tiempo de dirigir el departamento durante el primer Ejercicio de Evaluación de la Investigación (RAE) del gobierno. Como bien sabes, la RAE así como otras iniciativas basadas en índices de impacto han presionado mucho a los académicos para que publiquen y obtengan proyectos de investigación. Tengo la impresión de que en antropología esto puede tener un efecto particularmente perverso, ya que las demandas de la etnografía exigen que nos retiremos por períodos bastante largos de trabajo de campo, lo que a su vez conlleva la contratación de colegas más jóvenes en puestos temporales y, a menudo, precarios. Quiero preguntarte sobre la relación entre la antropología y la universidad, sobre cómo crear ciclos virtuosos entre nuestra cultura de investigación y nuestro trabajo universitario, es decir, sobre cómo cuidar la cultura de la antropología en tanto que cultura institucional.

MS: La cuestión de cómo cuidar la cultura de la antropología ciertamente me ha preocupado mucho, como sin duda también a otros. Hay muchas formas de precariedad, y tal vez podría referirme brevemente a una: el apoyo básico para estudiantes de doctorado. Todas las posibilidades que permitía la universidad anterior a la auditoría, simplemente por ser relativamente laxa en cuanto a los medios con que los estudiantes completaban un programa de doctorado, han ido gradualmente endureciéndose en pequeños rígidos itinerarios.

Planteas la cuestión del tiempo necesario para hacer investigación (*de campo*) de primera mano. Cuando la mayor parte del tiempo no era auditada, el sistema tenía cierta holgura, lo que significaba que los períodos excepcionalmente prolongados que los estudiantes de antropología social, a diferencia de otras disciplinas, debían estar lejos de sus universidades, se consideraban como una idiosincrasia de la disciplina, o como algo a ser negociado según entendiera el propio departamento que era necesario (dándose por hecho que tenía competencias para ello). Por supuesto, tal grado de confianza —confianza de los estudiantes, por no hablar de los funcionarios— no podía pasar inadvertida en una institución cuyos procesos pasaban a ser *gestionados*. Así que cuando las entidades financiadoras (Economic and Social Research Council, ESRC, para las ciencias sociales en el Reino Unido) comenzaron a exigir que los doctorados se completaran en tres años, con un año de gracia, la institución local, en pleno proceso de burocratización, reaccionó enseguida a tales demandas. De esta

forma, la Junta de Estudios de Posgrado (en el caso de Cambridge, donde el tema se agudizó) asumió como propio ese lapso temporal. Y la razón pragmática, relacionada con la cantidad de años por los que los estudiantes recibían fondos y pagaban tasas, se convirtió en signo de un nuevo espíritu de regulación racional.

Durante los años 1990 y 2000 observé que el tiempo se vinculaba cada vez más estrechamente con el dinero, hasta que acabaron por ser percibidos como isomorfos. Ya no era posible contraponerlos. Lo que había sido un sistema razonablemente permisivo, con nichos para todo tipo de arreglos que permitían a los estudiantes de investigación —o como mínimo no les impedían— seguir adelante y completar un trabajo, fue sepultado gradualmente por la forma en que el tiempo y el dinero quedaron vinculados. Los estudiantes de investigación de antropología social siempre habían podido confiar, por ejemplo, en no tener que buscar fondos durante el tiempo que estuvieran ausentes (por el trabajo de campo, para el que había —aunque limitada— una reserva de ayuda económica), y eso se descontaba del período completo de pago. Esto hacía que el montante total estuviera más al alcance cuando los fondos escaseaban. Una vez que hubo que demostrar que los fondos estaban disponibles por adelantado, se eliminó todo margen de maniobra. Lo mismo valía para las expectativas sobre el tiempo en que un doctorado debía completarse: lo que se había asumido como retrasos o interrupciones inevitables del proceso, ahora se veía como una evidencia más de que el cumplimiento de plazos de los antropólogos eran problemáticos, tanto para la universidad como para su programa de graduación. El departamento trató de mantener un equilibrio, y cuando podía, buscó financiación interna para ayudar a los estudiantes de doctorado con el trabajo de campo y los costes de redacción (esta provenía de diversos órganos de la Universidad en sentido amplio; aun cuando los fondos estaban destinados a la antropología social, tenían que ser solicitados caso a caso). Nunca olvidaré la lucha que suponía, año tras año, convencer a los administradores de dichos fondos de que un *cuarto año* de financiación —después de un trabajo de campo de 12-15 meses, más los preparativos y el tiempo de retorno<sup>6</sup>— no era una prueba

6 Cuatro años era increíblemente poco tiempo, teniendo en cuenta que el primer año era para trabajo de curso y preparación del de campo, y que a diferencia de otras áreas, la redacción de la tesis no comenzaba hasta la vuelta del



de dejadez (ni por parte del estudiante ni del departamento), sino esencial al proyecto antropológico como un todo. El prejuicio perduró. Fue desalentador. Espero que haya mejorado ahora.

Cabe recordar todo esto para una época ya pasada, y no estoy al tanto de la situación actual. No estoy alabando esa época, porque las ambigüedades en el sistema que permitieron a los estudiantes salir adelante (¡y muchos de ellos maravillosos!) también fueron tiempos de vida precaria para ellos. El departamento también implementó un esquema para ofrecer algo de financiación extra para becas, además de las becas del ESRC y similares. Era limitada, pero nos mantenía ilusionados. Dicho esto, para los estudiantes con medios más inestables —en términos o bien de tiempo o de dinero— fue haciéndose cada vez más difícil completar un programa de doctorado sin tener un apoyo formal. La historia habría sido muy diferente si el objetivo del Gobierno hubiera sido reducir la precariedad inicial y proporcionar fondos más amplios en términos absolutos, para que el cuerpo estudiantil aspirante tuviese el soporte adecuado. Así las cosas, poco a poco fui viendo cerrarse puertas. Lo que no es buena ecología.

No estoy segura de que esto responda a tu pregunta sobre la mejor manera de cuidar. Sortear el nexo tiempo-dinero podría ser un comienzo. Una de las implicaciones que nunca parecieron entender los modelos de universidad como empresa, derivados de los negocios, es que la competencia entre académicos no está bien concebida como competencia de mercado. Por supuesto, esto no solo se aplica a los antropólogos (de hecho, el bienestar de los antropólogos en la academia tiene que ser parte del bienestar de todos). Los académicos *necesitan a sus rivales*, para que las ideas circulen, para que los trabajos se lean, para que los argumentos tengan gancho. El tiempo empleado en tales comunicaciones no es tiempo a expensas de la propia institución.

Y otro punto más. Me parece que hoy en día hay mucha más financiación disponible para proyectos, un hecho que no solo permite a los investigadores pasar más tiempo fuera de la institución, con el consiguiente

te aumento de personal docente precario sustituyéndolos, sino, lo que es más positivo, a menudo aporta también al sistema fondos para estudiantes de doctorado. Uno de los círculos virtuosos en los que se podría pensar es tratar de hacer que la universidad se dé cuenta de que la participación en la administración de órganos de financiación externa (incluidos los internacionales) no es tiempo (y, por lo tanto, dinero) sustraído a la institución. Y que esto no tiene directamente nada que ver con encontrar recursos para la institución de uno, o incluso para el país; al contrario, apoyar la antropología en cualquier lugar es también apoyar la antropología y punto. Sin una visión global, tampoco puede haber una local.

ACJ: Desde hace tiempo me siento atraído por la generosidad de tu estilo de escritura. Para mí, tu escritura cultiva todo un estilo académico a través de una *respons-abilidad* que es a la vez atenta y benévola. Rara vez respondes en un tono crítico a los escritos de otros; en lugar de eso, buscas una manera de articular un encuentro generativo. Haces crecer tus textos propiciando el crecimiento de otros textos. En mi opinión, logras un estilo de interacción que hace patente una sensibilidad feminista especial, y que está en ángulo perpendicular a las políticas de citación y de medidas de impacto. Me pregunto si podrías hablar un poco sobre la política de este tipo de responsabilidad en la escritura y en la Academia, y en particular si recuerdas contextos o situaciones específicas (o autores o lecturas) que puedan haber configurado o moldeado la forma en que te relacionas con tu escritura.

MS: ¡Gracias por cómo lo planteas! No todo el mundo, como sabes, ve mi estilo de escritura así. Si se trata de un estilo de escritura o de argumentación (o ambos) no está del todo claro, pero hay una crítica maravillosa de mi Conferencia Frazer de 1986, «Out of context», de Tyler y Marcus (1987), que sugiere que, como escritora, no controlo mis ambivalencias y titubeos; y si se trata de cambiar la recepción del trabajo antropológico (abriendo la forma en que lo leemos), los escritores tienen que verse a sí mismos de forma consciente *como* escritores. Me gustaría, por un momento, hacer del hecho de no controlar una virtud. Mientras que su objetivo es abrir un espacio a las múltiples lecturas de los textos antropológicos, creo que —con fines similares— en mi caso prefiero mantener la ambigüedad en la escritura para dejar que lo imprevisto se abra camino, también en los escritos de otros. ¡Lo malo es que suena como si

---

*campo*. Además el regreso, para el estudiante, no podía ser de ninguna manera cuestión de llegar y retomar el trabajo donde lo hubiera dejado: el *propósito* era que el trabajo de campo transformase el proyecto de investigación. Y en cualquier caso, donde sea que el alumno hubiera estado, la re-entrada era un asunto complicado.

tuviera elección!, siendo que, como escritora fuera de control, no la tengo.

La política de acreditar a algunas de las muchas manos (mentes) en una composición, así como la política de autoría múltiple como tal, es muy significativa; pero no estoy segura de que, en lo abstracto, tenga mayor profundidad. Muchos de los argumentos acerca de la *propiedad* intelectual, hace un par de décadas o más, creo que contenían lecciones claras sobre cómo los etnógrafos podrían comenzar a pensar en los múltiples grados y escalas de sus responsabilidades, y de las colaboraciones que su escritura implicaba. Estoy segura de que hay soluciones imaginativas que se están llevando a cabo hoy en día, incluida la de examinar la propia premisa de que hacer patente (pongamos) una coautoría es la manera más significativa en que se puede reconocer la contribución de otro. La política del reconocimiento hace que eso sea enormemente equívoco.

En cuanto a lo que ha moldeado mi estilo, una caja negra descende sobre mi cabeza (con extensiones para las manos, ya que las palabras también vienen de ahí). No tengo ni idea<sup>7</sup>. Sospecho que es una ignorancia deliberada, es decir, que mantiene la autoconciencia a raya. Por supuesto, varío según la audiencia, pero creo que tengo que sentir que estoy escribiendo lo mejor que puedo (sea cual sea el propósito); una dimensión totalmente distinta tanto de las sensibilidades de interacción como de las medidas del impacto y de las citas. «Lo mejor» no tiene medida, y ciertamente no va a aparecer en el radar del lector. De hecho, esa orientación en la escritura es totalmente diferente de lo que uno trae a la lectura (¡no leo lo mejor que puedo!).

ACJ: En tus escritos has recurrido a la noción de «Euro-américa» como un dispositivo heurístico que empleas tácticamente para destapar artificios epistemológicos específicos en la organización de la teoría

7 Esto es un tanto engañoso en la medida que hay algunos aspectos conscientes, por ejemplo, la composición o la estructura. Estos incluyen introducir términos significativos antes de que su significado haya sido discutido, para que el lector ya se los haya encontrado antes; desplegar suficiente material etnográfico de pasada para que el lector sea capaz de seguir el asunto al compás del texto; intercalar trechos del argumento porque, a pesar de que alguien pueda lanzarse a A antes de poder discutir AB, también se necesita saber algo sobre B, es decir, que vuelve a A teniendo B en mente. Claro que no sé si realmente esto funciona.

social. Una de las cosas interesantes de escribir en español (o desde un lugar de habla hispana) es que Euro-américa invoca un espacio heurístico muy diferente; a saber, la historia geográfica de España y América Latina, incluyendo su problemática historia de imperio y colonialismo. Re-describir el trabajo (conceptual, político, conformador-de-mundo) que Euroamérica ha hecho, en este y otros casos, es parte de lo que el giro ontológico aspira a conseguir. Pero no es de este giro sobre lo que quiero preguntarte. Siguiendo el ejemplo de Ashley Lebner (2017a), me gustaría preguntarte sobre la *re-descripción*, sobre el trabajo encubierto que hace la re-descripción y que no siempre se explicita. Me pregunto si podrías hablar sobre la importancia de la re-descripción en tu trabajo.

MS: ¡Lo siento por lo de euroamericano! Probablemente lo voy a empeorar diciendo que la fealdad del término, y la inadecuación que ha mostrado respecto a diversos usos del mismo, tiene por objeto ser irritante. Nadie pensó que no fuera a tener que ser cuestionado (en esto se parece bastante a *Melanesia*). Al mismo tiempo, se necesita algún tipo de especificidad para recordarle, entre otros a los antropólogos, yo misma incluida, lo que probablemente no vemos con facilidad: lo provinciano que es el lugar desde el que escribimos. Por eso buscaba algo más específico que *occidental*. Hoy los debates han avanzado, pero así es como la expresión comenzó<sup>8</sup>. Como dices, requiere una constante re-descripción.

Soy muy consciente de que algunas de tus propias incursiones en el Barroco español han sido un acicate para pensar en la posición del «tercio medio» desde la cual el embellecedor de formas se da cuenta de que las está re-formando (Corsín Jiménez 2015). Velázquez quedó atrapado entre su pintura y su coreografía de la decoración interior del Palacio Real (fue nombrado Aposentador Real), al pintar esos mismos interiores en sus retratos de la realeza. Ahí lo tienes de repente dándose cuenta de que entre «los recursos pictóricos empleados en la descripción de interiores, y los medios ornamentales con los que tradicionalmente se han amueblado los exteriores», tenía

8 La mejor *definición* breve que he dado está en Strathern (2005: 163, n. 1). Posteriormente Edwards rastrea el uso hasta llegar a la influencia de David Schneider, una adopción por mi parte inconsciente de lo que probablemente se respiraba en el ambiente en aquella época (Edwards 2009: 6).

la posibilidad de re-embellecer (en las pinturas) lo que ya había embellecido como aposentador. Esto le dio una perspectiva sobre el acto de re-embellecer en sí mismo, así como una idea de la re-descripción (*re-descripción* porque, de manera deliberada, vuelve recursivamente sobre lo que ya ha sido descrito). Creo que lo que insinúa es que esta experimentación se refracta a través de otra relación, a saber, la fricción establecida entre la obra de arte y el espectador. Lo único que agregaría es que, cuando la re-descripción se realiza en el lenguaje del trabajo académico, también importa qué *descripción* hay allí en un primer momento (lo que ya se ha escrito y debe ser re-escrito). En tanto que antropología, mi propio uso del concepto de descripción funciona como táctica expositiva que abarca tanto el análisis como la teorización: no se trata del principio sino del resultado final de tales intervenciones. Como consecuencia, la *descripción* es desplazada de su habitual ubicación, en cierta manera desprovista de adornos; otra consecuencia, en el uso que yo le doy, es que re-describir no implica elevar a teoría los datos o analizar bits de información previamente analizada. Más bien la re-descripción implica una reconfiguración *total* (siguiendo a Mauss) del resultado final del trabajo intelectual; de modo que el impulso de re-describir debe provenir de algún otro lugar, concebido como otra perspectiva u otro mundo, o algo así.

Como Lebner observa<sup>9</sup>, la re-descripción antropológica puede realizarse indirectamente, por ejemplo mediante la yuxtaposición de una descripción junto a otra. Se desprenden varias posibilidades que no están abiertas al decorador de interiores<sup>10</sup>. Si se trata de una tentativa de *leer* una descripción sociocultural refractada en otra, las dos pueden permanecer (análogamente) en suspenso; o una perspectiva puede desplazar u obviar otra. Esto último es muy evidente en el contexto académico de la educación superior. Parte del poder de *re-descripción* que es

propio de la auditoría, tal como esta se aplica al escrutinio del rendimiento académico, reside en la especie de invitación que hace a los participantes. Se les invita a ofrecer una *autodescripción* (de su institución; de sus producciones académicas), como si esto fuera una evaluación de sí mismos y de sus logros académicos, en vez de la valoración de un ejercicio que ya los ha convertido, a ellos y a su institución, en auditables, responsables, medibles, etc., desplazando así sus aspiraciones. Que ahora tengan unas nuevas, o adicionales, puede ser bienvenido o repudiado.

ACJ: Llevas mucho tiempo interesada en la *relación* como descriptor antropológico. Si no me equivoco, tu conferencia inaugural en calidad de Catedrática *William Wyse* fue la primera vez en que articulaste por escrito tu interés en el tema. ¿Recuerdas si hubo un contexto específico que te llevase a prestar atención a la epistemología antropológica de lo relacional en aquel momento concreto de tu carrera?

MS: La conferencia inaugural efectivamente abordó las *relaciones*. Pero eso fue, en parte, porque hacerlo parecía lo más obvio. No cabe duda de que en aquella ocasión el tema se reavivó al encontrarme con la ejemplificación de relaciones que hizo el filósofo Locke a partir de las enigmáticas aves del sudeste asiático<sup>11</sup>, los casuaris, recién exhibidas (en vivo) en el siglo XVII en Londres. Según él servían de ejemplo perfecto para demostrar que se podía tener una idea clara sobre relaciones (por ejemplo, entre una hembra y una cría), incluso si la idea que se tiene sobre las entidades involucradas es indistinta. ¡Pero eso fue porque yo ya estaba buscando relaciones!

Tal vez algo que pasó años atrás me había calado hondo. Creo que durante mi formación en Cambridge, a principios de la década de 1960, me imbuí de la idea de que todo iba sobre relaciones. En aquel momento el concepto de *relaciones sociales* estaba en lo más alto de la antropología social británica: las relaciones de parentesco constituían buena parte de la sustancia con que estas eran pensadas, y las discriminaciones entre diferentes tipos de relaciones eran señal de agudeza crítica. Encontrar relaciones, o llegar a una demostración de interrelación, era indudablemente una meta de la investigación antropológica. Claro que, en retrospectiva, se puede ver que

9 No entro más en su descripción, que es de lo más convincente y provocadora. Es una de las re-descripciones e intervenciones críticas más estimulantes de las que se han hecho de mi trabajo, que mencionabas al comienzo. He aprendido mucho, pero creo que me parecería demasiado solipsista responder con más comentarios (otra cosa es responder al hilo de este o aquel argumento); dicho de otra manera, prefiero mantener abiertas las relaciones. Pero este ejercicio me da la oportunidad de expresar mis numerosos agradecimientos.

10 *N. de. T.* En alusión al trabajo de Aposentador Real (decorador de interiores) de Velázquez.

11 Estas grandes aves no voladoras, los casuaris, me eran familiares de la época de Papúa Nueva Guinea, pero estos ejemplares no debían de provenir de allí.

había algo tautológico en atribuir formaciones sociales a relaciones —ya fueran interpersonales o epistémicas (es decir, referidas a relaciones conceptuales o lógicas)—, ya que uno comenzaba con estas. No obstante, había mucho recorrido analítico o teórico que ganar mostrando cómo ciertas relaciones pueden afectar a otras; tanto si uno estaba estudiando totemismo, como brujería o sucesión real, era posible mostrar los efectos de estas relaciones en particular respecto de aquellas... En cierto modo todo era muy autoevidente, y no estaba entre las prerrogativas de la Escuela de Cambridge el señalarlo. Pero esa comprensión es también lo que me confundió.

La ocasión que recuerdo fue mi examen (escrito) de tercer año como estudiante universitaria, y una pregunta que pensé que estaba hecha solo para ser respondida (¡fatal eso!). No recuerdo las palabras exactas, pero era sobre la *importancia* de las relaciones en la vida social. Creo recordar que tenía mucha etnografía australiana en la cabeza. El problema fue que no vi la tautología con la claridad suficiente para poder apreciarla, y recuerdo que divagué horriblemente en lo que en aquel momento me pareció la más obvia de las preguntas. ¡Todo lo que había que decir era «sí»! Claro que, visto ahora, la tautología es fascinante, y le iría bien un poco de descodificación cultural; recuerdo haberme quedado sencillamente pasmada en la sala de exámenes, ante mí misma, por no poder hacer una buena narración de lo obvio. Quizá estoy tratando de arreglarlo desde entonces. Realmente me pareció un tema apropiado para una conferencia que no iba dirigida solo a la comunidad de Cambridge y sus predecesores, sino que también era para mí una especie de reingreso en ella.

ACJ: En tu trabajo reciente has hablado de la relación como un «concepto acompañante» (Strathern 2014: 8), por tratarse de un modismo que indexa, especialmente en lengua inglesa, nuestro cuidado en describir cómo nos conocemos a nosotros mismos, así como la forma en que llegamos a conocer el mundo que nos rodea. La imagen de compañerismo tiene hoy en día bastante influencia en la teoría social, por ejemplo, en el trabajo de Haraway (2003), pero también en expresiones de entrelazamientos, ensamblajes, marañas, entramados, etc. Recientemente también has pasado a explorar ciertas expresiones de cuidados en compañía, por ejemplo en horticultura y el trabajo de «trasplantado» (Strathern 2017). Sin embargo, en tu investigación las relaciones tienen que ver tanto con el trabajo de división y corte como

con conectar, acompañar y suscitar. Me pregunto si podrías decir algo acerca de cómo ves los futuros de la relación antropológica, los límites y las posibilidades de sus modos de acompañamiento hoy.

MS: Las relaciones pueden significar, claro, cualquier cosa a cualquier persona, estemos tratando de relaciones sociales, relaciones proposicionales o cuales sean. De manera que pueden ser matizadas por el contexto, como por ejemplo cuando conversaba con Haraway. Quería hacer una conexión con lo que ella estaba discutiendo, y el carácter acompañante de la acción de conectar surgió de su propio vocabulario (¡bricolaje!). La idea de especies *en compañía* ha introducido un cierto sentido de co-dependencia en las múltiples formas de simbiosis hoy reconocidas, y este reconocimiento puede llevar a una suerte de intuición sobre el cuidado. Es precisamente porque tales cadenas de asociaciones (en sí mismas relaciones) muestran cómo éstas pueden ser matizadas por el contexto, por lo que me interesa saber hasta qué punto el concepto es habitualmente investido de ciertos valores en tradiciones específicas de pensamiento. Estos valores pueden servir como posiciones por defecto, a menos que las relaciones en cuestión se especifiquen de otra manera.

Creo que el uso de la lengua inglesa, por ejemplo, es propenso a connotaciones positivas o favorables sobre las relaciones, lo que hace que la idea de enlace o conexión tenga un valor en sí misma, en contraste con la de desconexión y la negatividad que implica romper el juego. Por lo tanto, el vínculo conlleva resonancias positivas que puede ser que necesiten especificarse deliberadamente (por ejemplo, para evitar un exceso de vínculo), lo cual, a su vez, también hace que las connotaciones positivas del concepto de desapego tengan que ser deliberadamente enunciadas (como en el desapego de un tercero independiente, por ejemplo, un juez, de quien se espera imparcialidad). Este conjunto de expresiones al mismo tiempo depende del contexto y cambia de acuerdo con él continuamente, y parece estar impregnado de cualidades que hacen muy difícil un uso neutral. Enfatizo esto como una dificultad inherente a la escritura en inglés: a veces, en relación con lo que uno quiere decir, parece casi como si se tuviera que traducir, o adaptar, formas específicas del inglés. (Describir relaciones de género me hizo consciente, desde muy temprano, de otra clase de fuerza que ejerce la expresión lingüística, lo que significaba hablar de hombres que hacen esto o de mujeres que

hacen aquello; no creo que hoy pudiese aplicarse de la misma manera, pero en aquel entonces el sesgo en inglés no estaba tan alejado de ciertos modismos de Hagen).

Hay otro asunto con respecto a la relación. Mientras que los términos en inglés conllevan connotaciones positivas de unión o vínculo, es decir, de conexión, frente a desconexión, un antropólogo podría señalar que este par de opuestos también se da en una relación jerárquica, de forma que el concepto de conexión (relación) contiene a la vez conexión y desconexión. Por lo tanto, cualquier tipo de relación *disruptiva* es también una forma de relación, y lo mismo se aplica a la división (piensa en las connotaciones de *divisorio*), a la separación, etc., todas ellas son relaciones. Poner el énfasis en metáforas de escisión puede que haya sido una forma de posicionarse respecto al sesgo positivo que, desde el punto de vista de la lengua inglesa, a menudo se tiene que explicitar. Esto no es baladí, porque tales usos afectan también a la forma en que escenificamos las relaciones interpersonales. En algún momento, Jeanette Edwards y yo reflexionamos sobre el concepto (exclusivo) de pertenencia en este sentido, lo que nos llevó al punto de que el parentesco tiene tanto que ver con la desconexión como con la conexión (Edwards y Strathern 2000).

En cuanto al futuro de la relación antropológica, no estoy segura de si te refieres a lo que en algún momento llamé *relación de la antropología* (2005), el ensamblaje de relaciones interpersonales y epistémicas que ya he mencionado. En cierto sentido, existe ya una extensión de ella, al tener su aspecto interpersonal plasmado en las relaciones entre especies, precisamente cuando pensamos en los seres así relacionados como seres en compañía. Me imagino que las diversas antropologías encontrarán su propia *relación de la antropología* en diferentes idiomas, procedentes tal vez de las redes sociales o de la crisis ecológica. Pero supongo que detrás del par *lógico (epistémico)* versus *social (interpersonal)*, había un contraste específico o congruencia entre una narración (relación) de eventos y los propios ensamblajes (relaciones) de estos entre sí; mientras *esa* relación esté en vigor, no veo motivo para que la relación de la antropología desaparezca.

En cuanto al futuro inmediato, el sesgo que podría tornar analíticamente difícil el uso en inglés de este término, nada neutral, es a la vez un sesgo que tal vez deseemos explotar. Precisamente porque la rela-

ción congrega tanto en torno a sí, puede ser políticamente muy útil. Estoy pensando en la diplomacia sin fronteras, en las diferencias que erigimos en las descalificaciones, en el podrido lenguaje político del interés propio; cualquier cosa que pueda darle una luz positiva a la noción de interdependencia, vale la pena probarla.

ACJ: Esta es mi última pregunta. Una de las cosas que me ha parecido enormemente habilitadora en tus recientes incursiones en la epistemología histórica de la relación es el empeño que pones en situar y describir sus orígenes como un doble descriptor en la Inglaterra del siglo XVII (Strathern 2014). Digo que encuentro esto habilitante porque, para alguien como yo, que está situado entre el español y el inglés a la vez como lenguas y como tradiciones de descripción antropológica, tu propuesta abre nuevas posibilidades para pensar con y a través de estas posiciones. De una manera un tanto relacionada, me sonreí al leer la reciente caracterización que Alice Street y Jacob Copeman hicieron de tu trabajo como una muestra de humor «típicamente inglés» (Street y Copeman 2014: 32), lo cual resonaba con la descripción que por su parte Janet Carten hizo de ti como una «antropóloga típicamente inglesa» (Carsten y Strathern 2014: 264). Me pregunto si te importaría hablar para algunos de nuestros lectores no ingleses sobre el trabajo que Inglaterra/el inglés estaría haciendo, tanto situando como habilitando tu pensamiento.

MS: Tu última pregunta podría fácilmente convertirse en una posibilidad expansiva de lo que me temo tiene una base bastante estrecha. Aprecio profundamente a los lectores y colegas no ingleses que dominan el idioma, en especial cuando no puedo devolver el cumplido. Está claro que no es trivial que un idioma internacional (especialmente para fines académicos) también incorpore raíces locales muy concretas, y como ya he insinuado, parte de mi trabajo actual está dirigido a esclarecer aspectos de los sesgos que esto conlleva.

Sin embargo, sospecho que también encontrarías en mis escritos referencias al inglés (y a lo inglés) no examinadas (y yendo más allá del idioma). A veces simplemente no son más que señales de que no hay que leer en lo que digo una proclama grandilocuente. En otras ocasiones, pueden arrojar una luz que pide a gritos ser matizada por el contexto, la ubicación, la generación o lo que sea, y especialmente la clase social. O pueden llamar la atención sobre el hecho de que, dado que hay tantos hablantes de inglés, hay muchos ingleses diferentes: el inglés americano, por

ejemplo, tiene un lugar especial en el mundo del inglés *inglés*. En otros momentos, señalan lo que las personas que se autodenominan *inglesas* se dicen a sí mismas qué es *inglés*. *After Nature* es probablemente más explícito respecto a esto último. Tal vez vale la pena añadir que, aunque el libro parece tratar información muy diversa, la selección fue hecha con rigor idiosincrásico, siendo que (hasta donde recuerdo, y con excepción de un libro que tomé prestado de mi madre) todo lo que usé ya lo tenía. Eso incluía mi biblioteca profesional, por supuesto, pero también materiales que había adquirido en circunstancias que no tenían nada que ver con la planificación del libro. En resumen, formaban una especie de fondo *naturalizado*, aleatorio quizás.

Probablemente, llegados a este punto debería estar sonrojándome, ya que esto es admitir que estaba tomándome a mí misma como termómetro de *lo inglés* en alguna de sus formas (no simplemente nacida inglesa, ya que habríamos de incluir entonces a Gales). Espero haberlo dejado más o menos así. Ciertamente no fui hasta el final y me desempeñé como caja de resonancia en lugar de hacer investigación. En cuanto a los rasgos que las personas reúnen bajo ese encabezado, probablemente se entiendan mejor como estereotipos, que puede o no ser útil desplegar.

Así que, volviendo a tus lectores, tengo un gran respeto por todo el trabajo, leído o escrito, que es requerido por aquellos para quienes el inglés es una segunda lengua; y una gran admiración por quienes hacen posible que alguien como yo se comunique *internacionalmente*. Es algo que en absoluto doy por sentado.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Benthall, Jonathan. 1994. «The Raw, the Cooked and the Marilynated». *Anthropology Today* 10(6): 15-16.
- Biagioli, Mario y Peter Galison. 2002. *Scientific Authorship: Credit and Intellectual Property in Science*. Nueva York: Routledge.
- Carrier, James G. (ed.). 1992a. *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Carrier, James G. 1992b. «Occidentalism: The World Turned Upside-Down». *American Ethnologist* 19(2): 195-212. doi: <<https://doi.org/10.1525/ae.1992.19.2.02a00010>>.
- Carsten, Janet y Marilyn Strathern. 2014. «An Interview with Marilyn Strathern: Kinship and Career». *Theory, Culture & Society* 31(2-3): 263-81. doi: <<https://doi.org/10.1177/0263276413510052>>.
- Corsín Jiménez, Alberto. 2013. *An Anthropological Trompe l'oeil for a Common World: An Essay on the Economy of Knowledge*. Oxford/Nueva York: Berghahn.
- Corsín Jiménez, Alberto. 2015. «The Capacity for Re-Description», en Matei Candea, Joanna Cook, Catherine Trundle y Thomas Yarrow (ed.), *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*: 179-196. Manchester: Manchester University Press.
- Czegledy, Andre P. y Marilyn Strathern. 1992. «(Re)Production of the Self: An Interview with Marilyn Strathern». *Cambridge Anthropology* 16(3): 1-18.
- Deiringer, Sabine y Ashley Lebner (eds.). 2008. *Bureaucratic Knowledge Practices, the William Wyse Professorship and the Work of Marilyn Strathern*. Número especial de *Cambridge Anthropology* 28(3).
- Douglas, Mary. 1989. «A Gentle Deconstruction». *London Review of Books* 11(9): 17-18.
- Edwards, Jeanette. 2009. «Introduction: The Matter in Kinship», en Jeanette Edwards y Carles Salazar, *European Kinship In The Age Of Biotechnology*: 1-18. Nueva York/Oxford: Berghahn Books.
- Edwards, Jeannette, Sarah Franklin, Eric Hirsch, Frances Pine y Marilyn Strathern. 1999. *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Londres: Routledge.
- Edwards, Jeanette y Maja Petrović-Šteger (eds.). 2011. *Recasting Anthropological Knowledge: Inspiration and Social Science*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Edwards, Jeanette y Marilyn Strathern. 2000. «Including Our Own», en Janet Carsten, *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*: 149-166. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foster, Robert John. 1995. *Social Reproduction and History in Melanesia: Mortuary Ritual, Gift Exchange y Custom in the Tanga Islands*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Gell, Alfred. 1972. «Review of Self-Decoration in Mount Hagen by Andrew Strathern and Marilyn Strathern». *Man* 7(4): 683-684. doi: <<https://doi.org/10.2307/2800021>>.
- Gell, Alfred. 1999. «Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors», en Eric Hirsch (ed.), *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*: 29-75. Monographs on Social Anthropology, vol. 67. Londres: Athlone Press.
- Gewertz, Deborah. 1990. «Review of the Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia». *American Anthropologist* 92(3): 797-798.
- Haraway, Donna. 1985. «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology y Socialist Feminism in the 1980s». *Socialist Review* 80: 60-107.

- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People y Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hirsch, Eric y Marilyn Strathern. 2004. *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Nueva York/Oxford: Berghahn Books.
- Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen. 2009. «Planet M: the Intense Abstraction of Marilyn Strathern». *Anthropological Theory* 9(4): 371-394. doi: <<https://doi.org/10.1177/1463499609360117>>.
- Josephides, Lisette. 1991. «Metaphors, Metathemes y the Construction of Sociality: A Critique of the New Melanesian Ethnography». *Man* 26(1): 145-161. doi: <<https://doi.org/10.2307/2803479>>.
- Kirby, Vicki. 1989. «Capitalising Difference: Feminism and Anthropology». *Australian Feminist Studies* 4(9): 1-24. doi: <<https://doi.org/10.1080/08164649.1989.9961631>>.
- Law, John. 1999. «After ANT: Complexity, Naming and Topology», en John Law y John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*: 1-14. Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review.
- Law, John y Annemarie Mol. 2002. *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Leach, Edmund Ronald. 1961. *Pul Eliya: A Village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebner, Ashley. 2017a. «Introduction. Strathern's Resdescription of Anthropology», en Ashley Lebner (ed.), *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*: 1-37. Nueva York: Berghahn Books.
- Lebner, Ashley (ed.). 2017b. *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*. Nueva York: Berghahn Books.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Essays on Self-Reference*. Nueva York: Columbia University Press.
- MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (eds.). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Mair, Lucy. 1983. «Review of Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties by Marilyn Strathern». *The British Journal of Sociology* 34(2): 268-269. doi: <<https://doi.org/10.2307/590749>>.
- Marriott, McKim. 1976. «Hindu Transactions: Diversity without Dualism», en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*: 109-142. ASA Essays in Social Anthropology, 1. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- Munro, Rolland. 2005. «Partial Organization: Marilyn Strathern and the Elicitation of Relations». *The Sociological Review* 53: 245-266. doi: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2005.00553.x>>.
- Nuffield Council on Bioethics. 2012. *Human Bodies: Donation for Medicine and Research*. Londres: Nuffield Council on Bioethics.
- Pottage, Alain y Brad Sherman. 2010. *Figures of Invention: A History of Modern Patent Law*. Oxford/Nueva York: Oxford University Press.
- Strathern, Andrew y Marilyn Strathern. 1971. *Self-Decoration in Mount Hagen*. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press.
- Strathern, Marilyn. 1972. *Women in between: Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*. Londres/Nueva York: Seminar Press.
- Strathern, Marilyn. 1975a. *No Money on Our Skins: Hagen Migrants in Port Moresby*. New Guinea Research Bulletin, 61. Port Moresby/Canberra: New Guinea Research Unit, The Australian National University.
- Strathern, Marilyn. 1975b. *Questionnaire Relating to Sexual Offenses in the Criminal Code*. Informe. Papua New Guinea Administration, Department of Law.
- Strathern, Marilyn. 1975c. *Villagers' Attitudes towards Corrective Institutions*. Informe. Papua New Guinea Corrective Institutions Service.
- Strathern, Marilyn. 1979. «The Self in Self-Decoration». *Oceania* 49(4): 241-257.
- Strathern, Marilyn. 1980. «No Nature, No Culture: The Hagen Case», en Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*: 174-222. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1981a. «Culture in a Netbag: The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology». *Man* 16(4): 665-688. doi: <<https://doi.org/10.2307/2801494>>.
- Strathern, Marilyn. 1981b. *Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon a Village in North-West Essex in the Nineteen-Sixties*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1985. «Dislodging a World View: Challenge and Counter-challenge in the Relationship between Feminism and Anthropology». *Australian Feminist Studies* 1(1): 1-25. doi: <<https://doi.org/10.1080/08164649.1985.10382902>>.
- Strathern, Marilyn. 1987a. «Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology». *Current Anthropology* 28(3): 251-281.
- Strathern, Marilyn. 1987b. «Introduction», en Marilyn Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*: 1-32. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Studies in Melanesian Anthropology. Berkeley/Londres: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1989a. «Comment on "Capitalising Difference"». *Australian Feminist Studies* 4(9): 25-29. doi: <<https://doi.org/10.1080/08164649.1989.9961632>>.

- Strathern, Marilyn. 1989b. «Between a Melanesianist and a Deconstructive Feminist». *Australian Feminist Studies* 4 (10): 49-69. doi: <<https://doi.org/10.1080/08164649.1989.9961652>>.
- Strathern, Marilyn. 1992a. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Lewis Henry Morgan Lectures, 1989. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 1992b. *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, Marilyn. 1995. *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Prickly Pear Pamphlets. Cambridge: Prickly Pear Press.
- Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance y Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres/New Brunswick: The Athlone Press.
- Strathern, Marilyn. 2000a. *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. European Association of Social Anthropologists. Londres: Routledge.
- Strathern, Marilyn. 2000b. «The Tyranny of Transparency». *British Educational Research Journal* 26(3): 309-321.
- Strathern, Marilyn. 2004a. *Commons and Borderlands: Working Papers on Interdisciplinarity, Accountability and the Flow of Knowledge*. Wantage: Sean Kingston Publishing.
- Strathern, Marilyn. 2004b [1991]. *Partial Connections*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Strathern, Marilyn. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 2009a. «Afterword: The Disappearing of an Office». *Cambridge Anthropology* 28(3): 127-138.
- Strathern, Marilyn. 2009b. «An interview on the life and work of the anthropologist Professor Marilyn Strathern». *University of Cambridge. Video & Audio. Collection*. Video; entrevista realizada por Alan Macfarlane; Sarah Harrison (ed.). Disponible en: <<https://www.sms.cam.ac.uk/media/1130673>>. Fecha de acceso: 30 nov. 2018.
- Strathern, Marilyn. 2013. *Learning to See in Melanesia. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993-2008*. Hau Master Class Series, 2. [s. n.]: Hau Books. Disponible en: <<http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/319>>. Fecha de acceso: 30 nov. 2018.
- Strathern, Marilyn. 2014. «Reading Relations Backwards». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(1): 3-19. doi: <<https://doi.org/10.1111/1467-9655.12076>>.
- Strathern, Marilyn. 2016. *Before and After Gender: Sexual Mythologies of Everyday Life*. Chicago: Hau Books.
- Strathern, Marilyn. 2017. «Gathered Fields: A Tale about Rhizomes». *Anuac* 6(2): 23-44. doi: <<https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3058>>.
- Strathern, Marilyn. 2018. «Persons and Partible Persons», en Matei Candea (ed.), *Schools and Styles of Anthropological Theory*: 236-246. Londres/Nueva York: Routledge.
- Strathern, Marilyn. En prensa. *Relations: An Anthropological Exposition*. Chapel Hill/Londres: Duke University Press.
- Street, Alice y Jacob Copeman. 2014. «Social Theory after Strathern: An Introduction». *Theory, Culture & Society* 31 (2-3): 7-37. doi: <<https://doi.org/10.1177/0263276413508153>>.
- Stronach, Ian. 2011. *Globalizing Education, Educating the Local: How Method Made Us Mad*. Londres: Routledge.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture y Colonialism in the Pacific*. Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press.
- Tyler, Stephen A. y George E. Marcus. 1987. «Comment on Marilyn Strathern's "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology"». *Current Anthropology* 28(3): 275-277.
- Van Baal, Jan. 1973. «Review of Women in Between. Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea». *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 129(4): 518-520. doi: <<https://doi.org/10.1163/22134379-90002717>>.
- Viveiros de Castro, Eduardo, Carlos Fausto y Marilyn Strathern. 2017. «Within the Limits of a Certain Language: Interview with Marilyn Strathern», en Ashley Lebner (ed.), *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*: 39-61. Nueva York: Berghahn Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo y Marcio Goldman. 2017. «Slow Motions [Extended Remix]: Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern», en Ashley Lebner (ed.), *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*: 173-196. Ashley Lebner (trad.). Nueva York: Berghahn Books.
- Wagner, Roy. 1967. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall, enc.
- Weiner, Annette B. 1976. *Women of Value, Men of Renown*. Austin, Texas: University Press.