

CULTURA Y VERDAD

*La reconstrucción del
análisis social*

RENATO ROSALDO

CULTURA Y VERDAD

*La reconstrucción del
análisis social*

*Ediciones
Abya-Yala
2000*

CULTURA Y VERDAD

La reconstrucción del análisis social

Renato Rosaldo

Traducido de Inglés. *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis*, Beacon press 1989.

Traducción: Jorge Gómez R.
1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Edición: Agenor Martí y Catalina Vélez V.

Diagramación: Abya-Yala Editing
Quito - Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-04-612-7

Impreso en Quito-Ecuador , 2000

Con las debidas licencias

Para mis hijos Sam, Manny y Olivia

CONTENIDO

Dedicatoria	5
Índice	7
Introducción a la edición de 1993	9
Prefacio	19
Introducción	
La aflicción y la ira de un cazador de cabezas	23
Primera parte - Crítica	45
El desgaste de las normas clásicas	47
Después del objetivismo	71
Nostalgia imperialista	93
Segunda parte - Reorientación	113
Poniendo en movimiento la cultura	115
La improvisación entre los Ilongot	135
Análisis narrativo	153
Tercera parte - Renovación	171
Las Cambiando las narrativas chicanas	173
La subjetividad en el análisis social	195
Cruzando las fronteras	223
Epílogo - Una batalla furiosa	245

Introducción

Esta nueva edición* de *Culture and Truth* me ofrece una doble oportunidad: por un parte, reflexionar sobre el reciente desarrollo de la educación superior, y por otro, abordar el papel que desempeñan los antropólogos en estos cambios. En general, podemos decir que dichos cambios exigen un análisis de ciudadanía cultural y democracia educativa. Trabajar por un cambio institucional requiere de esfuerzos coordinados y de un conjunto de directrices para alcanzar la diversidad en la educación superior. Sin embargo, las reglas prácticas que ofrezco a continuación no deben ser tomadas demasiado al pie de la letra, ya que los rápidos cambios institucionales pueden convertir, de un día a otro, la sabiduría de hoy en el cliché de mañana.

En los últimos veinticinco años hemos sido testigos de un mayor acceso a la educación superior, y se puede observar una clara tendencia: mientras menor es el nivel en las jerarquías institucionales, mayor es el grado de inclusión que se alcanza. Actualmente, los cambios operados en los organismos estudiantiles son mayores que los cambios en el profesorado, y a su vez, éstos, mayores que los cambios sufridos en el interior de las administraciones centrales. De igual manera, el profesorado de humanidades, que goza de menor influencia, se ha diversificado más que el profesorado de ciencias sociales, y a su vez, éste último se ha diversificado más que el profesorado de ciencias naturales. Cabe mencionar que el profesorado de ciencias de la educación, un grupo supuestamente ilustrado, a menudo ha resultado parte del pro-

* Se refiere a la Segunda edición (1993) realizada por Beacon Press (Boston). La primera edición tuvo lugar en 1989.

blema en lugar de ofrecer soluciones cuando se trata de promover la diversidad.

Al parecer, los procesos de cambio institucional han atravesado fases más o menos características. Los primeros esfuerzos consistían básicamente en lograr que la gente se incorpore. Parecía como si las instituciones de enseñanza superior dijeran a quienes habían estado excluidos hasta entonces: “Entren, siéntense, no hablen. Son bienvenidos siempre que se sujeten a nuestras normas”. Esta fase dio luz verde para una admisión provisional a corto plazo en favor de más cambios y mayor participación institucional y, con el tiempo, dichas instituciones descubrieron que tenían problemas para conservar a los nuevos estudiantes, profesores y personal administrativo. Los recién llegados ingresaban para, poco después, abandonar las aulas. La puerta de admisión resultaba una puerta giratoria que echaba fuera a la gente tan rápido como entraba. Colegios y universidades no ofrecían hospitalidad a sus nuevos miembros. Era preciso lograr que los estudiantes de minorías racializadas continuaran estudiando. La formación con sentido crítico de un importante grupo de estudiantes de las minorías, la creación de centros de estudios étnicos y las vacantes para decanos pertenecientes a las mencionadas minorías, así como el desarrollo de casas-refugio en torno al tema étnico, ayudaron a construir un ambiente donde los estudiantes pertenecientes a las minorías pudieran convertirse en miembros con plenos derechos políticos que contribuyeran de manera sustancial con sus colegios y universidades.

Últimamente, el tema de la sensibilidad institucional hacia los contenidos educativos ha ocupado el primer plano en las discusiones. En un caso que pude observar, los estudiantes asombraron al presidente de una universidad al tomarse su oficina y exigir una educación que respondiera a sus intereses y preocupaciones, una educación que reconociera su existencia y sus metas específicas en la búsqueda de una enseñanza superior. Ciertos cambios en las normas institucionales, los currículos y las pedagogías parecen cruciales para la democratización de las instituciones educativas en la década siguiente.

Durante un tiempo, los estudiantes y los profesores de minorías y grupos femeninos debatían acaloradamente acerca de si sus programas debían correr el riesgo de disolverse al seguir las tendencias convencionales o conservar su pureza mediante la separación. Actualmente, muchos están de acuerdo en que es preciso optar por las dos estra-

tegias, pues, por una parte, seguir las tendencias tradicionales es importante debido al alcance y el prestigio y, para articular perspectivas divergentes e inspirar a las generaciones venideras, la diversidad debe estar presente a nivel de las autoridades institucionales. De otra manera, ¿cómo pueden los grupos diversos articular sus visiones intelectuales para alcanzar sus fines? De otra manera, ¿cómo pueden los grupos diversos convertirse en verdaderos ciudadanos de la república X (reemplaza el lector la “X” por el nombre de su colegio o universidad)?

¿Por qué entonces las instituciones necesitan casas-refugios? Porque estas casas-refugios pueden fomentar la autoestima y promover un sentido de pertenencia dentro de instituciones que a menudo son ajenas. Tales factores han resultado ser críticos para conservar a los estudiantes y no deben ser subestimados. Los beneficios de crear casas-refugios implican igualmente contribuciones intelectuales. Las casas-refugios son lugares donde diversos grupos -aglutinados en torno a estudios étnicos, estudios feministas o estudios homosexuales- conversan y articulan en conjunto sus proyectos intelectuales. Cuando estos estudiantes asisten a seminarios tradicionales, hablan con claridad y decisión acerca de sus distintos proyectos, intereses y perspectivas. La clase es más rica y compleja, aunque tal vez menos cómoda, por el amplio espectro de puntos de vista.

La meta general es alcanzar la diversidad en todos los espacios de decisión, salones de clase y salas de profesores; en fin, en todos los espacios. Con el fin de democratizar la educación superior, la gente necesita trabajar en grupo para cambiar la situación actual, donde existe menos diversidad cuanto más alto es el estatus social percibido en el aula. Cuando la gente sale de un aula o salón donde se toman decisiones y dicen que se llegó a un consenso, no olvide el lector preguntar: “¿quiénes estaban presentes cuando se tomó la decisión?” Introducir la diversidad en estos casos es un factor que resta velocidad al proceso. Las decisiones serán más difíciles de alcanzar y el proceso será menos cómodo que a través del viejo método, pero una vez tomadas las decisiones, estos tendrán un apoyo amplio y resultarán más eficaces a largo plazo.

Para alcanzar la diversidad en los salones de clase, es preciso seguir un camino distinto, que produce cambios instantáneos y requiere de una serie de cambios ulteriores. Una reacción es predecible, la gente que una vez tuvo un monopolio en cuanto a privilegios y autoridad

repentinamente sentirá una privación relativa. Es cierto que, para la teoría antropológica, se sentirán disminuidos y en ciertos casos podrán sentirse atraídos por movimientos nativistas, tal vez por la Asociación Nacional de Académicos u otros grupos que prefieren practicar una suerte de apartheid curricular. Cuando la gente se acostumbra a los privilegios, los considera un derecho del que ha sido investida, un estatus natural y bien merecido que es parte del orden de las cosas. A corto plazo, la transición a la diversidad puede ser traumática; a largo plazo, es muy prometedora.

Considere el lector el siguiente caso, que pese a ser hipotético es muy representativo. Había una vez un lugar donde se reunían los convencidos representantes del sexo masculino; este lugar se llamaba “la vieja casa de los muchachos”. A veces parecía que los hombres estaban allí sólo para hablar de la parte ausente; en pocas palabras, de las mujeres. A veces, sus observaciones eran demasiado lisonjeras y sorprendentemente gráficas, pero con mayor frecuencia eran terriblemente crudas, vulgares y degradantes.

Entonces, un día la vieja casa se integró. Hombres y mujeres empezaron a desarrollar sus conversaciones en ese espacio. Los hombres tenían reacciones increíblemente fuertes, se sentían incómodos; algunos decían que estaban siendo callados. Una mujer preguntó: “¿exactamente qué quieres decir acerca de mí? ¿Qué te has acostumbrado a decir acerca de mí, que ahora te sientes inhibido de decirlo en mi presencia?”

Mi caso hipotético describe la dinámica de la corrección política. La historia habla de la realidad psíquica que crea la corrección política para aquellas personas que afirman sentirse temerosas de decir algo equivocado. ¿Es que esta gente se acostumbra a decir cosas malas impunemente porque las personas de las que hablan no están presentes? A su vez, ¿la falta de responsabilidad en ambientes excluyentes conduce a una cierta insensibilidad e ignorancia acerca del impacto de las propias palabras y hechos? En tales casos, las intenciones de una persona y los efectos de sus acciones no coinciden, pero el cambio institucional exige atención tanto a las intenciones como a los efectos. Intenciones benévolas no obliteran efectos dañinos. Así como los primeros inquilinos de “la vieja casa de los muchachos” pueden rehacer a la larga las relaciones entre hombres y mujeres de una manera más igualitaria, también los blancos y la gente de color, los heterosexuales y los homosexuales, pueden rehacer sus relaciones. El núcleo de la reconstrucción

del análisis social que propone este libro está inspirado por aquellas luchas que buscan reconstruir las instituciones y las relaciones sociales de sus miembros.

La diversidad en las aulas, va más allá de una predecible incomodidad y resistencia. El momento en que las aulas acogen la diversidad, empieza el cambio. No hay un punto muerto. A los nuevos estudiantes no les causan gracia los viejos chistes. Incluso aquellos maestros que no hacen más que recurrir a sus amarillentos cuadernos de apuntes, saben que sus palabras adquieren, cada vez, nuevos significados. Se inician nuevas pedagogías, cursos y textos nuevos. Un ingrediente fundamental es la acción afirmativa respecto a lecturas de los cursos (y los trabajos citados en publicaciones). Los maestros encuentran nuevas formas de seleccionar trabajos pertinentes de alta calidad por gente de color, mujeres, homosexuales y lesbianas. Si buscamos en los lugares acostumbrados y de las maneras usuales, no produciremos cambio alguno. En un seminario que dicté hace algunos años, los estudiantes se quejaban de la falta de variedad en el contenido. “No entiendo”, dije, “tienen diferentes culturas en el curso -nuer, tikopias, navajos”. “No”, respondieron los estudiantes, “queremos libros hechos por miembros de diferentes culturas y no sólo acerca de ellos”. Desde entonces, suelo dejar una parte del programa en blanco para que los estudiantes lo llenen con trabajos apropiados, que antes me eran desconocidos.

Un corolario de este principio general es que nuevos textos leídos de maneras tradicionales producen pequeños cambios; los hábitos de lectura también deben cambiar. En el seminario antes mencionado, todos descubrimos que un número considerable de textos nuevos no hablaban en el lenguaje de la investigación antropológica. Después de un par de intentos fallidos, empezamos a leer los nuevos textos en busca de proyectos, preguntas frescas, percepciones y definiciones de problemas. La clase, entonces, asumió la tarea de explorar cómo traducir ideas frescas en proyectos de investigación antropológica.

Al enseñar en un nuevo curso que surgió de una controversia acerca de la cultura occidental en la Universidad de Stanford, los instructores mezclaron lo inesperado. Por mi parte, recogí las *Confesiones* de San Agustín, una historia de vida *navaja* y el *Son of Old Man Hat* de Left Handed. Junto a un escritor que ha recibido relativamente escasa influencia de una religión universal, la lucha interna de San Agustín con su propio paganismo se tornó menos abstracta y más viva. Y jun-

to a San Agustín, en un curso donde los libros asignados se consideraban importantes, *Son of Old Man Hat* se convirtió en un libro muy diferente, que utilicé en distintos cursos de antropología. Se convirtió en un libro de sabiduría y, aparte de hablar de uxorilocalidad y ovejas, la clase discutió algunas ideas sobre el conocimiento, el entendimiento humano y la armonía espiritual.

Sin embargo, en estos casos, muchas veces no tomamos en cuenta que los instructores no están preparados para la intensidad y el dolor que probablemente deberán enfrentar. En parte, el dolor proviene de tener que compartir la autoridad más que antes. Toda vez que la diversidad se valora como un recurso intelectual y humano, los profesores no pueden ser igualmente versados en todos los textos y temáticas. Probablemente, los instructores se encontrarán con que escuchan a sus estudiantes con la misma atención e intensidad que antes prestaban sólo a sus palabras; pero el dolor también proviene de cuán estrechamente o no los estudiantes se hallan conectados con las lecturas. Las nuevas lecturas a menudo influyen más directa y profundamente en sus sentimientos que las viejas lecturas. Se produce entonces, en los salones de clase, un conjunto variado de sentimientos, de la intimidación al distanciamiento, y es preciso abordarlos. De acuerdo con mi experiencia, estas aulas, incluso las más incómodas, han producido trabajos de calidad excepcional.

En el aula, el multiculturalismo implica tanto un programa de derechos civiles para el cambio institucional como un programa intelectual para poner a prueba ideas y proyectos frente a un conjunto diverso de perspectivas. En ocasiones, la gente se pregunta si el multiculturalismo cambiará la reservación, el barrio o el ghetto. Si la diversidad se implementara a cabalidad, indudablemente acarrearía mayores cambios sociales. Sin embargo, el cambio institucional gira más en torno al propio interés que a un altruismo desinteresado. Los colegios y las universidades son los principales beneficiarios de los movimientos democratizadores, tanto en relación con su existencia comunitaria como con sus programas de educación y pensamiento crítico. ¿Pueden nuestras principales instituciones continuar incluyendo solamente a un pequeño espectro de la población? ¿Puede esta nación seguir siendo una democracia y aprobar un apartheid sistemático en la composición de sus salones de clase y en el contenido de su curriculum?

Permítame ahora el lector volver al papel de los antropólogos en los procesos de cambio institucional. Para los antropólogos, son grandes los intereses a nivel de las luchas por el multiculturalismo. Bien o mal, la disciplina está presente en los conflictos por la democracia institucional. Algunos humanistas, por ejemplo, hablan de la brecha que separa la alta cultura literaria (lo mejor del pensamiento humano) de la cultura en el sentido antropológico (una frase que se pronuncia despectivamente). De hecho, un gran número de antropólogos han participado en el multiculturalismo y han realizado importantes contribuciones. Un antropólogo, por ejemplo, dirige el Programa de Culturas Americanas en la Universidad de Berkeley, California; y el primer curso nuevo que se ofreció tras la controversia sobre la cultura occidental en la Universidad de Stanford incluía a un antropólogo entre sus tres participantes. Podría mencionar muchos otros ejemplos, pero creo que estos son suficientes. Tal vez una serie de informes serios sobre lo que han hecho los antropólogos para promover el cambio institucional, incluidos logros y fracasos, ayudaría a transformar la conciencia disciplinaria.

Aun si creemos en las múltiples cartas que llegan al *Anthropology Newsletter*, hay un grupo de antropólogos culturales que se siente excluido de los movimientos en pos de la reforma educativa que promueven la diversidad y el multiculturalismo. Sin duda, las reacciones del *Newsletter* son muy sentidas, pero de hecho están fuera de discusión. ¿Acaso los antropólogos están esperando una invitación formal, tal vez como consultores bien remunerados y expertos en multiculturalismo? Un mensaje en este sentido sería el siguiente: no pregunten lo que el multiculturalismo puede hacer por ustedes. Voluntarios, pongan manos a la obra, tomen la iniciativa y trabajen para hacer de la antropología una parte indispensable e integral del multiculturalismo. Sigán y aprendan de los ejemplos de los antropólogos que ya han hecho contribuciones al cambio institucional.

Puede ser de utilidad recordar que la noción de cultura ha sido, por mucho tiempo, un concepto propio de la antropología y esta disciplina tiene mucho tiempo de explorar las sutilezas y complejidades de dicho concepto. Así es como los lectores del *Anthropology Newsletter* se lamentan que algunos osados intrusos de otros campos hayan añadido el prefijo multi al término “cultural”, y sin una palabra de reconocimiento arrebatan a esta valiosa propiedad conceptual de la an-

tropología, su debido origen disciplinario. Durante los melodramas epistolares del *Newsletter*, a la hora de hallar culpables, siempre los humanistas han jugado el papel de villanos que, maliciosamente, hurtan conceptos y excluyen a los otros científicos sociales de la acción multicultural. Algunos lectores afirman que la crítica literaria ha ganado casi un monopolio sobre el multiculturalismo. Debido a que no acudieron a la experiencia antropológica, dicen otros lectores, los humanistas se han condenado a reinventar una historia de trabajo intelectual con el concepto de cultura.

Ciertos antropólogos aseguran también que los promotores del multiculturalismo podrían aprender del concepto de cultura propuesto por Franz Boas, uno de los principales fundadores de la antropología moderna. Boas abogaba por la integridad de culturas distintas que eran iguales respecto a su respectivo valor. Las diferencias entre culturas respecto al desarrollo tecnológico no les confería superioridad ni inferioridad moral. La importancia histórica del relativismo cultural boasiano y los esfuerzos por combatir el racismo no pueden ser negados.

Sin embargo, las nociones de Franz Boas son al parecer incompletas y a veces fuera de lugar. Esto ocurre, especialmente, cuando consideramos que la democracia educativa implica no sólo respetar las otras culturas en su integridad única, sino también trabajar simultáneamente con una diversidad de seres humanos -hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, gente de color y blancos. Todos somos compañeros en un proyecto compartido, que busca renegociar el sentido de pertenencia, inclusión y plena libertad, dentro de nuestras principales instituciones. Dicha renegociación requiere tiempo, paciencia y cuidadosa atención. Por ejemplo, los hombres participan en la construcción de diversas comunidades no emitiendo decretos, sino escuchando las palabras de las mujeres acerca de su subordinación, sus formas de bienestar y su sentido de plena libertad. ¿Cuántos hombres de clase media se preocupan por saber cómo llegarán hasta sus vehículos en la noche? ¿Cuántas mujeres no tienen esta preocupación? Los ambientes donde la diversidad reside en un solo espacio exigen una reelaboración nuclear de la antropología de indudable importancia histórica, incluidas serias reformas de la doctrina boasiana de las culturas separadas e iguales.

Este libro sostiene que la antropología ha experimentado un cambio radical desde finales de los sesenta. Dicho cambio se ha visto

estimulado, a su vez, por cambios ocurridos en el mundo, tales como la descolonización, el movimiento por los derechos civiles, la aparición de una economía global y las intervenciones masivas del desarrollo. El programa de investigación etnográfica reciente está dando especial énfasis a la historia y la política en contextos de desigualdad y opresión, base de factores tales como la occidentalización, el imperialismo de los medios de comunicación, las invasiones de la cultura consumista y las diferencias de clase, género, raza, etnicidad y orientación sexual.

Los experimentos recientes en la literatura etnográfica provienen de la reconstrucción del análisis social, más que de la experimentación por sí misma. Los modos de composición han cambiado porque el programa de investigación etnográfica ha pasado de la búsqueda de estructuras a las teorías de la práctica, que exploran la interacción entre la estructura y la acción. En tales casos, el conocimiento y el poder están entrelazados porque el punto de vista del observador siempre influye en las observaciones que realiza. En lugar de subrayar universales infinitos y la unidad de la naturaleza humana, esta perspectiva enfatiza la diversidad humana, el cambio histórico y la lucha política.

En este contexto, los modos clásicos de análisis, que en su forma más pura se basan exclusivamente en un observador apartado que utiliza un lenguaje neutral para estudiar un mundo unificado de hechos en bruto, ya no monopolizan la verdad. Ahora comparten autoridad con otras perspectivas analíticas. El paso de formas únicas de análisis a formas pluralistas implica la necesidad de descentrar y releer los clásicos etnográficos, en lugar de desecharlos. En las humanidades, las ciencias sociales y los estudios legales existen listas canónicas de obras clásicas que presentan problemas, no por lo que incluyen (los libros son buenos), sino por lo que excluyen (otros libros buenos). De mala fe, algunos críticos mezclan con demasiada frecuencia una búsqueda de mayor diversidad (los enfoques del análisis social, ora en los modos de composición o textos y autores apreciados a nivel social) mediante el desprecio y degradación de los clásicos. La visión del cambio procura una mayor inclusión, mas no una inversión de formas previas de exclusión.

Según mi opinión, la antropología crítica y los estudios culturales interdisciplinarios intentan valorizar formas subordinadas de conocimiento. Al intentar borrar los márgenes de la etnografía, se crean espacios para perspectivas históricamente subordinadas, que de otra manera quedarían excluidas o marginadas del discurso oficial. Estas pers-

pectivas complican y enriquecen el análisis social, pero no representan la única y auténtica verdad. Los seres humanos siempre actúan en condiciones que no conocen del todo, y las consecuencias de sus actos nunca son del todo previstas ni pueden ser anticipadas. Empero, las perspectivas subordinadas deben ser incluidas en el análisis social. Nuestros objetos de análisis también son sujetos que analizan, cuyas mejores percepciones, a diferencia de las del propio etnógrafo, están conformadas por distintas culturas, historias y relaciones de desigualdad. Ni los etnógrafos ni sus sujetos de estudio tienen el monopolio sobre la verdad.

Los conflictos actuales por la democracia educativa involucran a la antropología y a los estudios culturales interdisciplinarios. Si la gente toma la iniciativa, puede llegar al centro de la lucha actual por la libertad institucional. En esta batalla, el atesorado concepto antropológico de cultura ya ha sido ampliamente diseminado, utilizado en diversos espacios y, por lo mismo, remodelado. La cultura y el poder se han entrelazado en un mundo y en un ambiente institucional donde diversos grupos interactúan y buscan plena libertad y justicia social en condiciones de desigualdad. Los continuos conflictos institucionales por la diversidad y el multiculturalismo en la educación superior son síntomas focalizados de una negociación más amplia, en busca de la plena ciudadanía en los Estados Unidos de América. Y estas batallas constituyen el contexto de las indagaciones que haremos en la presente obra.

Prefacio

“Cuando alguien con la autoridad, digamos, de un profesor describe el mundo y tú no estás en él, se produce un momento de desequilibrio psíquico, tal como si te miraras al espejo y no vieras nada”.

Adrienne Rich. *Invisibility in Academe*.

En la actualidad, las preguntas relativas a la cultura parecen extremadamente delicadas, porque pronto se convierten en agobiantes interrogantes sobre la identidad. De igual manera, los debates académicos acerca de la educación multicultural resbalan fácilmente dentro de animados conflictos ideológicos acerca de esta nación multicultural. ¿Cómo pueden los Estados Unidos respetar la diversidad y hallar la unidad? ¿Necesita este país un “crisol” para homogeneizar a la gente y convertirla en un mismo tronco “culturalmente invisible”? ¿O puede ahora desarrollar doctrinas alternativas que respondan mejor a su diversidad cultural? Este libro aborda el dogma nacional dominante acerca del crisol y los valores íntimos, y trata de articular una visión pluralista de la cultura y la verdad, acorde con las distintas identidades norteamericanas.

La comprensión actual que tengo de la reconstrucción del análisis social la desarrollé con ocasión de la “Controversia sobre la Cultura Occidental” en la Universidad de Stanford, durante 1986 y 1988. Sin esta batalla académica, mi libro habría concluido más rápido, pero sin duda con menos calidad. El curso de Cultura Occidental era obligatorio y tenía un año de duración, a lo largo del cual los estudiantes de-

bían leer una “lista básica” de “grandes libros” tomados del canon tradicional europeo. Considerados a menudo monumentos sagrados dignos de culto, en lugar de seres humanos con los cuales dialogar, los grandes autores supuestamente representaban una grandiosa tradición que se extendía ininterrumpidamente desde Homero hasta Voltaire, pasando por Shakespeare. Los estudiantes debían aprender “nuestra herencia”, antes de continuar el estudio de “otras” tradiciones culturales.

Sin embargo, el conflicto surgió cuando un importante grupo de estudiantes y profesores cuestionaron el “nosotros” que definía “nuestra herencia” como un anaquel de libros escritos en otro tiempo (antes de la Primera Guerra Mundial) y en otro lugar (la antigua Atenas y Europa occidental). ¿Cómo podía una aristocracia académica en los Estados Unidos involucrarse con una herencia cultural que no incluía autores de las Américas, sin mencionar a mujeres y personas de origen no europeo? Aunque todos los ciudadanos de los Estados Unidos se podían sentir marginados por la lista de los grandes libros, algunos miembros del profesorado -debido a su campo de estudio, género y herencia cultural- se sentían particularmente desafiados por el curso. Sufrimos la aniquilación que el poeta Adrienne Rich describe tan incisivamente en el epígrafe anterior.

La antropología cultural, en los últimos años, ha estado remodelándose a sí misma, en parte por lo que ha aprendido de los conflictos en torno a la realidad social multicultural. Al mismo tiempo, la disciplina ha descubierto que puede realizar contribuciones significativas en temas que interesan actualmente a naciones culturalmente diversas. Este libro ha nacido del doble proceso de ser remodelado por grandes conflictos y de encontrar nuevas posiciones desde las cuales expresar los pensamientos y sentimientos acerca de la diversidad cultural. Para mí, como chicano que soy, la cuestiones culturales no sólo surgen de mi disciplina, sino de una política más personal de identidad y comunidad.

Los cambios en el pensamiento social descritos y reformulados en este libro han nacido de un amplio movimiento; no son propiedad de un solo individuo, disciplina o escuela. He aprendido de las obras de numerosos predecesores, contemporáneos y sucesores que han contribuido a la reconstrucción del análisis social. Esta obra se cristalizó durante un año en el Centro de Humanidades de la Universidad de Stanford (1986-1987) cuando redacté la mayor parte del borrador. Leí abundante material sobre temas relacionados con este proyecto, duran-

te un año en el Centro para Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta (1980-1981), financiado por la National Science Foundation (BNS 76 22943) y una beca postdoctoral para minorías, administrada por el National Research Council. Algunas versiones previas de varios capítulos de este libro han sido publicadas en otros lugares, y estoy agradecido por los comentarios brindados por personas cuyos nombres he mencionado antes y que no repetiré aquí. Mis primeras ideas acerca de este proyecto se beneficiaron del consejo editorial y el apoyo de Grant Barns, Bill Carver, Vikram Seth y Helen Tartar.

Este libro ha recibido la importante contribución de grupos de lectura interdisciplinarios de la Universidad de Stanford, en particular del grupo de investigación de estudios culturales y del seminario para profesores en el Centro de Investigaciones Chicanas de Stanford, del cual soy actualmente director. Estoy agradecido con dos grupos de lectura formados por estudiantes graduados de la Universidad de Stanford, uno en teoría social del departamento de historia y otro en teoría de la práctica del departamento de antropología, los cuales hicieron importantes comentarios críticos al borrador de este libro. De igual manera, me enriquecieron discusiones similares con miembros del grupo de trabajo de estudios culturales del Programa Inter-universitario sobre Temas Latinos y con los participantes del Seminario Latino de Verano celebrado en Stanford en 1988. Deseo también agradecer a las siguientes personas por sus comentarios a los borradores de esta obra: Eytan Bercovitch, Russell Berman, Bud Bynack, Richard Chabrán, James Clifford, Rosemary Coombe, Ethan Goldings, Smadar Lavie, Rick Maddox, Donald Moore, Kirin Narayan, Kathleein Newman, Víctor Ortíz, Vicente Rafael, José Saldívar y Cynthia Ward. Joanne Wyckoff, de Beacon Press, me brindó valiosos consejos editoriales, y Sharon Yamamoto trabajó afanosamente en calidad de subredactora. Como mi compañera en la vida y las labores intelectuales, Mary Louise Pratt ha inspirado gran parte de las ideas y los sentimientos que dan forma a este libro.

Introducción

La aflicción y la ira de un cazador de cabezas

Si le preguntamos a un viejo *ilongot* del norte de Luzón, Filipinas, por qué corta cabezas humanas, su respuesta es breve y desafía un rápido análisis antropológico: según el *ilongot*, la ira, nacida de la aflicción, le impulsa a matar a otros seres humanos. Necesita un lugar “donde descargar su ira”. El acto de decapitar y arrancar la cabeza de la víctima le permite, según dice, ventilar y, en lo posible, desfogar la ira de su duelo por la muerte de un ser querido. Aunque el trabajo del antropólogo es hacer inteligibles otras culturas, si continúa preguntando, no logrará obtener más explicaciones para las expresivas palabras de este hombre. Según el *ilongot*, la aflicción, la ira y la cacería de cabezas van juntas de una manera evidente en sí misma. O se lo entiende así, o no. Y, de hecho, por muchísimo tiempo yo no lo entendí.

A continuación, haré referencia a cómo hablar de la fuerza cultural de las emociones¹. La *fuerza emocional* de un deceso, por ejemplo, nace no tanto de un hecho brutal abstracto, cuanto de la ruptura permanente de una relación íntima particular. Tiene que ver con los sentimientos que se experimentan al darse cuenta, por ejemplo, de que el niño que acaba de ser atropellado por un automóvil es el propio hijo y no un extraño. En lugar de hablar de la muerte en general, debemos considerar la posición del sujeto dentro de un determinado campo de

* Una versión anterior de este capítulo apareció como “La aflicción y la ira de un cazador de cabezas: sobre la fuerza cultural de las emociones”, en *Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, ed. Edward M. Bruner (Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1984), pp.178-95.

relaciones sociales, con el fin de captar la experiencia emocional del individuo².

Mi esfuerzo por mostrar la fuerza de una simple afirmación tomada literalmente va en contra de las normas clásicas de la antropología, que prefieren explicar la cultura mediante la densificación gradual de las redes simbólicas de significado. Con mucho, los analistas culturales no utilizan la *fuerza*, sino términos como *descripción densa*, *multivocalidad*, *polisemia*, *riqueza* y *textura*. La noción de fuerza, entre otras cosas, cuestiona el supuesto antropológico de que el valor más grande del ser humano radica en la densa maraña de símbolos y que el detalle analítico o la “profundidad cultural” equivale a la explicación ampliada de una cultura o una “elaboración cultural”. ¿En realidad la gente siempre describe con inmensa dificultad lo que considera más importante?

La ira en la aflicción de los *Ilongot*

Detengámonos por un momento para hablar sobre los *ilongot*, entre los cuales mi esposa, Michelle Rosaldo, y yo vivimos y condujimos una investigación de campo durante treinta meses (1967-69, 1974). Su número es de aproximadamente 3.500 sujetos y su territorio ocupa un altiplano a 170 kilómetros al noreste de Manila, en las Filipinas³. Subsisten mediante la cacería de venados y cerdos salvajes, y gracias al cultivo de huertos regados por las lluvias (*swiddens*) de arroz, camote y vegetales. Sus relaciones (bilaterales) de parentesco, se cuentan por la línea femenina y masculina. Después del matrimonio, los padres y sus hijas casadas viven en la misma casa o en casas adyacentes. La unidad social más grande, un grupo de descendencia de naturaleza territorial llamado *bertan*, se manifiesta principalmente en el contexto de las luchas. Para ellos, sus vecinos y sus etnógrafos, la cacería de cabezas constituye la práctica cultural más sobresaliente entre los *ilongot*.

Cuando los *ilongot* me dijeron, como solían hacerlo, de qué manera la ira que nace del luto puede impulsar a los hombres a cazar cabezas, dejé a un lado sus explicaciones, por considerarlas demasiado simples, oscuras, estereotípicas e insatisfactorias. Probablemente creía, con demasiada candidez, que la aflicción y la tristeza eran lo mismo. Ciertamente, no disponía de ninguna experiencia personal que me permitiera imaginar la poderosa ira que los *ilongot* afirman encontrar en el luto. Mi

incapacidad de concebir la fuerza de la ira en la aflicción me condujo a buscar otro nivel de análisis que pudiera proporcionarme una explicación más profunda sobre el deseo de los ancianos por cazar cabezas.

Sólo catorce años después de haber escuchado las primeras palabras de los *ilongot* sobre la aflicción y la ira que siente un cazador de cabezas, empecé a comprender su fuerza abrumadora. Durante años pensé que una mayor elaboración verbal (que no ocurría) u otro nivel analítico (que seguía eludiéndome) podrían explicar mejor los motivos que tienen los hombres mayores para cazar cabezas. Únicamente después de sufrir en carne propia una pérdida devastadora, pude entender mejor lo que querían decir los *ilongot* cuando describían la ira generada por el luto como la fuente de su deseo de cortar cabezas humanas. Tomada en su valor nominal y sopesada cabalmente, su afirmación revela mucho de lo que impulsa a estos hombres a cazar cabezas.

En mis intentos por encontrar una explicación “más profunda” para la cacería de cabezas, exploré la teoría del intercambio, tal vez porque había influido decisivamente en muchos etnógrafos clásicos. Un día, en 1974, expliqué el modelo de intercambio a un viejo *ilongot* de nombre Insan. Qué pensaba, le pregunté, de la idea de que la cacería de cabezas se basaba en que una muerte (la de la víctima decapitada) cancelaba otra (la de un pariente cercano). Como me miró estupefacto, continué explicándole que, según dicha teoría, la víctima de una decapitación era intercambiada por la muerte de un pariente, lo que saldaba de este modo las cuentas, por así decirlo. Insan reflexionó por un momento y me respondió que él comprendía que alguien pueda pensar semejante cosa, pero que él y otros *ilongot* no pensaban de esa manera. Tampoco encontraba evidencia indirecta para mi teoría en el ritual, los cantos, los alardes o la conversación casual⁴.

En retrospectiva, estos esfuerzos por imponer la teoría del intercambio a un aspecto de la conducta *ilongot* parecen inútiles. Supongamos que descubriera lo que buscaba: aunque la noción de saldar las cuentas tiene una cierta coherencia elegante, uno se pregunta cómo este dogma libresco pudo inspirar a un hombre cualquiera a tomar la vida de otro, bajo su propio riesgo.

Mi experiencia no me había dado aún los medios para imaginar la ira que puede surgir de una pérdida devastadora. Por lo mismo, tampoco podía apreciar a cabalidad el delicado problema de significado que enfrentaban los *ilongot* en 1974. Poco después de que Ferdinand

Marcos declarara la ley marcial en 1972, corrieron entre los *ilongot* rumores de que pelotones de fusilamiento castigarían a todo aquel que practicara la cacería de cabezas, de tal suerte que los hombres decidieron declarar una moratoria en la cacería de cabezas. En épocas pasadas, cuando la cacería de cabezas se volvió imposible, los *ilongot* permitieron que su ira se disipara, de la mejor manera, en el transcurso de la vida cotidiana. En 1974 tenían otra opción: empezaron a considerar una posible conversión al cristianismo evangélico, como una forma de enfrentar su aflicción. Al aceptar la nueva religión, decía la gente, se abandonaban las viejas costumbres, incluida la cacería de cabezas. Así mismo, el duelo se volvía menos agonizante porque entonces los deudos creían que el difunto había partido para un mundo mejor; tampoco tenían que confrontar el espantoso fin de la muerte.

En ese entonces, la fuerza del dilema al que se enfrentaban los *ilongot* se escapaba a mi razón. Aunque había registrado correctamente sus declaraciones acerca de la aflicción y la necesidad de arrojar fuera su ira, simplemente no valoraba la importancia de sus palabras. En 1974, por ejemplo, mientras Michelle Rosaldo y yo vivíamos entre los *ilongot*, falleció un bebé de seis meses, probablemente a causa de neumonía. Esa tarde visitamos al padre y lo encontramos terriblemente abatido. “Sollozaba y miraba fijamente la manta de algodón que cubría a su hijo, con los ojos vidriosos y sanguinolentos”⁵. El hombre sufría intensamente, porque aquel era el séptimo hijo que había perdido; apenas hacía pocos años, tres de sus hijos habían muerto, uno tras otro, en cuestión de días. Para entonces, la situación era tanto más desoladora porque la gente hablaba al mismo tiempo del cristianismo evangélico (la posible renuncia a la cacería de cabezas) y de su rencor hacia los habitantes de las tierras bajas (la posibilidad de organizar cacerías de cabezas en los valles colindantes).

En los días y semanas siguientes, la aflicción del hombre lo conmovió de una manera tal que yo no pude anticipar. Poco después de la muerte de su hijo, el padre se convirtió al cristianismo evangélico. Con demasiada premura, concluí que el hombre creía que la nueva religión podía, de alguna manera, evitar más muertes en su familia. Cuando referí mi opinión a un amigo *ilongot*, me respondió bruscamente diciendo que “mi opinión estaba fuera de lugar, ya que lo que de verdad buscaba el hombre con su nueva religión no era negar la muerte inevitable, sino una forma de enfrentar su aflicción. Con el advenimiento de

la ley marcial, la cacería de cabezas estaba fuera de toda discusión, como una vía alternativa para aplacar la ira y reducir la aflicción provocada por el luto. Si seguía viviendo como *ilongot*, el dolor de su pena simplemente se volvería insoportable”⁶. Mi descripción de 1980 me parece ahora tan adecuada, que me pregunto cómo pude escribir las palabras y, sin embargo, no lograr apreciar la fuerza del deseo que sentía el hombre afligido por ventilar su ira.

Otra anécdota ilustra, de la manera más clara, mi incapacidad de imaginar la ira surgida del luto *ilongot*. En esta ocasión, algunos amigos *ilongot* nos pidieron insistentemente a Michelle Rosaldo y a mí que reprodujéramos la cinta de una celebración de cacería de cabezas que tuvimos ocasión de presenciar cinco años atrás. Tan pronto colocamos la cinta y escuchamos los alardes de un hombre que había muerto hacía poco, la gente repentinamente nos dijo que apagáramos la grabadora. Michelle Rosaldo describió con estas palabras la tensa conversación que siguió:

“Cuando Insan decidió hablar, la habitación otra vez se electrizó misteriosamente. Los presentes levantaron la cabeza y la ira que sentían se convirtió en nervios o en algo parecido al miedo, cuando vi que los ojos de Insan estaban rojos. Tukbaw, el “hermano” *ilongot* de Renato, irrumpió en lo que podría llamarse un frágil silencio, y dijo que él podía explicar las cosas. Nos dijo que era difícil escuchar una celebración de cacería de cabezas, cuando la gente sabía que ya nunca más habría otra. En sus palabras: ‘el canto nos empuja, nos arranca el corazón, nos hace pensar en nuestro tío muerto’. Y otra vez: ‘sería mejor si hubiera aceptado a Dios, pero aún sigo siendo un *ilongot* de corazón; y cuando escucho el canto, me duele el corazón como cuando miro a aquellos hombres solteros, que sé que ya nunca cortarán una cabeza”⁷.

Desde mi posición actual, es evidente que la grabación evocó poderosos sentimientos de luto, en particular de ira, y el impulso de cazar cabezas. Para entonces, sólo podía sentirme aprensivo y experimentar vagamente la fuerza de las emociones sentidas por Insan, Tukbaw, Wagat y los demás presentes.

El dilema para los *ilongot* nacía de un conjunto de prácticas culturales que, al quedar bloqueadas, eran insufribles de vivir. El término de la cacería de cabezas, requería dolorosos ajustes hacia otros modos de enfrentar la ira provocada por el luto. Se podía comparar su dilema con la idea de que al no ejecutar rituales, se creaba ansiedad⁸. En el ca-

so *ilongot*, la idea cultural de que cortar una cabeza humana disipa la ira, crea un problema de significado cuando el ritual no puede ser realizado. De hecho, el clásico problema de significado de Max Weber en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* es precisamente de este tipo⁹. En un plano lógico, la doctrina calvinista de la predestinación parece impecable: Dios ha escogido a los elegidos, pero esta decisión nunca puede ser conocida por los mortales. Entre aquellos cuyo último interés es la salvación, la doctrina de la predestinación es tan fácil de entender conceptualmente, como difícil es sobrellevarla en la vida cotidiana (a menos que se trate de “virtuosos de la religión”); para los calvinistas y los *ilongot*, el problema de significado reside en la práctica, no en la teoría. El dilema para ambos grupos implica el problema práctico de cómo vivir con las propias creencias y no la perplejidad lógica producida por la dificultad de la doctrina.

Cómo encontré la ira en la aflicción

Una parte de esta introducción tiene relación con el hecho de que me tomó catorce años entender lo que me habían dicho los *ilongot* acerca de la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. Durante todos esos años, no estaba en condición de comprender la fuerza de la ira que puede nacer del luto, y ahora sí lo estoy. El hecho de adentrarme en esta historia representa una cierta indecisión debido tanto al tabú de la disciplina como a su violación cada vez más frecuente por parte de ensayos ligados con amalgamas convencionales de filosofía continental y breves autobiográficos. Si el vicio de la autobiografía clásica fue el haber resbalado del ideal del desinterés a la indiferencia propiamente dicha, el de nuestros días es la tendencia a que el Yo, absorto en sí mismo, pierda de vista al Otro culturalmente diferente. A pesar de los riesgos, como etnógrafo, debo entrar en la discusión sobre este punto con el propósito de dilucidar ciertas cuestiones metodológicas.

El concepto clave aquí es el de sujeto posicionado (y re-posicionado)¹⁰. En los procedimientos interpretativos de rutina, de acuerdo con la metodología de la hermenéutica, podemos decir que los etnógrafos se re-posicionan conforme van entendiendo a otras culturas. Los etnógrafos empiezan la investigación con un conjunto de preguntas, las revisan durante el transcurso de la investigación y al final aparecen con

nuevas preguntas distintas de aquellas con las que empezaron. En otras palabras, la sorpresa frente a la respuesta a una pregunta nos exige que revisemos la pregunta hasta encontrar cada vez menos sorpresas que nos indiquen un punto en el cual detenernos. Este enfoque interpretativo ha sido desarrollado por Clifford Geertz dentro de la antropología de la manera más influyente¹¹.

El método interpretativo suele basarse en el axioma de que los buenos etnógrafos aprenden su profesión preparándose tan ampliamente como sea posible. Para seguir el accidentado curso de la indagación etnográfica, los trabajadores de campo necesitan capacidades teóricas generales y una fina sensibilidad. Después de todo, no podemos predecir con anticipación lo que encontraremos en el campo. Un influyente antropólogo, Clyde Kluckhohn, llegaba incluso a recomendar una doble iniciación: primero, las ordañas del psicoanálisis, y luego, la del trabajo de campo. Con demasiada frecuencia, sin embargo, esta opinión se extiende hasta que ciertos requisitos previos de la investigación de campo parecen garantizar una etnografía erudita. Un conocimiento libresco de tipo ecléctico y una variedad de experiencias, junto a una lectura edificante y la autopercepción, supuestamente destierran los vicios de la ignorancia y la insensibilidad.

Aunque la doctrina de la preparación, el conocimiento y la sensibilidad contiene muchas cosas dignas de admiración, es preciso trabajar por deconstruir la falsa comodidad que puede brindar. ¿Hasta qué punto la gente puede decir que ha completado su aprendizaje o su experiencia de vida? El problema con este modo de preparación del etnógrafo radica en que puede dar una idea equivocada de seguridad, un supuesto derecho a la certeza y la finalidad, cosa que nuestros análisis no pueden tener, pues todas las interpretaciones son provisionales; están echas por sujetos posicionados que se han preparado para conocer ciertas cosas y no otras. Aun cuando sean conocedores, sensitivos, fluidos en la lengua y puedan moverse fácilmente en un mundo cultural extraño, los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos. De este modo, empecé a vislumbrar la fuerza de lo que los *ilongot* me habían dicho acerca de la pérdida de sus familiares, a través de mis propias pérdidas, y no mediante una preparación sistemática para la investigación de campo.

Mi preparación para comprender una pérdida sería empezó en 1970 con la muerte de mi hermano, poco después de haber cumplido

sus veintisiete años. Al sufrir esta pérdida, junto con mi madre y mi padre, tuve alguna idea del trauma de un padre por la pérdida de su hijo. Esta idea dio forma a la historia, antes descrita parcialmente, sobre un hombre *ilongot* y sus reacciones hacia la muerte de su séptimo hijo. Al mismo tiempo, mi duelo no fue tan grande como el de mis padres, por lo que no pude entonces imaginarme la abrumadora fuerza de la posible ira que existe en la aflicción por la pérdida de alguien. Mi anterior posición probablemente se asemeja a la de muchos antropólogos. Se debe reconocer que el conocimiento etnográfico suele tener los pros y los contras que le dan los jóvenes investigadores, quienes, en su mayor parte, no han sufrido serias pérdidas y no podrían, por ejemplo, tener un conocimiento personal de cuán devastadora es la pérdida de una compañera.

En 1981, Michelle Rosaldo y yo empezamos a hacer investigación de campo entre los *ifugaos* de Luzón, en Filipinas. El 11 de octubre de ese año, Michelle caminaba con dos compañeros *ifugao* por un sendero, cuando perdió el equilibrio y cayó veinte metros abajo a las aguas de un torrentoso río. Inmediatamente, cuando hallé su cuerpo, me puse iracundo. ¿Cómo pudo abandonarme? ¿Cómo pudo ser tan torpe para caer al precipicio? Intenté llorar. Sollocé, pero la ira impidió que brotara cualquier lágrima. Menos de un mes después, describía este momento en mi diario con las siguientes palabras: “me sentía como en una pesadilla, todo el mundo en torno a mí se expandía y contraía, jadeando la vista y las vísceras. Al bajar, encuentro a un grupo de hombres, tal vez siete u ocho, de pie, en silencio; suspiro profundo repetidas veces y sollozo, pero no hay lágrimas”. Una experiencia anterior, con motivo del cuarto aniversario de la muerte de mi hermano, me había enseñado a reconocer estos sollozos sin lágrimas, como una forma de ira. Esta ira, de varias maneras, me ha sobrevenido en muchas ocasiones desde entonces, y ha durado horas e incluso días seguidos. Estos sentimientos pueden ser despertados por los rituales, pero más a menudo emergen de recuerdos inesperados (no algo así como el exasperante encuentro de los *ilongot* con la voz de su tío muerto).

A menos que haya algún malentendido, el duelo por la pérdida de un ser querido no debe reducirse a la ira, ni en mi caso ni en el de cualquier otra persona¹². Poderosos y viscerales estados, emocionales me abrumaban, en ocasiones por separado, otra veces en conjunto. Experimenté el profundo dolor cortante de la pena, casi más allá de lo so-

portable, el frío cadavérico de darme cuenta del final de la muerte, mi abdomen empezaba a temblar y luego todo mi cuerpo, el intenso sentimiento de pena que empezaba sin que yo lo quisiera, y los repetidos sollozos. Por lo tanto, esta revisión de las diversas maneras en que entendía la cacería de cabezas de los *ilongot*, y no una visión general del duelo, gira en torno a la ira y no a otras emociones que produce la aflicción.

Las obras escritas en inglés necesitan dar un énfasis especial a la ira que existe en la aflicción. Aunque las terapias suelen fomentar la conciencia de la ira entre los deudos, la cultura angloamericana de las clases medias-altas tiende a ignorar la ira que producen las pérdidas devastadoras. Paradójicamente, el saber convencional de esta cultura suele negar la ira que existe en la aflicción, al mismo tiempo que los terapeutas motivan a los miembros de la invisible comunidad de los deudos a que hablen con lujo de detalles acerca de cuánta ira les producen sus pérdidas. La muerte de mi hermano, además de lo que aprendí de los *ilongot* acerca de la ira (para ellos, un estado emocional que se celebra públicamente en lugar de negarlo) me permitió reconocer inmediatamente la experiencia de la ira¹³.

La ira de los *ilongot* y la mía se sobreponían, como dos círculos, parcialmente sobrepuestos y parcialmente separados. Pero su ira y la mía tampoco son idénticas, pues junto a grandes similitudes se encuentran también importantes diferencias en el tono, la forma cultural y las consecuencias humanas, que distinguen la “ira” que anima nuestras propias formas de sentirnos afligidos. Por ejemplo, mis vivas fantasías acerca de un agente de seguros de vida que se rehusaba a reconocer la muerte de Michelle como un percance laboral no me llevaron a matarlo, cortarle la cabeza y celebrar un ritual. De esta manera, ilustro la precaución metodológica de la disciplina, frente a una apresurada atribución de categorías y experiencias propias a los miembros de otra cultura. Estas advertencias de nociones facilistas sobre la naturaleza humana universal, sin embargo, pueden ser exageradas y crear una doctrina igualmente perniciosa, basada en la idea de que, aparte de mi propio grupo, todo lo humano me es extraño. Se trata de alcanzar un equilibrio entre el reconocer distintas diferencias humanas y la simple suposición de que dos grupos humanos deben tener algunas cosas en común.

Sólo una semana antes de completar el primer borrador de una versión anterior a esta introducción, redescubrí lo que había escrito en mi diario algunas semanas después de la muerte de Michelle, donde me

prometo a mi mismo que, si alguna vez vuelvo a escribir sobre antropología, lo haré “escribiendo sobre la aflicción y la ira de un cazador de cabezas...”. A continuación, reflexionaba con mayor amplitud respecto a la muerte, la ira y la cacería de cabezas, y hablaba de mi “deseo de resolver las cosas como los *ilongot*, pues ellos están mucho más en contacto con la realidad de los cristianos. De tal modo, que necesito un lugar para descargar mi ira -¿podemos decir que una solución imaginaria es mejor que la suya? Podemos condenarlos cuando echamos fuego a las aldeas? Son nuestros principios más sólidos que los suyos?” Todo esto lo escribí en medio de la desesperación y la ira.

Sólo unos quince meses después de la muerte de Michelle, pude nuevamente empezar a escribir antropología. Al escribir la versión inicial de “La aflicción y la ira de un cazador de cabezas” experimenté en realidad una catarsis, pero no de la manera en que normalmente uno se imagina, ya que en lugar de que la catarsis surgiera al término de la redacción, ocurrió anticipadamente. Cuando más tenía en la mente la versión inicial de esta introducción, durante el mes anterior a la redacción del manuscrito, me sentí difusamente deprimido y enfermé con fiebre. Entonces, un día, casi puedo decir que la niebla se levantó y las palabras empezaron a fluir. Parecía como si las palabras se estuvieran escribiendo a través de mí y no era yo quien las escribía.

Utilizo mi experiencia personal como un ejemplo para hacer más accesible a los lectores el tipo y la intensidad de la ira que sienten los *ilongot* cuando están afligidos, en lugar de acudir a expresiones menos comprometidas y más desinteresadas. Al mismo tiempo, al utilizar la experiencia personal como una categoría analítica, corremos el riesgo de ser rechazados al paso. Los lectores que no estén de acuerdo con mi postura, seguramente reducirán esta introducción a un simple lamento, o a un mero informe sobre mi descubrimiento de la ira que puede haber en el duelo por la pérdida de un ser querido. Francamente, esta introducción es las dos cosas, pero también algo más. Un acto de lamentación, un informe personal y un análisis crítico del método antropológico; pero abarca, también, un conjunto de distintos procesos, ninguno de los cuales excluye los demás. Así mismo, sostengo que el ritual en general y la cacería de cabezas que practican los *ilongot* en particular forman la intersección de múltiples procesos sociales coexistentes. Aparte de revisar el registro etnográfico, me propongo, ante todo, mostrar cómo mi propio lamento por la muerte de un ser querido,

así como la posterior reflexión sobre el luto, la ira y la cacería de cabezas entre los *ilongot*, plantean problemas de interés general para la antropología y las ciencias sociales.

La muerte, desde la antropología

La antropología favorece aquellas interpretaciones según las cuales la “profundidad” analítica es igual a la “elaboración cultural”. Muchos estudios, giran en torno a espacios claramente definidos, donde se pueden observar acontecimientos formales y repetitivos, como ceremonias, rituales y juegos. Así mismo, los estudios sobre los juegos de palabras probablemente se ocupan más de los chistes como monólogos programados, que de los intercambios más espontáneos de las burlas ingeniosas. La mayoría de etnógrafos prefieren estudiar eventos que tienen localizaciones definidas; en el espacio, por centros marcados y bordes externos; en el tiempo, por mitades y finales, y en la historia, parecen repetir estructuras idénticas, al hacer hoy cosas que fueron hechas ayer. Esta definición y su certeza liberan dichos eventos de la confusión de la vida cotidiana, de tal modo que pueden ser “leídos” como artículos, libros, o, como decimos ahora, *textos*.

Guiadas por el énfasis en las entidades autocontenidas, las etnografías escritas de acuerdo con las normas clásicas consideran la muerte desde la perspectiva del ritual y no desde el duelo o luto. De hecho, incluso las sutilezas de las etnografías recientes sobre la muerte hacen hincapié en el ritual. *Death in Murelaga*, de William Douglas, lleva el subtítulo *Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*; *Celebrations of Death*, de Richard Huntington y Peter Metcalf, se subtitula *The anthropology of Mortuary Ritual*; el subtítulo de la obra *A Borneo Journey into Death*, de Peter Metcalf, es *Berawan Eschatology from its Rituals*¹⁴. El ritual mismo está definido por su formalidad y rutina, y estos trabajos describen la muerte más bien como una receta, un programa prefijado o un libro de etiqueta, y no como un proceso humano abierto.

Las etnografías que de esta manera eliminan las emociones intensas, no sólo distorsionan sus descripciones, sino también eliminan de sus explicaciones, variables que son potencialmente importantes. Cuando el antropólogo William Douglas, por ejemplo, anuncia su proyecto en *Death in Murelaga*, nos explica que su objetivo es utilizar la

muerte y el ritual funerario “como una herramienta heurística, con la cual enfocar el estudio de la sociedad rural vasca”¹⁵. En otras palabras, el objetivo principal de dicho estudio es la estructura social, pero no la muerte, y mucho menos el luto. El autor empieza su análisis así: “La muerte no siempre es fortuita o impredecible”¹⁶. Continúa describiendo cómo una anciana, aquejada por la enfermedades propias de la senectud, acepta la muerte. La descripción, en gran medida, ignora la perspectiva de los deudos, y vacila entre los puntos de vista de éstos y los de un observador indiferente.

Innegablemente, ciertas personas viven hasta la senectud y sufren tanto en sus últimos años, que esperan con emoción el descanso que trae consigo la muerte. Sin embargo, el problema de que un estudio etnográfico de caso se ocupe de “una muerte muy fácil”¹⁷ (utilizo aquí el título de Simone de Beauvoir, irónicamente, tal como ella lo hizo) no sólo demuestra una falta de representatividad, sino también hace de la muerte en general una rutina para los deudos, como aparentemente fue este deceso para los familiares de la mencionada. ¿Acaso los hijos e hijas de la anciana no se vieron afectados por su muerte? Este estudio de caso no muestra cómo la gente se enfrenta con la muerte, sino más bien cómo la muerte puede parecer una rutina, acomodándose exactamente a la opinión que tiene el autor del ritual funeral, como un desarrollo mecánico y programado de actos prescritos. “Para los Vascos”, dice Douglas, “el ritual es el orden y el orden es el ritual”¹⁸.

Douglas aborda solamente un aspecto en el amplio espectro posible de los diferentes tipos de muerte. Al enfatizar a los aspectos rutinarios del ritual, oculta la agonía de muertes tempranas e inesperadas, como la de los padres que pierden a su pequeño hijo, o de la madre que muere al dar a luz. Oculta en dichas descripciones está la agonía de los deudos, que pasan por conmovedores estados emocionales. Aunque Douglas reconoce la distinción entre los deudos del grupo doméstico del difunto y el grupo ritual público, adopta básicamente el punto de vista de éste último. Enmascara la fuerza emocional del luto, y reduce el ritual funerario a una rutina ordenada.

Seguramente, los seres humanos lamentan la pérdida de sus seres queridos, tanto en ambientes rituales como en espacios informales de la vida cotidiana. Considere el lector la evidencia que bien o mal aparece en el clásico antropológico de Godfrey Wilson sobre las “convenciones del entierro” entre los *nyakyuska* de Sudáfrica:

“Es fácil determinar que al menos algunos de aquéllos que asisten a un entierro *nyakyusa* se sienten afligidos. He escuchado de gente, que habla con pesar durante la conversación cotidiana, sobre la muerte de un hombre; he visto cómo un hombre cuya hermana acababa de morir caminaba sólo hacia su tumba y se lamentaba tranquilamente sin ninguna muestra de aflicción; y he oído hablar de un hombre que se suicidó por la aflicción que sentía por la muerte de su hijo”¹⁹.

Nótese que todos los casos que Wilson presencié o escuché ocurrieron fuera de la esfera circunscrita del ritual formal. La gente conversa entre sí, camina sola y se lamenta en silencio, o bien se suicida impulsivamente. La aflicción, probablemente a nivel universal, está presente tanto en los actos rituales obligatorios como en ambientes más cotidianos, donde la gente se encuentra sola o con parientes cercanos.

Entre las ceremonias de entierro de los *nyakyusa* también se presentan fuertes estados, que son más que una serie de actos obligatorios. Los hombres dicen que bailan las pasiones de su dolor, el cual comprende una compleja mezcla de ira, miedo y aflicción.

“Esta danza de la guerra (*ukukina*)”, decía un anciano, “es un lamento, porque lamentamos la muerte de alguien. Bailamos porque hay guerra en nuestro corazón. Un fuerte sentimiento de aflicción y miedo nos exaspera (*ilyyojo likutusila*)”...*elyojo* significa aflicción, ira o miedo; *ukusila* significa molestar o exasperar hasta el cansancio. Para explicar *ukusila* decimos que “si un hombre continuamente me insulta, entonces me exaspera (*ukusila*) y quiero pelear con él”. La muerte es un acontecimiento que produce miedo y aflicción y exaspera a los más allegados al difunto e infunde en ellos el deseo de pelear”²⁰.

Las descripciones del baile y las peleas que se producen a continuación, algunas de las cuales incluso desembocan en la muerte, nos ofrecen una bien fundada evidencia de la intensidad emocional que está en juego. El testimonio de los informantes de Wilson pone de manifiesto que los etnógrafos pueden estudiar, incluso, los sentimientos más intensos.

No obstante, con excepción de Wilson, la regla general parece ser que se deben poner las cosas en orden y de la mejor manera, e ignorar el llanto y la ira. La mayoría de los estudios antropológicos sobre la muerte eliminan las emociones, y asumen la posición de un observador absolutamente indiferente²¹. Estos estudios generalmente mezclan el proceso ritual con el proceso del luto, e igualan el ritual con lo obli-

gatorio al ignorar la relación entre aquél y la vida cotidiana. El prejuicio que favorece al ritual formal corre el riesgo de asumir las respuestas a preguntas que necesitan ser planteadas urgentemente. Por ejemplo, ¿los rituales siempre revelan profundidad cultural?

La mayoría de los analistas que igualan la muerte al ritual funerario asumen que los rituales contienen conocimientos como una cápsula, como si fueran un microcosmos de su macrocosmos cultural. Un estudio reciente de la muerte y el luto, por ejemplo, empieza diciendo que los rituales personifican “la sabiduría colectiva de muchas culturas”²². Sin embargo, esta generalización seguramente requiere de una investigación, caso por caso, frente a un rango más amplio de hipótesis alternativas.

En los polos extremos, los rituales despliegan profundidad cultural o bien rebosan de trivialidades. En el primer caso, los rituales abarcan el saber de una cultura; en el segundo, actúan como catalizadores que precipitan procesos, cuyos desarrollos ocurren en los meses o años posteriores. Muchos rituales, claro está, hacen ambas cosas, pues combinan una medida de sabiduría con una dosis semejante de trivialidades.

De acuerdo con mi propia experiencia con el luto y el ritual, el modelo catalítico es más adecuado que el de una cultura profunda a nivel microcósmico. Aun, un cuidadoso análisis de la lengua y la acción simbólica, durante los dos funerales en los cuales fui un verdadero deudo, revelan algunas pequeñas y valiosas cosas sobre la experiencia del luto²³. Esta afirmación, claro está, no debe llevar a nadie a deducir del conocimiento personal de otro individuo una posible tendencia universal. Más bien, debe lograr que los etnógrafos se pregunten si la sabiduría de un ritual es profunda o convencional, y si su proceso es de carácter transformativo, o simplemente un momento único dentro de una larga serie de rituales y eventos cotidianos.

Al intentar comprender la fuerza cultural de la ira y otros estados emocionales fuertes, tanto el ritual formal como las prácticas informales de la vida cotidiana nos ofrecen una comprensión crucial. De esta manera, las descripciones culturales deben buscar la fuerza tanto como la densidad, e ir desde los rituales bien definidos hacia las numerosísimas prácticas menos circunscritas.

Afflicción, ira y cacería de cabezas entre los *ilongot*

Cuando se aplica a la cacería de cabezas que practicaban los *ilongot* la idea del ritual como un cúmulo de sabiduría colectiva, relaciona dicha cacería con el sacrificio expiatorio. Los atacantes convocan a los espíritus de las potenciales víctimas, realizan su despedida ritual y buscan augurios favorables a lo largo del camino. Los hombres *ilongot* recuerdan el hambre y la pobreza que deben sufrir durante varios días e incluso semanas, antes de acercarse cautelosamente hacia el lugar donde tienden una emboscada y esperan a la primera persona que pase. Una vez que los atacantes matan a su víctima, arrojan lejos la cabeza, en lugar de conservarla como trofeo. Al arrojar la cabeza, afirman que de esa manera aligeran el peso de su vida, incluida la ira que sienten en su aflicción.

Antes de realizar una incursión, los hombres describen su estado emocional, y manifiestan que los problemas de la vida les han hecho pesados y enredados, como un árbol cargado de bejuco. Dicen que una incursión terminada con éxito aligera su paso y les colorea el rostro. La energía colectiva de la celebración, con su música, cantos y bailes, proporciona a los participantes un sentido de bienestar. El proceso ritual expiatorio entonces implica liberación y catarsis.

El análisis que acabamos de esbozar considera el ritual como un proceso infinito y autocontenido; no obstante, sin negar la validez de este enfoque, debemos también reconocer sus límites. Imagínense, por ejemplo, los rituales de exorcismo descritos como si fueran autocontenidos, en lugar de estar relacionados con procesos más grandes, que se desarrollan antes y después del período ritual. ¿A través de qué procesos la persona afligida se repone, o continúa afligida después del ritual? ¿Cuáles son las consecuencias sociales de la recuperación o de la falta de ésta? El no responder a estas preguntas disminuye la fuerza de estas aflicciones y terapias, de las cuales el ritual formal es apenas una fase. Incluso, caben otras preguntas respecto a sujetos posicionados de distinta manera, entre ellos, la persona afligida, el curandero y la audiencia. En todos los casos, el problema implica la delineación de procesos que ocurren antes, después y durante el momento ritual.

Llamemos *idea microcósmica* a la noción de esfera autocontenida de actividad cultural profunda, y una visión alternativa del *ritual como intersección ocupada*. En este último caso, el ritual resulta un espa-

cio en el que convergen un grupo de procesos sociales distintos. La intersección, simplemente ofrece un espacio para que transcurran distintas trayectorias, en lugar de contenerlas de una forma encapsulada y completa. Desde esta perspectiva, la cacería de cabezas de los *ilongot* se halla en la confluencia de tres procesos, analíticamente separables.

El primer proceso tiene que ver con la disyuntiva de si es o no un momento oportuno para atacar. Las condiciones históricas determinan las posibilidades de ataque, que van desde muy propicias a absolutamente imposibles. Estas condiciones incluyen los esfuerzos coloniales norteamericanos por la pacificación, la Gran Depresión, la Segunda Guerra Mundial, los movimientos revolucionarios en las tierras bajas vecinas, las luchas entre los grupos *ilongot* y la declaración de la ley marcial en 1972. Los *ilongot* utilizan la analogía de la caza para hablar de tales vicisitudes históricas. Así como los cazadores *ilongot* dicen que no pueden saber cuándo la caza cruzará su sendero, o si sus flechas darán en el blanco, algunas fuerzas históricas que condicionan su existencia permanecen fuera de su control. Mi libro *ilongot Headhunting, 1883-1974* explora el impacto de los factores históricos en la cacería de cabezas practicada por los *ilongot*.

En segundo lugar, los jóvenes que han crecido experimentan un período prolongado de conmoción personal, durante el cual no hay nada que deseen tanto como cortar la cabeza a un enemigo. Durante este difícil período, buscan una compañera y contemplan la dislocación traumática de su vida, al dejar a su familia de origen y entrar como extraños a la familia de su esposa. Los hombres jóvenes lloran, cantan y estallan de ira por su intenso deseo de cortar cabezas y llevar los aretes rojos de cálao que adornan a los hombres que ya lo han hecho (*tibi*), como dicen los *ilongot*. Volátiles, envidiosos, apasionados (al menos de acuerdo con su propio estereotipo cultural, del joven soltero o *buin-taw*), arden en deseos de cazar cabezas. Michelle y yo empezamos nuestro trabajo de campo con los *ilongot* apenas un año después de casados; por ello, sentíamos simpatía por la turbulenta juventud. Su libro sobre las ideas que tienen los *ilongot* sobre el individuo aborda la intensa ira de los hombres jóvenes cuando llegan a su mayoría de edad.

En tercer lugar, los hombres mayores están posicionados de manera distinta a la de los más jóvenes. Como ya han decapitado a alguien, pueden llevar los aretes de cálao que tanto codician los jóvenes. Su deseo de cazar cabezas proviene no tanto de los difíciles años de la adoles-

cencia cuanto de la profunda agonía que sienten por la pérdida de sus familiares. Después de la muerte de alguna persona con quien guardaban una estrecha relación, los mayores suelen imponerse votos de abstinencia, los cuales no concluyen hasta el día en que participan con éxito en una cacería de cabezas. Estas muertes pueden ir desde la muerte literal, por causas naturales o por decapitación, hasta la muerte social, que ocurre cuando la esposa huye con otro. En todos los casos, la ira que nace de la devastadora pérdida de un ser querido anima el deseo de cazar cabezas. Esta ira por el abandono es irreductible en cuanto nada hay a un nivel más profundo que pueda explicarla. Aunque algunos analistas estén en contra de este último análisis, la relación entre aflicción, ira y cacería de cabezas no tiene otra explicación conocida.

Mi primera idea acerca de la cacería de cabezas practicada por los *ilongot* ignoraba la importancia de cómo experimentan los hombres mayores la pérdida y la ira, y no los jóvenes, porque son aquéllos quienes ponen en movimiento el proceso de cacería. Su ira es intermitente, mientras que la de los jóvenes es continua. En tal ecuación, los hombres mayores son la variable, y los jóvenes, la constante. Desde el punto de vista cultural, los hombres mayores tienen el conocimiento y la resistencia, que sus menores aún no han logrado; por ello, cuidan de éstos (*saysay*) y los guían (*bukur*) cuando van de cacería.

En una búsqueda preliminar de la literatura sobre cacería de cabezas, descubrí que el levantamiento de las prohibiciones que impone el luto, a menudo ocurre después de decapitar a alguien. La idea de que la ira juvenil, así como la de los hombres mayores, les impulsa a cazar cabezas es más posible que aquellas “explicaciones” que consideran esta práctica como una necesidad de adquirir una “substancia espiritual” o nombres personales²⁴. Dado que la antropología rechaza correctamente los estereotipos del “salvaje sediento de sangre”, es preciso indagar cómo generan los cazadores de cabezas un intenso deseo de decapitar a su prójimo. Las ciencias humanas deben explorar la fuerza cultural de las emociones, con miras a delinear las pasiones que animan ciertas formas de la conducta humana.

Resumen

El etnógrafo, como sujeto posicionado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. El o ella ocupa una posición o loca-

lización estructural, y observa con una perspectiva específica. Considere el lector, por ejemplo, la manera en que la edad, el sexo, el hecho de ser un forastero y el estar asociado con un régimen neocolonial influyen en lo que aprende el etnógrafo. La noción de posición también se refiere a cómo las experiencias de vida permiten e impiden ciertos tipos de explicación. En el caso que nos ocupa, nada había en mi experiencia que me permitiera imaginar la ira que puede existir en el dolor por la pérdida de un ser querido, hasta después de la muerte de Michelle Rosaldo en 1981. Sólo entonces me hallaba en posición de entender la fuerza de lo que me dijeron en repetidas ocasiones los *ilongot* sobre la aflicción, la ira y la cacería de cabezas. A su vez, los así llamados nativos son también sujetos posicionados que tienen una particular mezcla de comprensión y ceguera. Consideremos las posiciones estructurales de los deudos, frente a aquellos individuos menos afectados por el deceso. Mi discusión acerca de los trabajos antropológicos sobre la muerte a menudo alcanzaba sus metas, simplemente al cambiar de posición entre ambos grupos.

La profundidad cultural no siempre equivale a la elaboración cultural. Por ejemplo, el lenguaje utilizado por un aventurero puede sonar elaborado, pero con seguridad no es profundo. La profundidad debe separarse de la elaboración. A su vez, las explicaciones simplistas pueden ser vacías o densas. El concepto de fuerza llama la atención a una prolongada intensidad en la conducta humana, que puede ocurrir con o sin la densa elaboración, que suele estar asociada con la profundidad cultural. Aunque muestra relativamente poca elaboración en el lenguaje, el canto o el ritual, la ira de los *ilongot* que han sufrido pérdidas importantes resulta de enormes consecuencias en cuanto, entre otras cosas, les impulsa a decapitar a otros seres humanos. De modo que la noción de fuerza involucra tanto la intensidad afectiva como importantes consecuencias que se presentan por un largo período de tiempo.

De la misma manera, los rituales no siempre encierran una profunda sabiduría cultural. En ocasiones contienen la sabiduría de Polonio. Aunque algunos rituales reflejan y crean valores últimos, otros simplemente congregan a la gente y despliegan un conjunto de trivialidades que les permiten continuar con su vida. Los rituales sirven como un vehículo de procesos que ocurren antes y después de éstos. Los rituales funerarios, por ejemplo, no “contienen” todos los complejos procesos del duelo. El ritual y el duelo no deben reducirse en una instan-

cia, porque ni se encierran ni se explican plenamente entre sí. Más bien, los rituales suelen ser puntos a lo largo de un conjunto de trayectorias procesuales más largas; de aquí nace mi imagen del ritual como una intersección donde convergen distintos procesos vitales ²⁵.

La idea del ritual como una intersección, anticipa el juicio crítico sobre el concepto de cultura que desarrollaremos en los siguientes capítulos. A diferencia de las ideas clásicas, que consideran la cultura como un todo autocontenido y compuesto de patrones coherentes, propongo que la cultura puede ser entendida como un conjunto de intersecciones más permeable, en el que convergen distintos procesos que vienen desde dentro y de más allá de sus límites. Estos procesos heterogéneos suelen originarse a partir de diferencias de edad, sexo, clase, raza y orientación sexual.

Este libro sostiene que un cambio fundamental en los estudios culturales ha desgastado las concepciones de verdad y objetividad que alguna vez fueron dominantes. La verdad del objetivismo -absoluto, universal, atemporal- ha perdido su estatus de monopolio. Ahora compete, en más o menos las mismas condiciones, con las verdades de estudios de caso enmarcados en contextos locales, modelados por intereses locales y matizados por percepciones locales. El programa previsto para el análisis social ha cambiado de tal modo, que ahora incluye no sólo verdades eternas y generaciones nomotéticas, sino también procesos políticos, cambios sociales y diferencias humanas. Términos como objetividad, neutralidad e imparcialidad se refieren a posiciones subjetivas que alguna vez tuvieron gran autoridad institucional, pero que no son más o menos válidas que las de actores sociales menos indiferentes, igualmente perceptivos y concededores. El análisis social ahora debe enfrentarse con el hecho de que sus objetos de análisis también son sujetos que analizan e interrogan críticamente a los etnógrafos, sus escritos, su ética y su política.

Notas:

1. Al contrastar las formas de misticismo de Marruecos y de Java, Clifford Geertz consideró necesario distinguir la "fuerza" de los patrones culturales de su "alcance" (Clifford Geertz, *Islam Observer* [New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968]. Distinguía, así, la fuerza y el alcance: "Por 'fuerza' entiendo la minuciosidad con la cual un patrón tal se internaliza en las personalidades de los indivi-

duos que lo adoptan, la centralidad o marginalidad que tiene en sus vidas” (p.111). “Por otro lado, por ‘alcance’ me refiero a la gama de contextos sociales dentro de los cuales las consideraciones religiosas se consideran como de más o menos relevancia directa” (p.112). En sus últimos trabajos, Geertz desarrolló la noción de alcance más que la de fuerza. A diferencia de Geertz, quien enfatiza los procesos de internalización dentro de las personalidades individuales, yo utilizo el término *fuerza* haciendo énfasis en el concepto del sujeto posicionado.

2. Los antropólogos han estudiado ampliamente el vocabulario de las emociones en otras culturas (ver, p.ej., Hildred Geertz, “The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes”, *Psychiatry* 22(1959): 225-37). Ver un reciente ensayo de revisión sobre los escritos antropológicos acerca de las emociones, en Catherine Lutz y Geoffrey M. White, “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology* 15(1986): 105-36.
3. Las dos etnografías sobre los *ilongotes* son de Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: ilongot Notions of Self and Social Life* (New York: Cambridge University Press, 1980), y Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A study in Society and History* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1980). Una beca predoctoral de la National Science Foundation, las subvenciones National Science Foundation Research Grants GS-1509 y GS-40788 y un premio Mellon Award para el profesorado del tercer año de la Universidad de Stanford financiaron nuestra investigación de campo entre los *ilongotes*. En 1981, un *Fulbright Grant* financió una estadía de dos meses en las Filipinas.
4. Para que no parezca completamente inconveniente la hipótesis que Insan rechazó, deberíamos mencionar que al menos un grupo sí vincula una versión de la teoría del intercambio a la cacería de cabezas. Peter Metcalf informa que entre los Berawan de Borneo “la muerte tiene una cualidad de reacción en cadena. Hay un considerable temor de que, salvo que se haga algo para romper la cadena, la muerte seguirá a la muerte. La lógica de esto es ahora sencilla: el alma inquieta mata y crea así más almas inquietas” (Peter Metcalf, *A Borneo Journey into Death: Berawan Eschatology from Its Rituals* [Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982], p.127).
5. R. Rosaldo, *ilongot Headhunting*, 1883-1974, p.286.
6. *Ibid.*, p.288.
7. M. Rosaldo, *Knowledge and Passion*, p.33.
8. Ver A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (London: Cohen and West, Ltd., 1952), pp. 133-52.
Para un debate más amplio sobre las “funciones” del ritual, ver los ensayos de Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown y George C. Homans, en *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (4a ed.), ed. William A. Lessa y Evon Z. Vogt (New York: Harper and Row, 1979), pp.37-62.
9. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958).
10. Un antecedente clave para lo que he llamado el “sujeto posicionado” está en Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol.1, *The Problem of Social Reality*, con la edición e introducción de Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971). Ver

- también, por ej., Aaron Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1964) y Gerald Berreman, *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Monograph No. 4 (Ithaca, N.Y.: Society for Applied Anthropology, 1962). Ver un temprano artículo antropológico sobre cómo los sujetos diferentemente posicionados interpretan la “misma” cultura de maneras diferentes, en John W. Bennet, “The Interpretation of Pueblo Culture”, *Southwestern Journal of Anthropology* 2 (1946): 361-74.
11. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1974) y *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).
 12. Aunque la ira aparece con tanta frecuencia en el duelo como para ser prácticamente universal, sí se dan algunas notables excepciones. Por ejemplo, Clifford Geertz describe así los funerales en Java: “El ambiente de un funeral en Java no es de duelo histérico, sollozos incontrolables y hasta gritos formalizados de aflicción por la partida del difunto. Más bien, es un dejar pasar las cosas calmada y casi lánguidamente, sin demostraciones emocionales; una breve renuncia ritualizada de una relación que ya no es posible” (Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p.153). Desde una perspectiva intercultural, la ira en la aflicción se presenta a sí misma en diferentes grados (incluido el cero), en diferentes formas y con diferentes consecuencias.
 13. La noción que tienen los *ilongot* sobre la cólera (*liget*) se considera peligrosa en sus excesos violentos, pero también realizadora de la vida, en el sentido de que, por ejemplo, proporciona energía para trabajar. Ver la amplia exposición de M. Rosaldo, en *Knowledge and Passion*.
 14. William Douglas, *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (Seattle: University of Washington Press, 1969); Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (New York: Cambridge University Press, 1979); Metcalf, *A Borneo Journey into Death*.
 15. Douglas, *Death in Murelaga*, p. 209.
 16. *Ibid.*, p.19.
 17. Simone de Beauvoir, *A Very Easy Death* (Harmondsworth, United Kingdom: Penguin Books, 1969).
 18. Douglas, *Death in Murelaga*, p.75.
 19. Godfrey Wilson, *Nyayusa Conventions of Burial* (Johannesburg: The University of Witwatersrand Press, 1939), pp. 22-23. (Reprinted from *Bantu Studies*.)
 20. *Ibid.*, p.13.
 21. En su revisión de los trabajos sobre la muerte, publicados durante los años 60, por ejemplo, Johannes Fabian encontró que las cuatro revistas antropológicas más importantes sólo contenían nueve artículos sobre el tema, la mayoría de los cuales “trataban solamente de los aspectos puramente ceremoniales de la muerte” (Johannes Fabian, “How Others Die - Reflections on the Anthropology of Death”, en *Death in American Experience*, ed. A. Mack [New York: Schocken, 1973], p.178).
 22. Huntington y Metcalf, *Celebrations of Death*, p.1.

23. Es discutible que el ritual funciona de diferente manera para los más afligidos por una muerte en concreto, que para los menos afligidos por ella. Los funerales pueden distanciar a los primeros de sobrecogedoras emociones, mientras que pueden llevar a los segundos a sentir más de cerca fuertes emociones (Ver T.J. Scheff, *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama* [Berkeley: University of California Press, 1979]. Tales asuntos pueden investigarse mediante la noción del sujeto posicionado.
24. Para una exposición de los motivos culturales que tiene la cacería de cabezas, ver Robert McKinley, "Human and Proud of It! A Structural Treatment of Head-hunting Rites and the Social Definition of Enemies", in *Studies in Borneo Societies: Social Processes and Anthropological Explanation*, ed. G. Appel (DeKalb, Ill.: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University, 1976), pp. 92-126; Rodney Needham, "Skulls and Causality", *Man* 11 (1976): 71-88; Michelle Rosaldo, "Skulls and Causality", *Man* 12 (1977): 168-70.
25. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), p.1

**PRIMERA PARTE
CRITICA**

1 | EL DESGASTE DE LAS NORMAS CLÁSICAS

La antropología nos invita a ampliar nuestro sentido de las posibilidades humanas, mediante el estudio de otras formas de vida. Esta, a diferencia del aprendizaje de otra lengua, requiere tiempo y paciencia. No hay atajos. Por ejemplo, no podemos utilizar nuestra imaginación para inventar otros mundos culturales. Incluso los así llamados reinos de pura libertad, nuestra fantasía y nuestros “pensamientos más profundos”, son producidos y están limitados por nuestra propia cultura local. La imaginación humana está formada culturalmente, al igual que las distintas maneras de tejer, llevar a cabo un ritual, educar a los hijos, llorar o curar; son propias de ciertas formas de vida, se trate de balineses, angloamericanos, nyakyusa o vascos.

La cultura, otorga importancia a la experiencia humana, al seleccionar a partir de ella y organizarla. En general, se refiere a las formas en las cuales la gente da sentido a su vida, más que a la ópera o a los museos de arte. No habita en un mundo aparte, como por ejemplo, la política o la economía. Desde las piruetas del ballet clásico hasta los hechos más manifiestos, toda la conducta humana está mediada culturalmente. La cultura reúne la vida cotidiana y lo esotérico, lo mundano y lo insigne, lo ridículo y lo sublime. La cultura es ubicua, ni superior ni inferior.

La transferencia cultural nos exige que intentemos entender otras formas de vida en sus propios términos. No debemos imponer nuestras categorías a la vida de otra gente, porque es probable que no sean aplicables, al menos no sin una seria revisión. Podemos aprender

acerca de otras culturas sólo leyendo, escuchando o estando allí. Aunque a menudo resultan extrañas, burdas para los forasteros, las prácticas informales de la vida cotidiana tienen sentido en su propio contexto y en sus propios términos. Los seres humanos no pueden dejar de aprender la cultura o las culturas de los lugares en los que crecen. Un neoyorquino transferido en su nacimiento a la isla de Tikopia, en el Pacífico, se volverá un tikopiano, y viceversa. Las culturas se aprenden, no están codificadas genéticamente.

Permítame el lector referirme a una serie de anécdotas ilustrativas acerca de los canes y los niños, con el propósito de discutir dos concepciones distintas respecto a la tarea de los estudios culturales. Para empezar en la misma Norteamérica, la mayoría de los angloamericanos consideran que los perros son mascotas domésticas, animales que se deben alimentar, cuidar y tratar con cierto afecto. La mayoría de familias con perros tienen uno o tal vez dos. Las relaciones entre los angloamericanos y sus perros no son del todo distintas a sus relaciones con los niños. Se trata a las mascotas con impaciencia, indulgencia y afecto.

Los *ilongot* de Luzón, en Filipinas, también tienen perros, pero perderíamos mucho de la traducción si decimos simplemente que el término *ilongot* para perro es *atu*, y nada más. En este caso, gran parte de lo que pensamos acerca de las relaciones entre perros y seres humanos sería incorrecto. Por ejemplo, los *ilongot* creen que es importante mencionar que, a diferencia de sus vecinos, ellos no comen a sus perros. El sólo hecho de pensarlo es aberrante. Además, no uno, ni dos, sino de ocho a quince canes comparten el mismo techo con una familia que vive en casas sin divisiones. Entre los *ilongot*, los perros son utilizados en la caza; son animales descarnados, aunque de extraordinaria fuerza; a diferencia de otros animales domésticos (excepto los cerdos), se los alimenta con alimentos cocidos, generalmente camotes y vegetales. Los *ilongot* consideran que los perros son animales útiles, no mascotas. Si un perro queda mal herido en una cacería, su dueño le corta la cabeza y regresa a casa con lágrimas de ira y frustración; le preocupa no saber cómo reemplazará a su perro, pero tampoco muestra afecto por el animal. En cambio, la enfermedad de un cerdito conmueve tanto a su dueño que derrama lágrimas, acompañadas de arrullos, caricias y lenguaje infantil. En este caso, nuestra idea de mascota se aplica más a las relaciones de los *ilongot* con sus cerditos que con sus perros. Incluso el término *ilongot bilek* se aplica no sólo a las mascotas (cerdos pequeños,

pero no muñecas), sino también a las plantas domésticas y a los juguetes de los niños.

Este contraste entre la actitud de los *ilongot* y los angloamericanos hacia los perros sigue el estilo antropológico de análisis, cuya principal representante es Ruth Benedict y su obra *Patterns of Culture*¹. De acuerdo con el estilo clásico, cada modelo cultural es único y autocontenido, como si fuera un diseño en un caleidoscopio. Debido a que la variedad de posibilidades humanas es tan grande, no podemos predecir modelos culturales de un caso a otro; sólo podemos decir que en ningún caso concordarán. La mascota de una cultura será el medio de producción en otra; un grupo adulará a las muñecas, mientras otro a los cerditos. Donde un grupo ve el valor sentimental, otro encuentra el valor utilitario.

Aunque la visión clásica de los modelos culturales únicos ha resultado ser de gran importancia, también tiene serias limitaciones. Otorga demasiada importancia a los modelos compartidos, en perjuicio de procesos de cambio e inconsistencias internas, conflictos y contradicciones². Al definir la cultura como un conjunto de significados compartidos, las normas clásicas de análisis dificultan el estudio de zonas de diferencia, tanto dentro de las culturas como entre ellas³. Desde la perspectiva clásica, los límites culturales resultan excepciones perturbadoras, en lugar de importantes áreas de investigación.

Las normas clásicas de análisis social están condicionadas por un mundo cambiante y se han ido desgastando desde finales de los años sesenta, y han dejado el campo antropológico en una crisis creativa de reorientación y renovación. Los cambios en el pensamiento social han vuelto cada vez más urgentes las cuestiones relativas al conflicto, el cambio y la desigualdad. Los analistas ya no buscan armonía y consenso en la exclusión de las diferencias y sus inconsistencias. Para el análisis social, los límites culturales han pasado desde los márgenes hacia el centro. En ciertos casos, estos límites son literales. Las ciudades de todo el mundo abrigan hoy cada vez más minorías raciales, étnicas, lingüísticas, religiosas, sexuales, clasistas. El encuentro con la diferencia atraviesa toda la vida cotidiana moderna en los ambientes urbanos.

Personalmente, debo decir que crecí oyendo hablar español a mi padre, e inglés a mi madre. Considere el lector cuán pertinente fue, desde un punto de vista cultural, la reacción de mi padre, nacido y educado en México, cuando llevó a mi perro Chico al veterinario, a finales de

los años cincuenta. Al llegar a casa con Chico, en un estado de ánimo que combinaba el dolor con la diversión, riendo a más no poder, murmuró algo así como “¿y después, en qué pensarán estos americanos?” Más tarde, nos explicó que al entrar a la oficina del veterinario una enfermera vestida de blanco le saludó en la puerta, le pidió que se sentara, sacó un formulario y le preguntó: “¿cuál es el nombre del paciente?” En opinión de mi padre, ningún mexicano llegaría jamás a confundir a un perro con una persona. Para él, era impensable que una clínica para perros se asemejara en algo a una clínica para seres humanos, con sus enfermeras de blanco y sus formularios para los “pacientes”⁴. El choque cultural y social le produjo un agudo caso de histeria. Sin embargo, el concepto clásico de cultura busca afanosamente lo “mexicano” y lo “angloamericano”, y otorga escasa importancia a los trastornos mundanos que con tanta frecuencia irrumpen en los límites socioculturales.

Las zonas limítrofes aparecen no sólo en las fronteras de unidades culturales oficialmente reconocidas, sino también en intersecciones menos formales, como las de género, edad, estatus y experiencias de vida particulares. Después de la muerte de Michelle Rosaldo, por ejemplo, descubrí de un día para otro “la invisible comunidad de los deudos”, frente a la de aquéllos que no habían sufrido mayores pérdidas. Igualmente, mi hijo, Manny, encontró un límite interno no marcado, cuando dejó su grupo de juegos, en el que sus actividades diarias casi no estaban organizadas, y entró en una guardería, poco después de cumplir su tercer año de vida. Cruzar esta barrera resultó tan traumático para él, que día tras días llegaba a casa con lágrimas en los ojos. Nos rompimos la cabeza intentando descifrar lo que pasaba, hasta la noche en que nos contó los acontecimientos diarios como una sucesión de “tiempos”: tiempo de estar en grupo, tiempo de comer refrigerios, tiempo de tomar una siesta, tiempo de jugar y tiempo de almorzar. En otras palabras, estaba sufriendo las consecuencias de atravesar la frontera entre un mundo con días de juego relativamente libres y otro disciplinado, muy diferente del que había conocido. En otra ocasión, cuando entró al jardín, le ordenamos que evitara a todo tipo de extraños, sobre todo a aquéllos que ofrecen caramelos, paseos, o incluso que quieren hacer amistad. Poco después, en un cine, miró a la audiencia a su alrededor y dijo: “Buena suerte. No hay extraños aquí”. Para él, los extraños eran malos a simple vista, ladrones enmascarados y no gente simplemente desconocida. El concepto cultural de “extraño”, evidente-

mente, sufrió ciertos cambios cuando atravesó el límite invisible que separa a los profesores de sus estudiantes.

Todos nosotros cruzamos estas fronteras sociales en la vida diaria. Incluso la así llamada unidad constitutiva de la sociedad, la familia nuclear, está atravesada por diferencias de sexo, generación y edad. Consideremos los distintos mundos por los que transitamos en la vida diaria: el hogar, el restaurante, la oficina, las aventuras en “consumolandia”, y una variedad de relaciones que van desde la intimidad al compañerismo colegial, la amistad y la enemistad. Los encuentros con similitudes y diferencias culturales pertenecen a nuestra experiencia mundana, no a un dominio especializado de investigación dentro de un departamento de antropología. Sin embargo, las normas clásicas de la antropología han prestado más atención a la unidad de los conjuntos culturales que a sus miles de intersecciones y fronteras.

El siguiente es un cuento mítico acerca del nacimiento del concepto antropológico de cultura y su materialización en la etnografía clásica. El uso de la caricatura me facilita el trabajo, porque caracteriza claramente, con miras no a preservar sino a transformar la realidad que describe. Esta “historia instantánea” describe percepciones actuales de normas disciplinarias que han orientado la enseñanza hasta finales de los años sesenta (y en algunos sectores, continúan haciéndolo) más que las complejidades actuales de la investigación pasada⁵. Estas percepciones constituyen el punto de partida, según el cual los actuales esfuerzos experimentales procuran rehacer la etnografía como una forma de análisis social. Sin más, escuchemos la historia del “Etnógrafo Solitario”.

El nacimiento de las normas clásicas

Érase una vez Etnógrafo Solitario, que viajó desde muy lejos, hasta donde el sol se oculta, en busca de “su nativo”. Después de una serie de pruebas, encontró finalmente lo que buscaba en una tierra distante. Allí tuvo su rito de paso, y soportó las últimas ordalías del “trabajo de campo”. Después de recoger “los datos”, el Etnógrafo Solitario regresó a casa y escribió un informe “verdadero” de “la cultura”.

Sea que odiara, tolerara, respetara, se hiciera amigo o se enamorara de “su nativo”, el Etnógrafo Solitario era cómplice, quiéralo o no, del dominio imperialista de su época. La máscara de inocencia del Et-

nógrafo Solitario (o como él mismo dice, su “imparcialidad desinteresada”) apenas ocultaba su función ideológica, en la perpetuación del control colonial de pueblos y lugares “distantes”. Sus escritos representaban los objetos humanos de la empresa global de la misión civilizadora, como si fueran recipientes ideales del bagaje del hombre blanco.

Etnógrafo Solitario describió a los colonizados como miembros de una cultura armoniosa, internamente homogénea y estática. Al hacerlo, la cultura parecía “necesitar” progreso, progreso económico y moral. Además, “la cultura tradicional atemporal” servía como una referencia autocomplaciente, en relación con la cual la civilización occidental podía medir su progresiva evolución histórica. El viaje hacia la civilización se entendía más como una elevación que como una caída, un proceso de superación y no de degradación (un viaje largo y arduo hacia arriba, un viaje que culmina en “nosotros”).

En el pasado mítico, una estricta división del trabajo separaba al Etnógrafo Solitario de “su nativo”. Por definición, Etnógrafo Solitario sabía leer y escribir, y “su nativo”, no. De acuerdo con las normas del trabajo de campo, “su nativo” hablaba y Etnógrafo Solitario registraba “palabras” en sus “notas de campo”⁶. Según las normas imperialistas, “su nativo” le proporcionaba la materia prima (“los datos”) que debía procesar en la metrópolis. Después de regresar al centro metropolitano donde fue educado, Etnógrafo Solitario escribió su trabajo final.

El sagrado legado que Etnógrafo Solitario heredó a sus sucesores incluye la complicidad con el imperialismo, un compromiso con el objetivismo y una creencia en el monumentalismo. El contexto del imperialismo y el gobierno colonial dieron forma al monumentalismo de reseñas sin tiempo sobre culturas homogéneas, y al objetivismo de una división estricta del trabajo entre el etnógrafo “objetivo” y “su nativo”. Las prácticas claves así transmitidas pueden resumirse bajo el término de *trabajo de campo*, que a menudo se considera como una iniciación en los misterios del conocimiento antropológico. El resultado del trabajo de Etnógrafo Solitario, la etnografía, parecía un medio transparente. Describía una “cultura” lo suficientemente congelada para ser objeto de conocimiento “científico”. Este género de descripción social se convirtió, junto con la cultura que describía, en un artefacto digno de las grandes colecciones museísticas.

El mito del Etnógrafo Solitario describe el nacimiento de la etnografía, un género de descripción social. Al utilizar modelos tomados

de la historia natural, estas reseñas solían tener un sentido ascendente, desde el medio ambiente y la subsistencia, pasando por la familia y el parentesco, a la religión y la vida espiritual. Producidas por y para especialistas, las etnografías aspiraban a la representación holística de otras culturas; retrataban otras formas de vida, como totalidades. Las etnografías eran almacenes de información supuestamente incontrovertibles, que más tarde serían examinados por teóricos de escritorio, ocupados en estudios comparativos. Al parecer este género nos recuerda a un espejo que refleja otras culturas como “realmente” son.

Así como la rutina sigue al carisma y la codificación al entendimiento, la época teórica de Etnógrafo Solitario dio paso al período clásico (digamos, para no ser imprecisos, pero con burlona precisión, entre 1921-1971). Durante ese período, la idea objetivista dominante de la disciplina afirmaba que la vida social era fija y obligatoria. En su reciente etnografía, por ejemplo, la antropóloga Sally Falk Moor subraya la claridad absoluta y la certidumbre del programa de investigación objetivista: “Hace una generación, la sociedad era un sistema. La cultura tenía un modelo. El postulado de un todo coherente que podía ser descubierto pedazo a pedazo sirvió para expandir la importancia de cada particularidad observada”⁷. Los fenómenos que no pueden ser considerados como sistemas o modelos, al parecer no pueden ser analizados; son excepciones, ambigüedades o regularidades. No tienen interés teórico porque no pueden ser parte del programa de investigación. Al asumir las respuestas a las preguntas que se debían haber hecho, la disciplina afirma que las así llamadas sociedades tradicionales no cambian⁸. Los etnógrafos clásicos, en particular en Gran Bretaña, suelen considerar al sociólogo francés Emile Durkheim como su “padre fundador”. En esta tradición, la cultura y la sociedad determinan las personalidades y la conciencia individual; ambas gozan del estatus objetivo de los sistemas. Al estilo de una gramática, son autónomas, independientes de los individuos que siguen sus reglas. Después de todo, como individuos, nosotros no inventamos las herramientas que utilizamos o las instituciones en las que trabajamos. Como las lenguas que hablamos, la cultura y la estructura social ya existían antes, durante y después de cualquier vida individual. Aunque las ideas de Durkheim tienen un mérito innegable, demuestran ser demasiado apresuradas en cuanto a los procesos de conflicto y cambio.

Junto con el objetivismo, el período clásico codificaba una noción de monumentalismo. Hasta hace poco, de hecho, yo mismo aceptaba sin mayor reflexión el dogma monumentalista de que la etnografía descansa sobre el sólido cimiento de las “etnografías clásicas”. Por ejemplo, recuerdo que hace algunos años, durante una noche de neblina, iba conduciendo en compañía de un físico por el estrecho montañoso de la ruta 17, entre Santa Cruz y San José. Ambos nos sentíamos preocupados por el clima y también algo aburridos, de modo que empezamos a discutir sobre nuestros respectivos campos de estudio. Mi compañero me preguntó, como sólo un físico podía hacerlo, qué habían descubierto los antropólogos.

¿Descubierto?, pregunté, fingiendo sorpresa. Por un momento me mostré indeciso; ya se me ocurriría algo.

“Sí, tú sabes, algo como las propiedades o las leyes de otras culturas”.

“¿Quieres decir algo como $e=mc^2$?”

“Exactamente”, dijo.

Repentinamente, me vino la inspiración y recuerdo haber dicho algo como esto: “Hay una cosa que sabemos con seguridad. Todos conocemos una buena descripción cuando la vemos. No hemos descubierto leyes culturales, pero sabemos que hay etnografías clásicas, descripciones realmente contundentes de otras culturas”.

Las obras clásicas servían de modelos para la inspiración de los etnógrafos. Los clásicos se consideraban descripciones culturales ejemplares, mapas de investigaciones pasadas y al mismo tiempo modelos para investigaciones futuras. De hecho, eran la única cosa que conocíamos con seguridad, especialmente cuando nos veíamos asediados por un físico inquisidor. Los principales antropólogos continúan rezando el credo monumentalista de que las teorías nacen y mueren, pero que las buenas descripciones etnográficas representan logros duraderos. R.O. Beidelman, por ejemplo, dice en la introducción de su último trabajo etnográfico: “Las teorías pueden cambiar, pero la etnografía sigue ocupando el núcleo de la antropología; es la prueba y la medida de toda teoría”⁹. En efecto, las etnografías clásicas han resultado duraderas en comparación con la corta vida de las escuelas del pensamiento, tales como el evolucionismo, el difusionismo, cultura y personalidad, el funcionalismo, la etnociencia y el estructuralismo.

Para anticipar la discusión de las siguientes páginas, cabe mencionar que el monumentalismo mezcla un proyecto analítico más o menos compartido y en continuo cambio con una lista canónica de etnografías clásicas. Aun si aceptáramos que el núcleo de la disciplina reside en sus “clásicos”, no se sigue de ello, como una base sólida, que estas apreciadas obras siguen siendo las “mismas”. Los practicantes constantemente las reinterpretan a la luz de los nuevos proyectos teóricos y las reanalizan según las nuevas evidencias disponibles. Desde el punto de vista de su recepción, los artefactos culturales que llamamos etnografías sufren un cambio constante, a pesar de que, como textos verbales, son fijos.

La investigación de los temas teóricos que surgen de los estudios etnográficos y se materializan en ellos es el propósito de este libro. Opino que los experimentos actuales con la etnografía reflejan y contribuyen a un programa interdisciplinario permanente, que ha ido transformando el pensamiento social. La reconstrucción del análisis social proviene de los movimientos políticos e intelectuales que nacieron durante el nuevo período postcolonial intensamente imperialista, de finales de los años sesenta. En este contexto, ciertos pensadores sociales reorientaron sus programas teóricos sobre la base de variables discretas y generalizaciones nomotéticas, en busca de la interacción de diferentes factores, conforme se desarrollan en casos específicos.

La política de la reconstrucción del análisis social

Si el período clásico reunió el legado de Etnógrafo Solitario -la complicidad con el imperialismo, la doctrina del objetivismo y el credo monumentalista-, la turbulencia política de finales de los sesenta y principios de la década siguiente inició un proceso aclaratorio y de reelaboración, que continúa hasta la fecha. De manera semejante a las reorientaciones en otros campos y en otros países, el ímpetu inicial por el desplazamiento conceptual en la antropología fue la poderosa coyuntura histórica de la descolonización y la intensificación del imperialismo norteamericano. Este desarrollo condujo a una serie de movimientos, desde la lucha por los derechos civiles hasta la movilización en contra de la Guerra de Vietnam. Durante este período, el tono político en

las universidades norteamericanas estuvo marcado por demostraciones y huelgas.

Durante esta etapa, las reuniones anuales de la Asociación Antropológica Americana se convirtieron en un campo de batalla, en donde se debatían los temas más importantes de la actualidad. La investigación antropológica en Chile y Tailandia fue atacada desde el interior por su posible utilización contra los sectores insurgentes. En otros lugares, los nativos empezaron a acusar a los antropólogos de realizar investigaciones que no servían para ofrecer resistencia a la opresión; en fin, los acusaban de escribir de una forma que perpetuaba los estereotipos.

La Nueva Izquierda en los Estados Unidos ayudó a crear un espectro de movimientos políticos que respondía a grupos imperialistas internos, que se organizaban alrededor de formas de opresión basadas en el género, las preferencias sexuales y la raza. Las mujeres, por ejemplo, empezaron a organizarse porque, entre otras razones, la Nueva Izquierda las colocaba a menudo en posiciones secretariales y no de liderazgo. Pero como se dieron cuenta inmediatamente las primeras feministas, el sexismo no sólo inundaba la Nueva Izquierda en sus fases iniciales, sino toda la sociedad. El racismo y la homofobia tuvieron el mismo efecto en otros sectores de la sociedad. El llamado a un análisis social, que otorgara la debida importancia a las aspiraciones y demandas de grupos que la ideología nacional dominante generalmente consideraba como marginados, lo lanzaron la contra-cultura, el ambientalismo, el feminismo, los movimientos de homosexuales y lesbianas, el movimiento de nativos norteamericanos, y las luchas de blancos, chicanos y portorriqueños¹⁰.

La visión que tengo respecto a las posibilidades y los fracasos de la antropología está dada por mi participación en el movimiento chicano, gracias al cual entendí que era necesario prestar mucha atención a las percepciones y aspiraciones de los grupos subordinados. Mis intereses abarcan el cambio histórico, las diferencias culturales y la desigualdad social. La historia etnográfica, la traducción cultural y el criticismo social ahora aparecen entrelazados como campos de estudio, llenos de imperativos éticos.

La transformación de la antropología demostró que la noción de cultura estática y homogénea no sólo era equivocada, sino también relevante (para utilizar una palabra actual)¹¹. Los marxistas y otros grupos de discusión dieron a conocer sus ideas. Temas tales como la

conciencia política y la ideología pasaron a primer plano. Averiguar cómo la gente construye sus propias historias y cómo funciona el juego de dominio y resistencia fueron asuntos más importantes que las discusiones académicas en torno a la conservación del sistema y la teoría del equilibrio. Hacer una antropología comprometida tenía más sentido que intentar mantener la ficción del analista como un observador imparcial. Lo que alguna vez fue un tema pasado de moda, a saber, la emancipación humana, empezó a sonar con más insistencia.

La reorientación de la antropología formó parte de una serie de movimientos sociales mucho más amplios y reformulaciones intelectuales. En su libro *The Restructuring of Social and Political Theory*, por ejemplo, Richard Berstein atribuye la reorientación del pensamiento social norteamericano, después de finales de los años sesenta, en gran parte a la renovación de corrientes intelectuales otrora rechazadas. Entre dichas corrientes, Berstein incluye la filosofía lingüística, la historia y la filosofía de la ciencia, la fenomenología, la hermenéutica y el Marxismo¹². Berstein atribuye estos cambios en el proyecto del análisis social a las perspectivas críticas desarrolladas por jóvenes académicos que, en calidad de antiguos líderes estudiantiles, descubrieron que su crítica de la sociedad también les obligaba a lanzar agudos reparos a sus disciplinas de estudio. Aunque educada dentro de los métodos más avanzados de investigación formal del momento, la nueva generación de estudiantes ejercía su crítica desde dentro, cosa que resultó ser muy efectiva, ya que ésta iba dirigida a profesionales plenamente formados que de otra forma habrían repelido los ataques desde más allá de las fronteras disciplinarias, al calificar la crítica de defectuosa o llena de prejuicios.

En el interior de la antropología, Clifford Geertz habló con gran elocuencia acerca de la “reconfiguración del pensamiento social” desde finales de los años sesenta. Los científicos sociales, según Geertz, han desviado cada vez más su atención de las leyes explicativas generales a casos individuales y su respectiva interpretación. Para alcanzar sus objetivos, han diluido las fronteras entre las ciencias sociales y las humanidades. Sus formas de descripción social utilizan inclusive palabras claves tomadas de las humanidades: texto, historia y drama social. Después de caracterizar los cambios que actualmente están operándose en las ciencias humanas, Geertz sostiene que los supuestos del objetivismo acerca de la teoría, el lenguaje y la imparcialidad, ya no son válidos por la manera en que el análisis social ha modificado su programa:

“Se están desafiando algunos supuestos de las ciencias sociales tradicionales. La separación estricta de la teoría y los datos, la idea del ‘hecho puro’; el esfuerzo por crear un vocabulario formal de análisis exento de toda referencia subjetiva, la idea del ‘lenguaje ideal’; la neutralidad moral y la visión olímpica, la ‘verdad de Dios’ -ninguna de estas ideas puede prosperar, cuando consideramos que la explicación procura conectar la acción con su sentido y no la conducta con sus determinantes. La reconfiguración de la teoría social representa un cambio, no tanto en nuestra idea de lo que es el conocimiento, cuanto en lo que queremos conocer”¹³.

De acuerdo con Geertz, las ciencias sociales han sufrido profundos cambios en su concepción (a) del objeto de análisis, (b) del lenguaje de análisis y (c) de la posición del analista. El ideal otrora dominante de un observador imparcial que utiliza un lenguaje neutral para explicar datos “puros” ha sido desplazado por un proyecto alternativo que intenta comprender la conducta humana según se desarrolla a través del tiempo y en relación con su significado para los actores.

La tarea pendiente es difícil. Tanto los métodos como la asignatura de estudios culturales han sufrido grandes cambios, conforme su proyecto analítico ha dado un nuevo giro. La cultura, la política y la historia se han entrelazado, pasando a un primer plano que no ocupaban durante el período clásico. Este nuevo giro ha transformado la tarea de la teoría, la que ahora debe atender asuntos conceptuales que vieron la luz gracias al estudio de casos particulares, y no restringirse a la búsqueda de generalizaciones.

La “reconfiguración del pensamiento social” ha coincidido con una crítica de las normas clásicas y un período de experimentación en la forma de hacer etnografía. Al hablar apasionadamente de un “momento experimental”, un grupo de antropólogos ha optado deliberadamente por una nueva forma literaria¹⁴. Sus escritos celebran las posibilidades creativas que se han abierto, gracias a la nueva flexibilidad de los códigos que gobernaban la producción de etnografías durante el período clásico. Sin embargo, más que un caso de pura experimentación sin ningún otro fin, o el hecho de quedar atrapado entre los paradigmas de investigación, el actual “momento experimental” de la etnografía es el producto de cuestiones éticas y analíticas permanentes mas no transitorias¹⁵. Los cambios en las relaciones globales de dominio han

condicionado tanto el pensamiento social como la etnografía experimental.

La descolonización y la intensificación del imperialismo han hecho que, desde finales de los sesenta, el análisis social modifique su programa de investigación; este cambio, a su vez, ha ocasionado una crisis en la etnografía. La dificultades que surgen al intentar utilizar formas etnográficas clásicas para nuevos programas de investigación crean problemas conceptuales, que a su vez, requieren una ampliación de los modos de composición etnográfica. El “momento experimental” de la etnografía y la reconstrucción del análisis social están íntimamente relacionados. El análisis social ha buscado nuevas formas de escritura, porque ha cambiado sus temáticas principales y lo que tiene que decir acerca de ellas.

La reconstrucción de la etnografía como una forma de análisis social

Posiblemente, la etnografía ha sido la contribución más importante que ha hecho la antropología cultural al conocimiento. La descripción social fuera del campo de la antropología ha utilizado y reformado la técnica etnográfica en sus formas de representación documental. James Clifford, por ejemplo, ha dicho muy convincentemente que la etnografía se ha convertido en el punto neurálgico de “un fenómeno interdisciplinario emergente” en los estudios culturales descriptivos y analítico, fenómeno que abarca campos variados, que van desde la etnografía histórica a la crítica cultural, y del estudio de la vida cotidiana a la semiótica de lo fantástico¹⁶. En mi opinión, aún la extensa lista de estudios culturales que menciona Clifford debe ir más allá de las fronteras académicas hasta cubrir áreas conformadas por una sensibilidad etnográfica, como los documentales y los ensayos fotográficos, el nuevo periodismo, los docudramas televisados y algunas novelas históricas. Como forma de comprensión intercultural, la etnografía cumple un papel importante para cierto grupo de académicos, artistas y gente de los medios de comunicación.

Ya sea que se hable acerca de ir de compras a un supermercado, las consecuencias de una guerra nuclear, las comunidades académicas de físicos, un viaje por Las Vegas, las prácticas matrimoniales de los ar-

gelinos o el ritual entre los ndembu de Africa Central, los estudios culturales consideran que los mundos humanos se construyen a través de procesos históricos y políticos, y no son puros hechos atemporales de la naturaleza. Es maravillosamente fácil confundir “nuestra cultura local” con la “naturaleza humana universal”. Si la ideología a menudo hace que los hechos culturales parezcan naturales, el análisis social intenta reinvertir el proceso. Desarma lo ideológico con el fin de revelar lo cultural, una mezcla peculiar de arbitrariedad objetiva (cosas humanas que podrían ser de otra forma, y de hecho lo son en otros lugares) y presuposición subjetiva (sólo es sentido común -¿cómo podrían ser las cosas de otro modo?).

Al presentar la cultura como un sujeto de análisis y crítica, la perspectiva etnográfica desarrolla una influencia mutua entre diferenciación de lo familiar y familiarización de lo diferente. Las propias culturas pueden parecer tan normales a sus miembros, hasta tal punto, que su sentido común parezca basarse en la naturaleza humana universal. Las descripciones por, de y para los miembros de una cultura particular exigen un relativo énfasis en la des-familiarización, de suerte que parecen -como de hecho ocurre- humanas y no naturales. Las culturas diferentes, sin embargo, pueden parecer tan exóticas para quien viene de fuera, que es como si la vida cotidiana flotara en una audaz mentalidad primitiva. Las descripciones sociales acerca de las culturas distantes, tanto para el escritor como para el lector, exigen un relativo énfasis en la familiarización, de tal modo que parecen -como de hecho ocurre- profundamente distintas en sus diferencias, aunque reconociblemente humanas en su semejanza.

Paradójicamente, el éxito de la etnografía como perspectiva modeladora de una amplia variedad de estudios culturales coincide con una crisis en la disciplina misma. Los lectores de etnografías clásicas sufren cada vez más de un síndrome que yo llamo “el traje nuevo del emperador”. Las obras que una vez parecían completamente ataviadas, aparecen ahora desnudas, incluso risibles. Las palabras que alguna vez se consideraban como la “pura verdad” ahora son una parodia o, en el mejor de los casos, constituyen uno de muchos puntos de vista. El cambio en el pensamiento social - objeto, lengua y posición moral de sus analistas- ha sido lo suficientemente profundo como para manifestar, con toda claridad, el tedio que hoy causan ciertas formas de escritura etnográfica que alguna vez fueron cultivadas y respetadas.

La teórica literaria Mary Louise Pratt, por ejemplo, ha dicho que “existen buenas razones para que los etnógrafos de campo se lamenten tan a menudo de que sus escritos dejen fuera o empobrezcan irremediablemente algunos de los más importantes conocimientos que han alcanzado, incluido el conocimiento de sí mismo. Para alguien que no conoce tanto como yo, la principal evidencia del problema es el simple hecho de que la escritura etnográfica suele ser terriblemente aburrida. ¿Cómo, nos preguntamos a cada momento, personas tan interesantes que hacen cosas tan interesantes, pueden escribir cosas y libros tan aburridos?”¹⁷ Si bien nunca sus lectores se conmovieron al leerlas, las etnografías escritas para una audiencia de profesionales alguna vez fueron de tal autoridad que pocos se atrevían a decir en voz alta que eran aburridas. Tampoco se les ocurría a los lectores preguntarse acerca del tipo de conocimiento que eliminaban las estrictas normas de composición de esta disciplina.

La crítica externa era más que compartida a nivel interno. Un famoso etnógrafo, Víctor Turner, por ejemplo, se vio obligado a pronunciarse en contra de la composición etnográfica tradicional, con las siguientes palabras: “Cada día se reconoce más que la monografía antropológica es un género literario bastante rígido, que nació de la idea de que, a nivel de las ciencias humanas, los informes debían seguir el modelo de las ciencias naturales”¹⁸. Para Turner, las etnografías clásicas resultaban medios increíblemente obsoletos, para descubrir de qué manera convergían en la vida cotidiana de las personas, la razón, los sentimientos y la voluntad. Dentro de una corriente de carácter más político, Turner aseguraba que las monografías al estilo tradicional separaban el sujeto del objeto y presentaban otras vidas como espectáculos visuales, para el consumo de los habitantes de la metrópoli. “El dualismo cartesiano”, dice Turner, “insistía en separar el sujeto del objeto, a nosotros de ellos. De hecho, el uso exagerado de la vista mediante macro y micro-instrumentos, hizo del *voyeur* occidental la mejor manera de aprehender las estructuras del mundo con ‘miras’ a su explotación”¹⁹. Turner asocia las “miras” de la etnografía con el “yo” del imperialismo.

De igual manera, el psicólogo Jerome Bruner sostiene que las descripciones sociales de algunas etnografías respetadas inicialmente parecían persuasivas, pero después, tras un análisis más cuidadoso, perdían del todo su condición de plausibles. Bruner empieza así: “Tal vez ha habido sociedades, al menos por ciertos períodos de tiempo, que fueron

tradicionales en un sentido ‘clásico’, y donde el individuo actuaba a partir de un conjunto de reglas más o menos fijas”²⁰. Al leer acerca de la familia china en la época clásica, se percató que le recordaba a un ballet que sigue meticulosamente determinadas reglas y papeles. Sin embargo, más tarde leyó cómo los grandes guerreros chinos utilizaban la fuerza bruta para obtener apoyo y alteraban de esa manera la vida de sus súbditos; y así ocurría una y otra vez, conforme el gobierno legítimo pasaba rápidamente de unas manos a otras. “Mi conclusión fue”, dice Bruner, “que las explicaciones que optan por el equilibrio de las culturas son útiles, principalmente para escribir etnografías al estilo tradicional, o como instrumentos políticos que serán utilizados por los que están en el poder, para subyugar a quienes deben ser gobernados”²¹. Aunque las descripciones de las sociedades tradicionales, donde la gente sigue servilmente reglas sociales estrictas, tienen una cautivante formalidad, ciertas descripciones alternativas respecto a las mismas sociedades hicieron que Bruner llegara a una conclusión no muy agradable, muy parecida a la mía. En su opinión, el retrato etnográfico de la sociedad tradicional sin tiempo, tal como si fuera una ficción, solía ayudar en la composición y legitimar la subyugación de las poblaciones humanas.

Las normas clásicas de composición etnográfica, cumplían un importante papel en el fortalecimiento del salto acrobático de las hipótesis de trabajo, a las profecías acerca de mundos sociales estáticos, en los que la gente está capturada en una red de eterna repetición. La teoría antropológica de moda estaba dominada por los conceptos de estructura, códigos y normas; por su parte, desarrolló prácticas descriptivas en gran parte implícitas, que prescribían una redacción en tiempo presente. De hecho, los antropólogos han utilizado con orgullo la frase “el presente etnográfico” para designar un modo lejano de escritura, que normalizaba la vida, al describir actividades sociales como si todos los miembros del grupo las repitieran siempre de la misma manera.

Las sociedades así descritas se asemejaban a la noción de “orientalismo”²² de Edward Said. Said subrayaba los vínculos entre el poder y el conocimiento, entre el imperialismo y el orientalismo, y mostraba cómo las formas de descripción social, aparentemente inocentes y neutrales, reforzaban y producían, a la vez, ideologías que justificaban el proyecto imperialista. En su opinión, el orientalismo registra observaciones acerca de una transacción en la esquina del mercado, el cuidado infantil bajo un techo de paja o un rito de paso, con el fin de hacer

generalizaciones que produzcan una entidad cultural mayor: el Oriente, que por definición, es espacialmente homogéneo y estático a través del tiempo. De acuerdo con estas descripciones, el Oriente parece un punto de referencia según el cual medir el “progreso” de la Europa occidental y un terreno inerte, en el cual se pueden imponer esquemas imperialistas de “desarrollo”.

La noción clásica de que la estabilidad, el orden y el equilibrio caracterizaban a las llamadas sociedades tradicionales nacía en parte de la ilusión de atemporalidad creada por la retórica etnográfica. El siguiente pasaje, tomado del trabajo etnográfico clásico de Evans Pritchard sobre los *nuer*, un grupo de pastores sudaneses, ilustra las tendencias que acabamos de mencionar: “Los cambios estacionales y lunares se repiten año tras año, de modo que un *nuer*, en cualquier momento de su vida, posee los conocimientos conceptuales de lo que tiene delante y puede predecir y organizar su vida de la misma manera. El futuro estructural de un hombre ya está fijado y ordenado en diferentes períodos, de tal suerte que se pueden prever los cambios sociales de estatus por los que atravesará un niño, en su paso ordenado a través del sistema social”²³. El etnógrafo habla igual de los *Nuer* como de un *nuer*, porque, dejando de lado las diferencias de edad (las cuestiones de género apenas entran en el trabajo androcéntrico de Evans-Pritchard), la cultura se considera uniforme y estática. Sin embargo, en el mismo momento en que el etnógrafo realizaba su investigación, los *nuer* estaban sometidos a cambios obligatorios por parte del régimen colonial británico en su afán de supuesta pacificación.

El museo y la venta de garaje²⁴

Consideremos un museo de arte como una imagen de las etnografías clásicas y las culturas que éstas describen. Las culturas son vistas como imágenes sagradas; tienen integridad y coherencia, lo que les permite ser estudiadas, como se dice, en sus propios términos, desde dentro, desde el punto de vista “nativo”. Más o menos como ocurre en los grandes museos de arte, en este museo cada cultura está sola, como un objeto estético digno de contemplación. Una vez abordadas, todas las culturas parecen igualmente grandes. Las cuestiones de importancia relativa sólo abundan como imponderables, incomparables e in-

conmensurables. Así como el crítico literario profesional no discute si Shakespeare es más grande que Dante, el etnógrafo no debate los méritos relativos de los *kwakiutl* de la costa noroccidental frente a los isleños *trobriand* del Pacífico Sur. Ambas culturas existen y merecen un análisis cultural.

Sin embargo, el monumentalismo etnográfico no debe confundirse con el del humanismo de alta cultura. A pesar de sus problemas, el impulso etnográfico al considerar las culturas como grandes obras de arte tiene un lado profundamente democrático e igualitario. Todas las culturas son diferentes e iguales. Si una cultura domina a otra, no es por su superioridad. Los monumentalistas de alta cultura, por el contrario, hablan de una herencia sagrada que se extiende directamente desde Homero, pasando por Shakespeare hasta el presente. Para ellos, nada hay de comparable con dicha herencia en la cultura popular o fuera de “Occidente”. Los antropólogos de no importa qué filiación política parecen subversivos (y de hecho, durante los ochenta recibieron relativamente poco apoyo institucional) simplemente porque su trabajo valora otras tradiciones culturales.

En su densa discusión de las nuevas tendencias en antropología, Louis A. Sass cita a un eminente antropólogo que se preocupaba de que los últimos experimentos etnográficos pudieran conmover los cimientos de la autoridad dentro de la disciplina y condujeran a su fragmentación y eventual desaparición: “En una conferencia celebrada en 1980 sobre la crisis de la antropología, Cora Du Bois, una profesora retirada de Harvard, habló de la distancia que sentía de la ‘complejidad y el desorden de lo que alguna vez era una disciplina justificable y llena de desafíos... Ha sido como pasar de un famoso museo de arte a una venta de garaje’”²⁵. Las imágenes de museo para representar la situación del período clásico y de venta de garaje para el presente me conmueven por ser muy adecuadas, pero yo las interpreto de manera muy diferente a la de Du Bois. Mientras ella siente nostalgia por el famoso museo de arte que tiene todo en su debido lugar, yo lo considero una reliquia del pasado colonial. Ella detesta el caso de la venta de cochera, pero yo lo considero una imagen muy precisa de la situación postcolonial, donde artefactos culturales circulan entre lugares insospechados, y nada es permanentemente sagrado, ni nada está dicho.

La imagen de la antropología como una venta de garaje describe nuestra situación global en el presente. Las posturas analíticas desarro-

lladas durante la época colonial ya no pueden sostenerse. La nuestra es definitivamente una época postcolonial. Pese a la intensificación del imperialismo norteamericano, el “Tercer Mundo” ha invadido las metrópolis. Aun la política nacional conservadora de reserva, diseñada para “escudarnos” de “ellos”, demuestra que es imposible mantener culturas selladas herméticamente. Consideremos una serie de esfuerzos: la policía lucha contra los traficantes de cocaína, los guardias fronterizos detienen a trabajadores indocumentados, la tarifas buscan mantener fuera las importaciones japonesas y las bóvedas celestes prometen desviar los misiles soviéticos. Estos esfuerzos revelan, más que cualquier otra cosa, cuán permeables se vuelven “nuestras” fronteras.

La ficción de los compartimentos culturales está desgastada. Los llamados nativos no “habitan” un mundo completamente separado del mundo donde “viven” los etnógrafos. Cuando jugamos a “etnógrafos y nativos” es aún más difícil predecir quién usará el taparrabos y quién tendrá el lápiz y el papel. Cada vez más personas hacen ambas cosas, y cada vez hay más “nativos” entre los lectores del etnógrafo, a veces elogiosos, otras criticones. Cada día encontramos que los *tewas*, de Norteamérica, los *sinhalese*, del sudeste asiático, y los chicanos están entre quienes leen y escriben etnografías.

Si la etnografía alguna vez se imaginó que podría describir culturas discretas, ahora lucha con los límites que cruzan un campo que alguna vez fue fluido y estuvo saturado de poder. En un mundo donde las “fronteras abiertas” parecen más importantes que las “comunidades cerradas”, nos preguntamos de qué manera se puede definir un proyecto para los estudios culturales. Ni “seguir con el trabajo” y pretender que nada ha cambiado, ni “protestar por el significado” y producir más discurso sobre la imposibilidad de la antropología nos ayudarán a llevar a cabo el proyecto de reconstrucción del análisis social. En cualquier caso, ésta es la posición a partir de la cual desarrollo una crítica de las normas clásicas para hacer etnografía.

Notas:

1. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1959 [orig.1934]).

2. Esta generalización admite excepciones, especialmente durante los años 20 y 30, cuando una agenda “difusionista” de la antropología daba lugar a otras más “funcionalistas”. Los difusionistas veían a la cultura como un conjunto de “rasgos” que los grupos se prestaban entre sí en ambas direcciones; hacían preguntas sobre los grados de resistencia y la receptividad a los préstamos, y si los rasgos se difundían en grupo o no (“adhesiones necesarias *versus* adhesiones accidentales”). Los difusionistas veían que la cultura tenía fronteras porosas, pero restaban importancia a las cuestiones de los patrones internos. Conforme tomaba cuerpo la teoría funcionalista, las indagaciones sobre el grado de los patrones culturales se deslizaban hacia suposiciones que no cabían en ese contexto. Ver algunas críticas históricas serias, de la sobresistematización del concepto de cultura, durante el primer período clásico (1921-1945), en George W. Stocking, Jr., “Ideas and Institutions in American Anthropology. Thoughts toward a History of the Interwar Years,” en *Selected Papers from the American Anthropologist*, 1921-1945, ed. George W. Stocking, Jr. (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1976), pp.1-49; James Clifford, “On Ethnographic Surrealism,” en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp. 117-51.
3. La distinción entre los patrones culturales y las fronteras culturales se asemeja mucho, por supuesto, a la extraída en la introducción entre el ritual como microcosmos y el ritual como una intersección activa.
4. Mi informe de las normas clásicas no debe ser confundido con las etnografías clásicas mismas. Los textos requieren lecturas más complejas. Ver, por ej., Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).
5. La forma mítica de mi informe imita la mística que los antropólogos mantienen para el trabajo de campo. Ver un informe en primera persona que manifiesta esa mística, en Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York: Atheneum, 1975). Ver una serie de ensayos históricos sobre trabajo de campo, en George W. Stocking, Jr., ed., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (Madison: University of Wisconsin Press, 1983). Ver un exhaustivo informe de antropología durante el siglo XIX, en George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987).
6. Sally Falk Moore, *Social Facts and Fabrications: “Customary” Law on Kilimanjaro, 1880-1980* (New York: Cambridge University Press, 1986) p.4.
7. Aunque las etnografías clásicas hablan a menudo sobre el “análisis diacrónico”, generalmente estudiaban el desplegamiento de las culturas, más que procesos sin límites fijos. Bronislaw Malinowski introdujo, entre otros, el llamado método biográfico sólo para inventar el ciclo vital compuesto; Meyer Fortes estudió unidades familiares a través del tiempo, sólo para reproducir el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos; Edmund Leach alargó su perspectiva más allá del tiempo de vida, sólo para reconstruir el móvil equilibrio de un sistema político. En su mayoría, los llamados métodos diacrónicos se utilizaban para estudiar las “estructuras de largo plazo” que se revelaban sólo en períodos de tiempo más extendidos que la duración de uno o dos años de la mayor parte del trabajo de

- campo. Así, las formas sociales perdurables continuaban siendo objeto del conocimiento antropológico. Ver Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages* (London: George Routledge, 1929); Jack Goody, ed., *The Developmental Cycle of Domestic Groups* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Boston: Beacon Press, 1965).
8. T.O. Beidelman, *Moral Imagination of Kaguru Modes of Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. xi.
 9. Los movimientos políticos de finales de los 60 y principios de los 70 reconfiguraron la agenda intelectual de la antropología estadounidense, generalmente mediante el trabajo de figuras como Laura Nader, Sidney Mintz, Karen Sacks, Kathleen Gough, Sydel Silverman, Michelle Rosaldo, Gerald Berreman, Eric Wolf, Rayna Rapp, June Nash, Dell Hymes, Joseph Jorgenson, Louise Lamphere y David Aberle. El tenor de los tiempos puede percibirse con Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology* (New York: Random House, 1969); Rayna Rapp Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975); Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press, 1973); Michelle Zimbalist Rosaldo y Luise Lamphere, eds., *Woman, Culture, and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974). Las minorías étnicas han tenido así mucho menos impacto que las mujeres sobre la principal corriente antropológica. La antropología francesa y británica de ese tiempo también influyó en los programas de investigación estadounidenses. Por ejemplo, Pierre Bourdieu elaboró una teoría de la práctica, y Talal Asad un análisis de la dominación colonial. Algunas tendencias más amplias del pensamiento social también influyeron en el “reinvento de la antropología”: desde autores como Antonio Gramsci y Michel Foucault, hasta Raymond Williams y E. P. Thompson, pasando por Anthony Giddens y Richard Bernstein.
 10. Para ser más precisos, la insatisfacción con el énfasis del objetivismo sobre el patrón y la estructura alcanzó proporciones epidémicas a principios de los 70. En los años 70, la “historia” y la “política” se invocaban a menudo para describir aquello que los científicos clásicos habían pasado por alto. Pero incluso durante el período clásico, ciertos críticos expresaron su insatisfacción con el objetivismo. Sus articuladas críticas nunca se convirtieron en un movimiento intelectual dominante, y por eso no pudieron ser programas de investigación convincentes. Ver algunos trabajos críticos relativamente tempranos en, por ej., Kenelm Burridge, *Encountering Aborigines* (New York: Pergamon Press, 1973); Roy Wagner, *The Invention of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1975). Ver una valoración histórica de tales perspectivas alternativas en: Dan Jorgenson, *Taro and Arrows* (Ph.D. dissertation: University of British Columbia, 1981).
 11. Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978), p. xii.
 12. Clifford Geertz. “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought”, en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), p.34.
 13. Durante los años 80 han aparecido dentro de la antropología una serie de trabajos sobre las “etnografías como textos”. Ver George Marcus y Dick Cushman,

- “Las etnografías como textos”, en *Annual Review of Anthropology* 11 (1982): 25-69; James Boon, *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts* (New York: Cambridge University Press, 1982); James Clifford y George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley University of California Press, 1986); George E. Marcus y Michael M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Clifford Geertz, *Works and Lives*; James Clifford, *The Predicament of Culture*. Ver algunos trabajos relacionados de otras disciplinas en, por ej.: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973); Richard H. Brown, *A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences* (New York: Cambridge University Press, 1977); Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983); John S. Nelson, Allan Megill y Donald N. McCloskey, eds., *The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987).
14. El libro de George E. Marcus y Michael M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), celebra el “momento experimental” de la antropología y al mismo tiempo proclama que no debería durar mucho tiempo. Aunque favorecen la experimentación, Marcus y Fischer aceptan que, a largo plazo, los excesos del eclecticismo y el libre juego de ideas bien podrían debilitar la disciplina. Su lectura mecánica del libro de Thomas Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 2a. ed., 1970) les lleva a afirmar que la corriente de experimentación antropológica está destinada a terminar cuando el advenimiento de un nuevo paradigma marque el nuevo reinado del próximo extenso período como “ciencia normal”. Según ellos, la antropología, como le pasa a un niño revoltoso, sobrepasará su fase actual y el orden imperará sobre el caos; este mensaje parece tranquilizar a los antiexperimentalistas. ¿Por qué molestarse en combatir los escritos experimentales, cuando la profecía de Kuhn promete un nuevo dominio de las formas etnográficas estables? No creo que el “momento experimental” sea un esfuerzo inútil, porque el nuevo proyecto de la disciplina exige una colección más amplia de formas retóricas de aquello que se utilizaba en el período clásico.
 15. Para apreciar su extensión, es probable que la lista de Clifford deba citarse enteramente: “Si enumeramos sólo unas cuantas perspectivas en desarrollo, este desdibujado alcance incluye la etnografía histórica (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davis, Carlo Ginzburg), la poética cultural (Stephen Greenblatt), la crítica cultural (Hayden White, Edward Said, Frederic Jameson), el análisis del conocimiento implícito y las prácticas cotidianas (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), la crítica de las estructuras hegemónicas de sentimiento (Raymond Williams), el estudio de las comunidades científicas (siguiendo a Thomas Kuhn), la semiótica de los mundos exóticos y los espacios fantásticos (Tzvetan Todorov, Louis Marin) y todos los estudios que se centran en los sistemas de significado,

- las tradiciones cuestionadas o los productos culturales (James Clifford, "Introduction: Partial Truths", en *Writing Culture*, ed. Clifford y Marcus, p.3).
16. Mary Louise Peatt, "Fieldwork in Common Places," en *Writing Culture*, ed. Clifford y Marcus, p.33.
 17. Victor Turner, "Dramatic Ritual/Ritual Drama: Performative and Reflexive Anthropology", en *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Publications, 1982), p.89.
 18. Ibid., p.100.
 19. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p.123.
 20. Ibid.
 21. Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
 22. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940), pp. 94-95. Ver también Renato Rosaldo, "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor", en *Writing Culture*, ed. Clifford y Marcus, pp. 77-97.
 23. Esto se refiere a la costumbre, en algunos países, de vender artículos propios, usados, en el jardín o el garaje de la casa.
 24. Louis A. Sass, "Anthropology's Native Problems: Revisionism in the Field", *Harpers* (May 1986), p.52.
 25. Claro que el contraste entre un museo y un mercadillo informal de venta de artículos domésticos o personales, según las propias premisas del vendedor (en inglés: *garage sale*), se asemeja al que percibimos anteriormente en este capítulo, entre los patrones culturales y las fronteras culturales. Esta última distinción articula a nivel geopolítico lo que la primera expresa en el plano del análisis social. Mi tesis es que los cambios en el mundo han condicionado los cambios en la teoría, lo que a su vez moldea cambios en la literatura etnográfica, que vuelven a plantear nuevas cuestiones teóricas.

2 | DESPUÉS DEL OBJETIVISMO

Después de enamorarme locamente de quien sería mi mujer, realicé una visita ceremonial, durante el verano de 1983, a la “cabaña familiar” a orillas del Lago Hurón, en la zona occidental de Ontario. Como era de esperar (al menos como lo esperaba alguien como yo), mis futuros suegros trataron a su futuro yerno con circunspección y recelo. Estas ocasiones siempre son difíciles, y la mía no fue la excepción. Al igual que otros ritos de transición, mi casi eterno cortejo fue una mezcla de convencionalismo y experiencias personales únicas.

La situación particular en la que me hallaba, literalmente rodeado de mi futuros parientes políticos, me ayudó a idear un plan que llevé a cabo durante dos semanas, como quien sueña despierto pero con plena conciencia. El desayuno familiar de todos los días empezó a convertirse en mi mente en un ritual, descrito en el lejano estilo convencional de la etnografía clásica. El último día de mi visita, mientras desayunábamos, revelé mis sentimientos de tierna malicia, y les conté a mis futuros suegros la “verdadera” etnografía de su desayuno familiar:

“Todas las mañanas el patriarca reinante, como si acabara de venir de cacería, gritaba desde la cocina: ‘¿quiénes quieren huevo escalfado? Las mujeres y los niños decían sí o no simultáneamente.

“Mientras tanto, las mujeres conversaban entre ellas y designaban a una para que preparara las tostadas. Cuando los huevos estaban casi listos, el patriarca reinante llamaba a la encargada de las tostadas, ‘Los huevos casi están listos. ¿Hay suficientes tos-

tadas?': 'Sí, respondía respetuosamente. 'Las últimas dos tostadas están por salir'. Entonces, el patriarca reinante entraba orgulloso llevando la fuente de huevos escalfados.

Durante el transcurso del desayuno, las mujeres y los niños, incluida a la encargada de las tostadas, cumplían el ritual obligatorio de la plegaria cantada, y decían. '¡Estos huevos sí que están buenos, papá!'"

Mi interpretación de un desayuno familiar en el presente etnográfico transformó un evento relativamente espontáneo en una forma cultural genérica. Se convirtió en un análisis caricaturizado de los rituales de dominio y respeto, según el género y la generación.

Esta microetnografía se desarrollaba a paso lento y torpe, con palabras de uso familiar ordinario (sobre todo en el habla directa, por ejemplo "Qué buenos huevos, papi") y otras que no lo eran (como "patriarca reinante", "encargada de las tostadas" y "ritual obligatorio de rezar, cantar"). La jerga desplegaba un grado de hostilidad hacia mi futuro suegro (el patriarca reinante) y una dudosa simpatía hacia mis futuras cuñadas (la encargada de las tostadas y las cantoras de la plegaria). Lejos de ser una declaración definitiva y objetiva, esta microetnografía resultó ser una intervención oportuna que alteró las prácticas de comida sin destruirlas. Un padre a punto de retirarse y unas hijas establecidas en sus carreras estaban en proceso de remodelar sus relaciones mutuas. Con toda su deliberada caricatura, mi descripción contenía un análisis que ofreció a mis futuros parientes políticos una idea de cómo sus rutinas familiares del desayuno, para entonces cercanas a un ritual vacío, expresaban relaciones familiares cada vez más arcaicas, de género y jerarquía. De hecho, posteriores observaciones han confirmado que las plegarias rituales que alaban los huevos escalfados y a su cocinero continúan, pero con tono burlón. Des-familiarizar el desayuno familiar era transformar sus rutinas preestablecidas.

Probablemente, el lector no se sorprenda al oír que mis suegros rieron una y otra vez mientras escuchaban mi microetnografía acerca de su desayuno familiar (y con la cual lo había interrumpido). Sin tomar mis palabras al pie de la letra, me dijeron que habían aprendido algo porque se habían puesto de manifiesto ciertos patrones de conducta -que era mejor cambiar. En retrospectiva, la comprensión de mis pa-

labras estuvo condicionada por el hecho de que esta familia gustaba de las burlas ingeniosas mezcladas con simpática malicia.

Al ver que esta microetnografía era aprobada mediante carcajadas por parte de mi audiencia, me pregunté por qué una forma de hablar, que suena como la “verdad literal” cuando describimos culturas lejanas, resulta tremendamente divertida cuando es una descripción de “nosotros”. ¿Por qué una forma de composición puede ser una parodia o un relato serio según se aplique a “nosotros” o a “otros”? ¿Por qué la jerga etnográfica clásica, que es tremendamente seria, resulta casi siempre jocosa cuando la utilizamos para describirnos a nosotros mismos?

En el capítulo anterior sostuve que, durante el período clásico (1921-1971), las normas de descripción que se proponían normalizar los hechos y crear distancia con respecto a ellos monopolizaron la objetividad. Su autoridad parecía tan evidente, que se convertían en la única forma legítima de decir la verdad literal acerca de otras culturas. Orgullosamente resumidas bajo el término de presente etnográfico, estas normas prescribían, entre otras cosas, el uso del tiempo presente para describir la vida social como un conjunto de rutinas compartidas, y la suposición de una cierta distancia que probablemente conferiría objetividad. Todas las demás formas de composición eran marginadas o suprimidas.

Según mi opinión, no hay una sola forma de escribir que sea neutral; ninguna debe pretender ser una descripción social científicamente legítima. Consideremos por un momento mi microetnografía del desayuno familiar. Aunque las normas clásicas sólo en raras ocasiones permiten variantes, la mía no era la única versión posible. También podría haber contado la historia de cómo este desayuno es diferente de todos los demás. En este caso, incluiría conversaciones específicas, hablaría del yerno intruso, de los modos y ritmos en que se desarrolla el acontecimiento. Adicionalmente, el narrador podría haber asumido la perspectiva del padre y describir cómo el “proveedor familiar” distribuye sus dádivas entre la “horda hambrienta”. En cualquier caso, el tono de la historia podría haber sido sincero, fantástico, serio, desinteresado, y no precisamente burlesco.

Un posible criterio para evaluar lo adecuado de las descripciones sociales podría ser un experimento ideal: ¿cuán válido sería nuestro discurso etnográfico acerca de los demás, si se lo utilizara para describirnos a nosotros mismos? La literatura disponible, sin mencionar el

episodio del desayuno familiar, indica que una división entre una emisión seria del mensaje y una recepción humorística del mismo puede separar las intenciones del autor de las respuestas del receptor. Los sujetos humanos a menudo han reaccionado con asombro al enterarse de la forma en que han sido descritos por los antropólogos.

El problema de la validez en el discurso etnográfico ha alcanzado magnitudes críticas en múltiples áreas durante los últimos quince años. En las respuestas que dan los chicanos a las descripciones que de ellos elaboran los antropólogos, el juicio más equilibrado, pero sin duda el más devastador, ha sido emitido por Américo Paredes. Paredes empieza su crítica con estas palabras: "Pienso que los mexicanos y los chicanos descritos en las etnografías comunes tienen algo de irreal"¹. Sugiere que la gente estudiada encuentra que las descripciones etnográficas acerca de ellos son más humorísticas que cualquier otra cosa: "No se trata de que se sientan ultrajados, sino perplejos, al ver que *esto* sea la imagen de las comunidades donde han crecido. Muchos de ellos sienten más risa que indignación"². Su crítica de la descripción algo irreal que ofrecen las etnografías acerca de los chicanos continúa con una asombrosa enumeración detallada de errores, tales como traducciones incorrectas, chistes que se toman en serio, falta de doble sentido e historias apócrifas que se creen verdades literales acerca de los brutales ritos de iniciación de las pandillas juveniles³.

El diagnóstico de Paredes es que la mayoría de los trabajos etnográficos acerca de los mexicanos y los chicanos no han logrado aprehender las variaciones significativas en el matiz de los eventos culturales. En una etnografía que considera representativa, Paredes observa que los chicanos descritos "no solamente son literales, sino que nunca hacen una broma"⁴. Según Paredes, los etnógrafos que buscan interpretar la cultura chicana deben reconocer "si una reunión es un velorio, un alboroto cervecero o una plática de esquina"⁵. Un buen conocimiento acerca del contexto cultural de los acontecimientos ayudaría al etnógrafo a distinguir una historia seria de una broma. Aunque se utilicen conceptos técnicos, el análisis no debería perder de vista la intencionalidad del acontecimiento (si es preciso tomarlo en serio, o si se trata de una broma).

Para que no haya confusión alguna, no estoy diciendo que el nativo siempre actúe correctamente, ni que Paredes, como etnógrafo nativo, nunca pueda equivocarse. Más bien, abogo por la idea de que de-

bemos prestar tanta atención a la crítica de nuestros sujetos de estudio como prestamos a la de nuestros colegas⁶. Al igual que otros etnógrafos, aquéllos que llamamos nativos pueden ser muy perspicaces, estar sociológicamente en lo correcto, defender sus propios intereses o simplemente estar equivocados. Es un hecho que ellos conocen sus culturas, y en lugar de hacer a un lado sus críticas, deberíamos escucharlas y tomarlas en cuenta, para aceptarlas, rechazarlas o modificarlas, conforme vayamos reformulando nuestro análisis etnográfico. No se trata aquí de la verdadera realidad frente a la mentira etnográfica. Después de todo, los intereses pragmáticos cotidianos pueden ser distintos de los de la investigación académica. Una persona que “se enamora” habla con propósitos muy diferentes que el siquiatra que describe el “mismo” fenómeno como “catexis objetal”. Los vocabularios técnicos y cotidianos difieren considerablemente porque sus proyectos respectivos están orientados hacia diferentes fines. En este caso, Paredes ha llamado la atención sobre la manera en que los “objetos” de estudio pueden considerar que una etnografía seria acerca de ellos no es más que una broma, como ocurrió con la familia canadiense durante el desayuno. Su amarga crítica exige que los etnógrafos evalúen nuevamente sus hábitos retóricos.

Las dificultades de utilizar el discurso etnográfico para la auto-descripción deben haber sido conocidas desde hace mucho tiempo por los antropólogos, la mayoría de los cuales ha leído el artículo clásico de Horacio Miner titulado “Body Ritual among the Nacirema” (claro está que Nacirema es American al revés). Dicho artículo, un esbozo etnográfico de los “ritos bucales” de los Nacirema, escrito según las normas clásicas, era una parodia de los norteamericanos:

“El ritual corporal diario que todos realizan comprende un rito bucal. A pesar de que esta gente es muy cuidadosa en el aseo bucal, este rito consiste en una práctica que asombra a los no iniciados, por ser repugnante. Me informaron que el ritual consiste en llevarse un puñado de pelos de cerdo a la boca, junto con ciertos polvos mágicos, todo lo cual se mueve en la boca con una serie muy específica de gestos”⁷.

Su ensayo distancia la práctica de los Nacirema mediante la posición del narrador como forastero no iniciado y la jerga elaborada, que transforma las prácticas cotidianas en actos mágico-rituales más elevados.

Evidentemente, existe una brecha entre la jerga técnica de la etnografía y el lenguaje de la vida cotidiana⁸. La descripción de Miner emplea términos utilizados por un grupo de profesionales, en lugar de palabras que la mayoría de “nosotros” utilizamos al hablar de los cepillos de dientes. El artículo se convierte en una parodia, precisamente en una parodia por la discrepancia entre lo que todos sabemos acerca del cepillado de dientes y el discurso etnográfico, distanciado, elaborado, normalizador. A diferencia de mi historia sobre el desayuno familiar, la desagradable discordancia no se vuelve explícita del todo en el texto (a pesar de lo que piensen los positivistas). Más bien, radica en la separación entre la jerga técnica de Miner y el conocimiento del lector norteamericano respecto a que los ritos bucales se refieren al cepillado de dientes que se realiza por la mañana.

Retrospectivamente, nos preguntamos por qué el artículo de Miner se consideró simplemente una buena parodia y no una aguda crítica al discurso etnográfico. ¿Quién podría seguir sintiéndose bien al describir a otras personas en términos que suenan ridículos cuando se aplican a nosotros mismos? ¿Qué ocurriría si la objetividad autoritaria del observador imparcial radicara más en una forma de hablar que en caracterizaciones adecuadas de otras formas de vida?

Para que no parezca como si nunca se hubiera escrito una etnografía en la forma en que Miner describió los ritos bucales de los Nacirema, tal vez podríamos citar el presente caso. De otra manera, el lector podría creer que las normas clásicas son producto de mi imaginación y no el estilo de representar otras culturas, que hasta hace poco predominaba (y que de hecho predomina todavía en algunos reductos).

Consideremos, por ejemplo, la descripción de los “ritos de llanto” en la etnografía clásica de R. Radcliffe-Brown sobre los isleños *andamanes*, un grupo de cazadores recolectores que viven al sudeste de la India:

“Cuando dos amigos o parientes se encuentran después de haber estado separados, la relación social entre ellos, que ha sido interrumpida, está a punto de iniciarse nuevamente. Esta relación social implica o depende de la existencia de un vínculo específico de solidaridad entre ellos. El rito del llanto (junto con el posterior intercambio de obsequios) es la afirmación de este vínculo. El rito, que, no debemos olvidarlo, es obligatorio, exige a los dos participantes a actuar como si tu-

vieran verdaderas emociones, y crea en ellos de esta forma y hasta cierto punto, las mismas emociones que fingen”⁹.

El lector debe recordar que este pasaje se refiere a un llanto saludable entre dos amigos que han estado separados por mucho tiempo. Sin embargo, el etnógrafo expresa su escepticismo acerca de si los participantes en realidad sienten algo. Por lo visto, cree que simplemente están fingiendo el llanto. En la medida en que existen emociones, el etnógrafo las explica como consecuencia de la ejecución obligatoria del rito.

Sin embargo, la naturaleza del término “obligatorio” que utiliza Radcliffe-Brown sigue siendo ambigua. ¿Significa que cuando observó el llanto ritual los participantes siempre resultaban amigos íntimos que se habían separado por mucho tiempo? ¿Cómo observó que dos amigos íntimos que se vuelven a encontrar después de largos años se saludan sin derramar una sola lágrima? ¿O simplemente la gente le dijo al etnógrafo que dos amigos que se reúnen después de mucho tiempo sin verse lloran? A pesar de su importancia analítica, el lector sigue preguntándose qué quiso decir Radcliffe-Brown con *obligatorio*.

No obstante, la mayoría de lectores de Radcliffe-Brown probablemente aprecien el valor nominal de su explicación. Cuando, por ejemplo, le conté a una colega mía sobre mi frustración por la forma en que Radcliffe-Brown describe los ritos de llanto de los *andamán*, ella siguió correctamente el código de los lectores etnográficos y respondió así: “Sí, pero para ellos, mas no para nosotros, los ritos son obligatorios”. Este es el costo de conservar hábitos de lectura, raras veces cuestionados.

El problema radica no tanto en el uso de este tipo de descripciones cuanto en su aceptación, sin mediar crítica alguna, como el único vehículo para la verdad objetiva y literal. Radcliffe-Brown se separó tanto de los sujetos humanos que investigaba, que su explicación se presta a una lectura humorística e incluso absurda. Cuando los saludos llenos de lágrimas, dados entre grandes amigos que se vuelven a encontrar, se describen como ritos obligatorios, se desfamiliarizan tanto que parecen simplemente extravagantes.

El lenguaje de la etnografía clásica suele describir acontecimientos específicos como si fueran rutinas culturales programadas, y colocan al observador a una gran distancia de lo observado. Los efectos sistemáticos de los modos clásicos de composición etnográfica fueron es-

tudiados en muy pocas oportunidades, quizás porque monopolizaban la objetividad. Sin embargo, no se trata de descartar las normas clásicas, sino de desplazarlas de manera que sean sólo una más entre múltiples alternativas viables de descripción social, en lugar de la única alternativa para escribir acerca de otras culturas. El lenguaje descriptivo, imparcial y deshumanizador que utiliza Radcliffe-Brown puede ofrecer una alternativa analítica que no está disponible en los conceptos frecuentes que se usan en la vida cotidiana. El episodio del desayuno, como dije, sugiere que las descripciones normalizadoras pueden ser utilizadas con la intención deliberadamente satírica de impulsar a que la gente piense de nuevo en su vida cotidiana¹⁰.

Aunque mi descripción del desayuno familiar se parece formalmente a la de Radcliffe-Brown, las objetivaciones difieren notoriamente en su impacto. Cuando se lee la explicación de Radcliffe-Brown de acuerdo con las normas clásicas, parece la única forma objetiva de describir la realidad social. Es la verdad literal. Mi descripción constituye, en cambio, sólo una entre varias alternativas. Su exactitud cuenta, pero la objetivación persigue la aceleración de un proceso de cambio más que la creación de una verdad eterna. La forma en que se leen las descripciones sociales depende de sus propiedades lingüísticas formales, así como de su contenido y contexto. ¿Quién habla a quién, acerca de qué, con qué fines y en qué circunstancias? Las diferencias entre las distintas formas de objetivación radican en la posición del analista en un campo de interacción social y no en el texto considerado como un documento con significado intrínseco.

A continuación, exploraré los cánones clásicos de objetividad con el fin no de ir más allá de las convenciones (lo cual, en todo caso, es imposible), sino de fomentar el uso de una mayor variedad de formas retóricas en la descripción social. Como una medida correctiva a la literalidad con la cual se leen las descripciones sociales, este capítulo desfamiliariza la retórica del objetivismo (que posiblemente, sin saberlo, vuelve extraño, a su vez, el mundo cotidiano), con el propósito de indicar cuán corta es la brecha entre una caracterización objetiva y una caricatura objetivadora.

La muerte, en la cultura norteamericana

En las siguientes páginas me propongo discutir los estudios antropológicos sobre la muerte y el luto, con el fin de explorar los límites de las normas clásicas de descripción social. De una manera particularmente reñida con las intensas emociones que despierta, el tema de la muerte ha resultado una temática particularmente fértil en la producción de explicaciones convencionales. Los problemas analíticos que emergen claramente respecto al luto y el duelo están presentes en otras áreas, incluidas el amor apasionado, las improvisaciones sociales y la diversión espontánea. Sin embargo, la muerte tiene la virtud de estar relativamente bien representada en la literatura antropológica.

El hecho de que la muerte haya resultado tan molesta para el análisis etnográfico probablemente no sorprende a la mayoría de lectores norteamericanos. La mayoría de los estudios etnográficos intensivos han sido realizados por gente relativamente joven, que no tiene experiencia personal con la devastadora pérdida que significa la muerte. Además, estos investigadores provienen de una clase profesional angloamericana media-alta, donde (a diferencia de los sectores sociales con mayores índices de mortalidad, como los policías y los fumadores) la gente suele protegerse, y evita hablar acerca de la muerte o del dolor de otras personas. Estos etnógrafos, probablemente, han crecido con la idea de que es grosero y abusivo preguntar a los deudos acerca de sus experiencias con la muerte y la aflicción que ésta les produce.

Mi caracterización del luto en la cultura angloamericana de clase media-alta representa una tendencia central, acaso más estadística que aquella de una certidumbre monolítica. Ya que los lectores pueden juzgar cuán representativas son las anécdotas de su propia cultura, un breve ejemplo tomado del periódico de mi localidad -una fuente comúnmente utilizada en medios académicos- quizás bastará de ejemplo. Esta historia, acerca de cómo reaccionan los padres frente a la muerte de sus hijos, afirma que la mayoría de las personas de clase media-alta luchan por mantener, hasta el fin, la ilusión de que pueden controlar su vida. Sin embargo, la muerte amenaza su ficticio control. Escuchemos a Pamela Mang, cuya hija Jessica murió de cáncer: “Una de las cosas más profundas que llegué a entender con la enfermedad de Jessica era que la mayoría de nosotros nos protegemos de los desastres y las dificultades, y que perdemos gran parte de nuestra vida por esa razón...

¡Ay, Dios!, uno sólo quiere exteriorizarlo, porque de alguna forma, al hacerlo, se vuelve más manejable, algo con lo que uno puede enfrentarse”¹¹. Sin embargo, la mayoría de los norteamericanos, especialmente aquéllos sin una experiencia personal con la muerte, creen que la muerte es un tema que debe evitarse. Al intentar protegerse de su propia mortalidad, los norteamericanos suelen decir que los deudos no quieren hablar de sus difuntos (a pesar de lo que dice Pamela Mang). Aunque otras culturas centran su atención en la muerte¹², a la mayoría de los etnógrafos les resultará muy difícil entrevistar a los deudos porque, para “nosotros”, el dolor es un asunto privado y personal. De aquí que la etnografía de la muerte se apegue tanto a las normas clásicas que transforman verbalmente las muertes individuales, en descripciones generales de lo que comparten todos los rituales funerarios.

Fueron las normas clásicas las que modelaron especialmente la etnografía de Jack Goody sobre la muerte en los *lodagaa* de Africa Occidental. El capítulo titulado “El día de la muerte: llorando a los muertos”, por ejemplo, empieza con una compleja reseña que mezcla formas de duelo entre los parientes cercanos del difunto (“los deudos cercanos”).

Mientras suenan los xilófonos, las “esposas” y “hermanas” del linaje del difunto caminan y corren frente a la casa, lamentando a gritos su muerte y juntando las manos alrededor de la nuca en actitud de dolida resignación... De vez en cuando, algún deudo cercano empieza a trotar, incluso a correr, y alguien que está cerca suyo le intercepta o le sigue, y lo tomaba de la muñeca para calmarlo¹³.

El analista se coloca como un espectador que mira desde fuera. ¿Son los lamentos de las mujeres y hermanas del difunto poco más que gestos convencionales, tal como sugiere la descripción? ¿Qué hay del afligido deudo que es consolado por alguno de los presentes?

Goody continúa discutiendo cómo las relaciones de parentesco de la gente con el difunto determinan la forma en que los demás presentes los detienen para que no se hagan daño -los amarran de los tibillos con un cuero, con una fibra o con una cuerda.

“En el funeral de un hombre:

El padre es atado con un lazo de cuero

La madre es atada con un lazo de cuero

La esposa es atada con un lazo de cuero

El hermano es atado con un lazo de fibra

La hermana es atada con una lazo de fibra
 El hijo es atado con una cuerda en los tobillos
 La hija es atada con una cuerda en los tobillos”¹⁴.

En resumen, lo que el autor quiere decir es que, cuando el deudo intenta hacerse daño, los presentes utilizan lazos de cuero para contener a los padres y a la esposa, lazos de fibra para los hermanos y hermanas, y cuerdas en los tobillos para los hijos e hijas. (No podemos más que asombrarnos por el impulso objetivador que lleva al autor a presentar a manera de cuadro, esta afirmación rápidamente verbalizada.) Esta posición etnográfica de espectador no involucrado se vuelve más evidente cuando dice: “Antes de analizar detalladamente los tipos de deudos, veamos algunas otras formas en que se los puede diferenciar visualmente”¹⁵. El espectáculo mismo, visto desde fuera, es básicamente visual. El violento ataque de dolor, los lamentos y los fallidos intentos por hacerse daño y suicidarse parecen rutinas normales según esta descripción.

La mayoría de las rutinas etnográficas sobre la muerte se distancian de las intensas emociones que están en juego, y convierten en eventos rutinarios lo que para los deudos son pérdidas devastadoras e irrepetibles. Al seguir las normas clásicas, Goody vincula coherentemente expresiones de intenso dolor con expectativas convencionales:

“Se esperaba que un hombre mostrara gran pesar por la muerte de su joven hijo”¹⁶.

Otra indicación del mismo desequilibrio en la relación padre-hijo se observa en los intentos de suicidio, que constituyen un método convencional de mostrar dolor por la pérdida de un familiar¹⁷.

Los pasajes citados sustituyen el término *convencional* por el término clave de Radcliffe-Brown, *obligatorio*. ¿Por qué los etnógrafos escriben con tanta frecuencia, como si un padre que pierde a un hijo o un deudo que intenta suicidarse no hicieran más que seguir una conducta convencional? Si hablamos apresuradamente acerca de expresiones de dolor culturalmente determinadas, caemos en seguida en un escepticismo acerca de la realidad de las emociones expresadas. Es demasiado fácil eludir la fuerza de las formas de vida convencionales, con lo puramente convencional, como si las fuertes emociones fueran simples mecanismos.

Ni la propia habilidad de anticipar adecuadamente las reacciones de otras personas, ni el hecho de que la gente exprese su dolor de formas culturalmente específicas, se debería confundir con la idea de que los afligidos deudos, simplemente, se ajustan a las expectativas convencionales. Aun los informes directos, relatados con un lenguaje etnográfico normalizador, vuelven triviales los acontecimientos que describen, al reducir la fuerza de las intensas emociones a un simple espectáculo. Estos casos visualizan las acciones de la gente desde fuera y no ofrecen ninguna reflexión de los participantes sobre sus propias experiencias. Se presentan recetas generalizadas para la acción ritual, en lugar de buscar la comprensión del contenido particular del luto¹⁸.

Las normas clásicas del discurso etnográfico hacen difícil mostrar cómo las formas sociales pueden imponerse por convención y ser utilizadas de manera espontánea y expresiva. Al basarse exclusivamente en este lenguaje, las etnografías pueden representar otras vidas *como si* dudaran de las más manifiestas agonías, inclusive, para poner un ejemplo, del dolor que siente un padre por la muerte de su hijo, o el de un esposo por la pérdida de su cónyuge que murió al dar a luz a su hijo.

La teoría, como cosificación de las normas clásicas

Claude Lévi-Strauss es uno de los más famosos etnógrafos que han tomado las normas clásicas y las han vestido con su atuendo teórico más general:

“Los hombres, como miembros de un grupo, no actúan de acuerdo con lo que siente cada uno como individuo; cada hombre siente en función de la forma en que le está permitido u obligado actuar. Las costumbres están dadas como normas externas antes de dar origen a los sentimientos internos, y estas normas determinan los sentimientos de los individuos, así como las circunstancias en que pueden o deben expresarse”¹⁹.

Lévi-Strauss olvida no sólo la importancia explicativa, sino también la realidad misma de las emociones:

“Además, si las instituciones y costumbres toman su vitalidad de los sentimientos individuales, que permanentemente las llenan de frescura y vigor, como aquéllos en los que se originaron, de-

ben ocultar una riqueza afectiva, continuamente reabastecida, que sería su contenido positivo. Sabemos que tal cosa no ocurre, y que la constancia que demuestran a menudo resulta de una actitud convencional”²⁰.

En su opinión, instituciones y costumbres parecen tan afectivamente estériles que los seres humanos experimentan el afecto sólo en la violación de los actos convencionales, no en su cumplimiento: “Efectivamente, se despiertan emociones, pero esto ocurre cuando se viola la costumbre, que en sí misma es indiferente”²¹. Si la gente sufre por el dolor que siente al perder a un ser querido, es muy poco objetivo representar sus experiencias como encajes perfectos en el convencionalismo social, a través de mecanismos impuestos culturalmente. Empero, la evidencia presentada de acuerdo con las normas clásicas de descripción social aparentemente sostiene afirmaciones teóricas abstractas, que no son humanas ni exactas. Al intentar aprehender la complejidad de otras culturas, la investigación académica mal puede construir sus teorías sobre un fundamento tan cuestionable.

Cuando las normas clásicas creen tener derecho exclusivo a la verdad objetiva, la etnografía está segura no sólo de revelar dónde se encuentra la objetividad, sino también de decir la verdad. ¿Entonces, qué puede suplir el discurso normalizador de la etnografía? Miles de formas de composición son posibles: la indignación moral, la sátira, la crítica, entre otras. Varias ya han sido utilizadas, incluso en este capítulo. Con fines ilustrativos, sin embargo, analizaré de qué manera las narrativas personales ofrecen un modo alternativo de representar otras formas de vida.

Aunque las narrativas personales a menudo aparecen en etnografías escritas al estilo clásico, han sido relegadas casi literalmente al margen: prefacios, introducciones, prólogos, pies de página, historias de caso en bastardilla o en letra pequeña. De hecho, las normas clásicas alcanzaron su autoridad a expensas de narrativas personales e historias de caso. Sin embargo, estas últimas formas con frecuencia facilitan el análisis de los procesos sociales que han resultado difíciles de percibir incluso a través del discurso normalizador.

El antropólogo Clifford Geertz, por ejemplo, ha descrito los dilemas que afloran a la superficie durante un funeral indonesio en la isla de Java. Después de empezar su historia con una breve descripción

al estilo clásico (“los hombres empiezan a cortar estacas para la tumba y a cavar una”)²², se desplaza al pasado y describe el funeral de un niño en particular, donde las cosas salían mal, una tras otra. El corte de estacas de madera para la tumba se transforma: “Después de una media hora más o menos, unos cuantos *abangán* empiezan a cortar, semi extenuados, piezas de madera para hacer las estacas que colocarán en la tumba; una cuantas mujeres empiezan a hacer pequeñas ofrendas florales, a falta de algo mejor que hacer; pero estaba claro que el ritual se detuvo y que nadie sabía a ciencia cierta qué hacer luego. Lentamente subió la tensión²³”. Siempre en riesgo al vivir la angustia de la pérdida, los ritos funerarios de rutina iban desapareciendo conforme surgían conflictos entre musulmanes y budistas. Al ahondar en los detalles de este agónico evento y dejando a un lado las generalidades de una construcción compleja, se revelaron los límites de fusionar el duelo con el ritual y el ritual con la rutina.

Con otro ejemplo, la antropóloga Loring Danforth nos ofrece una descripción que pasa del espectáculo a un retrato biográfico mucho más íntimo de los deudos. Su historia empieza de una manera más viva:

“Pronto el camposanto se llenaba de actividad, y un sinnúmero de cirios brillaban al pie de cada tumba. Aproximadamente diez mujeres, todas vestidas con tonos de blanco, café o azul, estaban ocupadas enciendo las lámparas y barriendo alrededor de las tumbas. Varias mujeres empezaron a traer agua en grandes baldes, del grifo que hay cerca del patio de la iglesia”²⁴.

Danforth describe un espectáculo visual cuyo ánimo es de bucólica calma y rutina. Sin embargo, conforme prosigue la historia, el análisis cambia, de tal suerte que el lector pronto conoce las historias individuales de cada deudo:

“La muerte de Eleni, de veinte años e hija de Irini, se reconoce como la más trágica que ha sufrido el poblado de Potamia en muchos años. Eleni murió casi cinco años antes, en agosto de 1974. Era una joven mujer muy atractiva, esbelta, con el cabello largo y negro... Un mes antes de que empezara su primer trabajo como maestra, Eleni fue arrollada por un vehículo en la ciudad de Thessaloniki”²⁵.

El lector escucha luego innumerables de lamentos; se entera de cómo Irini no salió de su casa durante un año después de la muerte de su hija; descubre cómo se formó una amistad entre Irini y otra madre, cuyo hijo había muerto; pero también es testigo de la exhumación de Eleni y del pesar que embarga a los participantes. La etnógrafa ofrece una imagen de las emociones que sienten los actores a través de sus palabras, gestos y biografías.

No hay ni una sola receta para ofrecer una representación de otras culturas. De hecho, mis observaciones sobre el desayuno familiar sugieren que las normas clásicas, utilizadas deliberadamente en tono humorístico, en ocasiones pueden ofrecer descripciones muy contundentes. En general, las descripciones normalizadoras pueden revelar y ocultar aspectos de la realidad social. Las etnografías escritas de acuerdo con las normas clásicas deben ser releídas y no desterradas de la antropología. En lugar de descartar este tipo de descripciones, la antropología debería recuperarlas, pero con una diferencia. No deben ser reemplazadas sino reubicadas y contadas de la manera adecuada. Las normas clásicas no deben ser los ídolos del realismo etnográfico, el único vehículo para hablar la verdad literal acerca de otras culturas; las normas clásicas deben convertirse en un modo de representar, entre muchos otros. Por ejemplo, se puede investigar su potencial satírico en estudios transculturales, así como en reflexiones sobre la sociedad norteamericana. Pueden ser utilizadas junto con otros modos de composición, al explorar la interacción entre la rutina y la improvisación en la vida cotidiana.

Ciertamente, colocar la moda actual a la cabeza, y sustituir discursos normalizadores por historias de casos específicos, no constituye una solución al viejo problema de la representación de los otros. Más bien, se necesita una mayor tolerancia disciplinaria frente a diversas formas retóricas legítimas, de suerte que un texto específico pueda leerse según distintas versiones. Al dar cabida a formas de escritura que han sido hasta ahora marginadas o prohibidas en aras de la legitimidad, podríamos lograr que la disciplina se acerque a la vida de la gente desde distintas perspectivas. Esta táctica podría permitir que realicemos mejor el proyecto etnográfico de aprehender la variedad de posibilidades humanas en toda su complejidad.

Una versión alternativa de la guerra

Todos los antropólogos seguramente se habrán conmovido, si no estremecido, por las astutas observaciones etnográficas que sus sujetos de investigación han hecho acerca de la cultura norteamericana o europea. La experiencia más dramática de este tipo que tuve en mi trabajo de campo sugiere un potencial dialógico, de reflexión crítica y percepciones recíprocas, casi nunca alcanzado hasta hoy en la retórica antropológica oficial.

Cuando a finales de los años sesenta vivía como etnógrafo entre los *ilongot* del área norte de Luzón, Filipinas, luchaba contra una reacción difusamente sobrecogedora, a una de sus prácticas culturales más importantes: la cacería de cabezas. A pesar de mi formación en el relativismo cultural, la cacería de cabezas me parecía abiertamente ajena y moralmente reprensible. En aquel entonces, sólo quería poner entre paréntesis mi percepción moral, con el fin de llevar a cabo el proyecto etnográfico de entender la práctica en sus propios términos.

Aparentemente, en un principio se creía que la cacería de cabezas había terminado con el último japonés que fue decapitado en junio de 1945. Estas decapitaciones, decían los *ilongot*, habían ayudado al ejército norteamericano. Cuando preguntaba a mis informantes y amigos *ilongot* acerca de cacerías de cabezas más recientes, me respondían indignados: “¿cómo puedes pensar semejante cosa de nosotros? Yo te ayudé a cruzar el río. Te di de comer. Te cuidé. ¿Cómo puedes pensar tal cosa?” Podía, pero no estaba de acuerdo.

Después de un año de trabajo de campo, mi hermano *ilongot* Tukbaw y yo volábamos en un pequeño aeroplano, cuando señalaron con el índice hacia abajo y dijeron: “Ahí es donde cazábamos cabezas”. Luego me dijo que había cazado cabezas hacía poco. Pronto cada uno empezó a contarme sobre sus cacerías de cabezas. En pocas semanas, me di cuenta de que todos los de la aldea habían cazado cabezas. Me quedé sorprendido y desorientado, porque mis compañeros en realidad habían sido amables y generosos. ¿Cómo podían ser tan crueles, anfitriones tan hospitalarios como ellos?

Algunos meses después, fui calificado idóneo para el servicio militar. Mis compañeros, enseguida me dijeron que no peleara en Vietnam y me ofrecieron esconderme en su casa. Aunque concordaba con mis sentimientos, su oferta no pudo sorprenderme más. Mi irreflexiva

opinión era que los cazadores de cabezas considerarían mi negativa a servir en el ejército como un acto de cobardía. En lugar de ello, me dijeron que los soldados eran hombres que venden sus cuerpos. Intencionalmente me preguntaron: “¿cómo un hombre puede hacer lo que hacen los soldados, ordenar a sus hermanos entrar a la línea de fuego?”

Este acto de ordenar a los propios hombres (hermanos) a que arriesguen su vida, estaba decididamente fuera de su comprensión moral. Poco importaba el hecho de que su pregunta ignorase la autoridad del Estado y las cadenas jerárquicas de orden. Mi mundo cultural, de repente parecía grotesco. Sin embargo, su incompreensión estrechó de manera significativa el vacío moral existente entre nosotros, porque su observación etnográfica acerca de la guerra moderna era a la vez agresiva y preocupada. Condenaban la guerra de mi sociedad y al mismo tiempo me urgían a no vender mi cuerpo.

A través de estos encuentros se abría la posibilidad de percepciones críticas y recíprocas entre los *ilongot* y yo. Este encuentro sugiere que los etnógrafos debemos estar abiertos para preguntar no sólo como se leerían nuestras descripciones de los demás si se aplicaran a nosotros, sino también cómo podemos aprender de las descripciones que ofrecen otras personas sobre nosotros. En este caso, me orienté gracias a las ideas de un *ilongot* sobre una de las grandes instituciones de mi sociedad. Ya no podía hablar de la cacería de cabezas, tal como hablaría un santo del pecador. La pérdida de mi inocencia nos permitió, a mí y a los *ilongot*, enfrentarnos sobre una base más equitativa e igualitaria, es decir, como miembros de sociedades equivocadas. Ambos perdimos nuestra pureza, con la cual condenábamos a los demás, sin tener que condenar al mismo tiempo lo que considerábamos moralmente reprehensible en nosotros y en los demás. Ni la guerra ni la cacería de cabezas han sido lo mismo para mí desde entonces.

Esta historia de percepciones en conflicto acerca de la violencia social legítima como un diálogo entre los *ilongot* y yo la he difundido deliberadamente. La misma forma narrativa de la anécdota encaja mejor en una noción de límites culturales, que de modelos culturales. Si los límites culturales explícitamente provocan y reflejan un intenso debate ideológico, los modelos culturales lo hacen también, pero de manera tácita. En los museos o en la venta de garaje, la cultura siempre está enlazada con la política de ideología en conflicto.

Aunque la mayoría de las interpretaciones de la cultura entran en el campo del conflicto político que las ocasiona, no esperaba que mi anécdota acerca de la forma en que los *ilongot* perciben la guerra asumiera la apariencia de un camafeo en el debate ideológico de los medios de comunicación nacionales. Todo empezó con un artículo, algunos años después, que incluía una versión de la anécdota anterior. Apareció el 10 de octubre de 1984 en *Campus Report*, un semanario de la Universidad de Stanford para el profesorado y el personal administrativo. La historia, después fue transmitida por los servicios cablegráficos nacionales.

Once días más tarde, apareció un breve artículo titulado “Head-hunting Tribe Provides a Lesson” (Una tribu de cazadores de cabezas nos da una lección) en la *Chicago Tribune*:

“Los miembros de la tribu ilongot, en las Filipinas, son cazadores de cabezas porque el acto de decapitar a quienes no son de su pueblo es la forma en que desahogan su ira y dolor cuando muere un ser amado. Así un antropólogo, Renato Rosaldo, del Departamento de Antropología de la Universidad de Stanford, descubrió una visión diferente de la vida y la violencia entre los ilongot, muy diferente de la que prevalece en Occidente. Así como consideran la cacería de cabezas como un ritual que libera a un deudo del dolor por la muerte de su ser amado, los ilongot aborrecen la idea de tener soldados y ejércitos. El ordenar a los camaradas que pusieran en peligro sus vidas era repulsivo para los cazadores de cabezas, y de hecho, se refieren al soldado como alguien que vende su cuerpo”²⁶.

Este artículo apareció posteriormente en otros periódicos bajo otros titulares, como “War is Shocking to headhunters”, en el *Indianapolis Star*, el 4 de noviembre de 1984. La historia logró transmitir con éxito la perturbación que provó en mí las ideas de los *ilongot*.

La historia acerca de la convicción moral de los *ilongot*, de que ningún hombre tiene derecho a decir a otro que “venda” su cuerpo, me llamó primero la atención durante el período de resistencia al servicio militar en la Guerra de Vietnam. Las ideas de los *ilongot* acerca de la guerra moderna coincidían en parte con las del movimiento antibélico. Al mismo tiempo, nacían de una forma de vida radicalmente diferente. En su vida cotidiana, los *ilongot* eran relativamente “anarquistas”; a me-

nudo decían que ninguna persona tiene el derecho de decir a otra qué hacer. Traducido al moderno Estado nacional, el “anarquismo” de los *ilongot* se tornaba subversivo porque amenazaba “nuestra” idea de que ciertas personas puedan mandar sobre otras, e incluso ordenarles que arriesguen sus vidas.

Mi recuento de la historia acerca de las ideas de los *ilongot* sobre la guerra moderna tuvo lugar en los albores de la reelección de Reagan, en 1984. En nombre del individualismo y la libre empresa, el gobierno norteamericano incrementó drásticamente el poder del Estado y promovió la más grande carrera armamentista en tiempos de paz. Durante esta época de intensa militarización, la ultraderecha sentía más que nunca su autoridad. Con afán se apresuró a intimidar y destruir a la oposición. En este contexto, la amenaza que representaban las ideas de los *ilongot* sobre la guerra moderna no pasó desapercibida para el editorialista John Lofton, del *Washington Times*. Lofton me telefoneó para “entrevistarme” la tarde del día de Año Nuevo de 1985. Después de explicarme su interés en hacer un seguimiento de la historia aparecida en el *Campus Report*, empezó a gritarme por el auricular. En seguida, me di cuenta que no se trataba de una entrevista. Era un vapuleo verbal para intimidarme. Mi regalo de Año Nuevo me dejó muy conmovido.

Después de que les conté a mis colegas sobre el incidente, me enteré que la Iglesia Unificadora del Reverendo Moon era dueña del *Washington Times*. Unas semanas más tarde recibí un tijeeteo del “John Lofton’s Journal” con el titular “And This is How Profs Get Ahead”. Lofton relataba mi historia a su manera, con citas del artículo del *Campus Report*, deliberadamente matizadas con observaciones en paréntesis acerca del estómago de sus lectores: “Reflexionen, por favor, si puede aguantarlo su estómago, sobre la triste historia de un tal Renato Rosaldo, profesor de antropología de la Universidad de Stanford...(y es mejor que estén acostados, o mejor, que estén sentados en un inodoro lleno de Pepto Bismol)”. Lofton hablaba de nuestra conversación telefónica, pero olvidaba mencionar sus gritos por teléfono. Sin duda era mi enemigo.

El 14 de mayo de 1985, la historia apareció nuevamente en el *National Enquirer*, pero esta vez las ideas de los *ilongot* sobre la guerra moderna fueron omitidas. En su lugar, el artículo subrayaba la conexión que perciben los *ilongot* entre la ira causada por la pérdida de un ser querido y la cacería de cabezas. Como ocurre a menudo, el titular

no decía mucho del contenido: “Headhunter Horror: Just 90 Miles from Big City, Bizarre Tribe Still Beheads Innocent People”. De hecho, no era una mala descripción de las prácticas culturales de los *ilongot*. Esta historia, tal como ocurrió, fue la última de las contribuciones de los *ilongot* al debate nacional en los medios de comunicación.

Los estudios culturales han entrado en un mundo donde sus lectores y las sociedades que se describen, ya no pueden quedar circunscritas a un espacio reducido. Así como los *ilongot* pueden comentar sobre la guerra moderna, John Lofton y el *National Enquirer* pueden escuchar por radio mis opiniones, y yo las suyos. Sin duda, esta situación no hace más llevadera la vida; tampoco es fácil escribir un libro para una audiencia tan variada, como lo era en el período clásico; pero, definitivamente, sí nos permite conocer la forma en que las interpretaciones culturales están determinadas por áreas de conflicto ideológico, a las cuales ingresan. En estas circunstancias, ni la noción de lenguaje neutral ni la idea de hechos puros puede prosperar. El siguiente capítulo procura desenmascarar la “inocencia” del observador imparcial.

Notas:

Una versión anterior de este capítulo apareció como “Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology”, en *The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, ed. John S. Nelson, Allan McGill y Donald N. McCloskey (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), pp.87-110.

1. Américo Paredes, “On Ethnographic Work among Minority Groups: A Folklorists Perspective”, en *New Directions in Chicano Scholarship*, ed. Ricardo Romo y Raymond Paredes (La Jolla, Calif.: Chicano Studies Monograph Series, 1978), p.2.
2. *Ibid.*; el énfasis es del original.
3. Para rematar, un equipo de investigadores antropológicos del sur de Texas, no fue capaz incluso de darse cuenta de la emergencia, durante el tiempo de su investigación, de un movimiento político localmente poderoso llamado La Raza Unida Party.
4. Paredes, “On Ethnographic Work among Minority Groups,” p.5.
5. *Ibid.*, p.28.
6. Talal Asad ha hecho una argumentación similar en “The Concept of Cultural Translation”, en *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, ed. James Clifford y George Marcus (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1986), pp.141-64. Ver también: Renato Rosaldo, “When Natives Talk Back: Chicano Anthropology since the Late Sixties”, en *The Renato Rosaldo Lectures*,

- 1985 (Tucson, Ariz.: Mexican-American Studies and Research Center, 1986), pp.3-20.
7. Horace Miner, "Body Ritual among the Nacirema", *American Anthropologist* 58 (1956): 503-7.
 8. Mi distinción entre el lenguaje cotidiano y el técnico proviene de Clifford Geertz, quien la expresó como "Experiencia de cerca" y "experiencia a distancia" (lo cual a su vez provenía del psicoanalista Heinz Kohut). Según dice: "Un concepto de experiencia de cerca es, en general, el que alguien (un paciente, un sujeto, en nuestro caso, un informante) debería él mismo utilizar naturalmente y sin esfuerzo para definir lo que él o sus compañeros sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que entendería fácilmente cuando otros lo aplicasen en forma similar. Un concepto de experiencia a distancia es el que los especialistas (los científicos, los experimentadores, los etnógrafos y hasta los sacerdotes o los idealistas) emplean para avanzar en sus objetivos científicos, filosóficos o prácticos" (Geertz, "From the Native's Point of View", en *Local Knowledge*, p.57).
 9. A.R. Radcliffe-Brown, *The Abdaman Islanders* (New York: Free Press of Glencoe, 1964), p.241.
 10. En sus escritos sobre la cultura estadounidense, el economista Thorstein Veblen y el sociólogo Irving Goffman se muestran a sí mismos como maestros en utilizar el discurso distanciado y normalizador de modo satírico y analíticamente efectivo. Un ejemplo representativo, escogido más o menos al azar, habla del uso de la bebida y la droga en estos términos descriptivos: "La diferenciación ceremonial de lo dietético se ve mejor con el uso de bebidas intoxicantes y narcóticos. Si estos artículos de consumo son costosos, se consideran nobles y honoríficos" (Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* [New York: Random House, 1934], p.70). Ver también Irving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Anchor, 1959).
 11. *San Jose Mercury News*, January 17, 1984.
 12. Por ejemplo, entre los toraja de Sulawesi, Indonesia, la muerte es un centro de atención cultural elaborado. Ver una reciente etnografía en Toby Alice Volkman, *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands* (Urbana: University of Illinois Press, 1985).
 13. Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962), p.87.
 14. *Ibid.*
 15. *Ibid.*, p.88.
 16. *Ibid.*, p.91 (el énfasis es mío).
 17. *Ibid* (el énfasis es mío).
 18. Ver Renato Rosaldo, "The Story of Tukbaw: 'They Listen as He Orates'", en *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, ed. F.E. Reynolds y Donald Capps (The Hague: Mouton, 1976), pp.121-51; Renato Rosaldo, "Ilongot Hunting as Story and Experience", en *The Anthropology of Experience*, ed. Edward Bruner y Victor Turner (Urbana: University of Illinois Press, 1986), pp.97-138.
 19. Claude Lévi-Strauss, *Totemism* (Boston: Beacon Press, 1963), p.70.

20. Ibid.
21. Ibid.
22. Clifford Geertz, "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p.154.
23. Ibid., p.156.
24. Loring Danforth, *The Death Rituals of Greece* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), p.11.
25. Ibid., p.13.
26. Chicago Tribune, October 21, 1984.

3 | NOSTALGIA IMPERIALISTA

La ira que siento frente a las últimas películas que ofrecen una imagen nostálgica del imperialismo ha tenido una influencia de primer orden en este capítulo. Pensemos en la calurosa acogida dada a producciones como *Heat and Dust*, *A Passage to India*, *Out of Africa* y *The Gods Must Be Crazy*. Las sociedades coloniales blancas que se describen en estas películas parecen llenas de decoro y orden, como si estuvieran construidas de acuerdo con las normas de la etnografía clásica. Las alusiones al inminente colapso de estas sociedades sólo son marginales, y aun entonces no crean indignación moral, sino un modo elegíaco de percepción. Incluso las audiencias norteamericanas de corte político progresista han disfrutado la elegancia de las maneras que regulan las relaciones de dominio y subordinación entre las “razas”. Evidentemente, una forma de nostalgia hace que el dominio racial parezca inocente y puro.

Así como en el capítulo anterior se demostró que el lenguaje del análisis social no es un medio neutral, en este capítulo sostengo que el observador no es inocente ni omnisciente. En mi opinión, es un error exigir que el análisis social pretenda ser inocente, y por ende, imparcial, objetivo, neutral. Bajo el imperialismo, los observadores metropolitanos no pueden evitar una cierta complicidad con el dominio, tanto como no pueden evitar sentir simpatía por la gente que estudian. Al reconocerlo, no queremos caer en una confesión de ‘mea culpa’ ni en prejuicios apresurados. Las nociones de evidencia, exactitud y argumentación continúan siendo aplicables en los estudios de los analistas sociales. Puesto que los investigadores, necesariamente, son algo parciales e

imparciales al mismo tiempo, algo cómplices y algo inocentes, sus lectores deberían estar muy bien informados acerca de lo que el observador ha podido conocer y lo que no. Volviendo a la introducción de este libro, cabe la pregunta de si el que escribe una etnografía sobre la muerte ha sufrido o no la pérdida de algún ser querido en su vida.

Lamentarse por lo que uno ha destruido

Es curioso que los representantes del colonialismo -funcionarios, oficiales de policía, misioneros y otras figuras de quienes los antropólogos se disocian ritualmente- a menudo muestren nostalgia por la cultura colonizada, tal como era “tradicionalmente” (es decir, cuando la encontraron por primera vez). La peculiaridad de su añoranza, claro está, es que los representantes del colonialismo anhelan las mismas formas de vida que alteraron o destruyeron intencionalmente. Por lo tanto, mi interés tiene que ver con un tipo especial de nostalgia, que a menudo se encuentra bajo el imperialismo, donde la gente se lamenta del efecto de lo que ella misma ha transformado.

La nostalgia imperialista gira en torno a una paradoja. Una persona mata a alguien, y luego lamenta su muerte. Alguien altera una forma de vida y luego se arrepiente de que las cosas no sigan siendo las mismas, como eran antes de la intervención. La gente destruye su medio ambiente y luego rinde culto a la naturaleza. En cualquiera de sus versiones, la nostalgia imperialista utiliza una postura de “añoranza inocente” para capturar la imaginación de la gente y ocultar su complicidad con el dominio brutal.

La nostalgia imperialista va junto con un sentido de misión muy particular, según el cual las naciones civilizadas están en la obligación de elevar a los llamados salvajes. En este mundo de cambio progresivo, construido ideológicamente, las sociedades salvajes supuestamente estáticas se convierten en un punto de referencia estable para definir (el feliz progreso de) la identidad civilizada. “Nosotros” (quienes creemos en el progreso) valoramos la innovación, y anhelamos mundos más estables, no importa si son del pasado o pertenecen a otras culturas, o son una mezcla de ambas cosas. Estas formas de añoranza parecen estar estrechamente relacionadas con las nociones seculares de progreso. Cuando el llamado progreso de la civilización desestabiliza las formas

de vida, los agentes del cambio sienten las transformaciones que sufren otras culturas como si fueran pérdidas personales.

Es muy apropiado evocar la nostalgia al intentar establecer nuestra inocencia y, al mismo tiempo, hablar de lo que hemos destruido. ¿Acaso la mayoría de personas no se sienten nostálgicas de sus recuerdos de infancia? ¿No son estos recuerdos genuinamente inocentes? De hecho, gran parte de la fuerza que tiene la nostalgia imperialista radica en su asociación con recuerdos tiernos, más genuinamente inocentes, de lo que fue una época anterior y al mismo tiempo una fase previa de la vida. En mi generación, por ejemplo, podemos evocar la nostalgia imitando voces de la radio. El carácter relativamente benigno de la nostalgia facilita su capacidad de transformar al agente colonial responsable en un inocente espectador. Si la mayoría de estos recuerdos no fueran inofensivos, la variedad imperialista casi no sería tan efectiva como lo es.

Para “nosotros”, los sentimientos de nostalgia parecen casi tan “naturales” como los reflejos motores. ¿Cómo no se puede sentir nostalgia de los recuerdos de infancia? ¿Acaso no todos sienten nostalgia, no importa el tiempo ni el espacio en que se encuentren? Inclusive la historia del concepto en Europa Occidental revela la particularidad histórica y cultural de nuestra noción de nostalgia. El término nostalgia data de finales del siglo XVII, cuando, según el sociólogo Fred Davis, un médico suizo acuñó el término, (tomado del griego *nostos*, que significa el retorno al hogar, y *algos*, condición dolorosa) para referirse a las condiciones patológicas de aquellos mercenarios de su nación, que luchaban lejos de su patria y anhelaban regresar a casa. (Inclusive en sus orígenes, el término, al parecer, estuvo asociado con los procesos de dominio). Davis explica que los síntomas de “nostalgia” entre los mercenarios suizos incluían “el desaliento, la melancolía, inestabilidad emocional, fuertes ataques de llanto, anorexia, un ‘desgaste’ generalizado, y, no pocas veces, intentos de suicidio”¹. Evidentemente, la nostalgia a finales del siglo XVII era un asunto mucho más grave que el inocente estado de ánimo que “nosotros”, en ocasiones, sentimos al recordar nuestra juventud. En todo caso, los distintos significados de nostalgia en Europa Occidental (sin mencionar que muchas culturas no tienen concepto semejante) indican que “nuestros” sentimientos de tierno anhelo no son tan naturales como panhumanos, y por lo tanto no necesariamente inocentes, como podríamos imaginar.

La nostalgia imperialista ha sido analizada recientemente por algunos académicos que consideran el proceso de añorar lo que se ha destruido como una forma de mistificación, aunque no utilizan el término *nostalgia imperialista*. En un trabajo sobre la invención de los *Apalaches* como una categoría cultural, el antropólogo Allen Batteau, por ejemplo, estudia el fenómeno en su perspectiva histórica². Batteau afirma que durante la última década del siglo XIX, cuando estaba cerrándose la frontera, el racismo fue codificado y la gente empezó a deificar la naturaleza y a sus habitantes nativos. Esta actitud de reverencia hacia lo natural se desarrolló al mismo tiempo que los norteamericanos intensificaban la destrucción de su medio ambiente humano y natural. Al mostrar cómo las ideas acerca de los *Apalaches* fueron parte de una dinámica más grande, Batteau vincula este proceso de idealización con formas de sacrificio, donde la gente traza una línea entre lo profano (su civilización) y lo sagrado (la naturaleza), y luego rinde culto a la misma cosa que su proceso de civilización destruye.

En un análisis semejante, el historiador norteamericano Richard Slotkin sugiere que la mitología fronteriza gira alrededor de un héroe cazador que vive sus sueños y siente una simpatía espiritual con las criaturas salvajes que le enseñan su secreta sabiduría. “Pero su intención”, dice Slotkin, “siempre es utilizar los conocimientos adquiridos en contra de sus maestros, para matarlos o asegurar su dominio sobre ellos”³. Según este análisis, el discípulo se vuelve en contra de sus maestros espirituales y logra la redención matándolos. Este mito fronterizo, que Slotkin llama regeneración a través de la violencia, dio forma a la experiencia norteamericana que va, desde la expansión hacia el oeste, hasta la primera retórica oficial de la Guerra de Vietnam, pasando por la aventura imperialista en las Filipinas.

Sin embargo, otros investigadores intentan criticar la nostalgia imperialista a través de un ataque más frontal: estos autores afirman decididamente que el tiempo pasado no fue mejor sino, con mayor probabilidad, peor que el actual. Antes que afirmar que la nostalgia oculta la culpa, tratan de eliminar la validez de posturas elegíacas hacia los pueblos pequeños y las comunidades rurales. En un libro reciente sobre la Modernidad, el crítico social Marshall Berman ataca las posturas reverentes hacia la sociedad tradicional, y dice que se trata de “fantasías idealizadas” diseñadas para encubrir la violencia y la brutalidad. El devastador retrato de esta sociedad, en la tragedia de Gretchen en el

Fausto, de Goethe, “debe grabar en nuestra memoria para siempre la crueldad y brutalidad de tantas formas de vida que la modernización ha borrado. Mientras recordemos el destino de Gretchen, seremos inmunes a la nostalgia por los mundos perdidos”⁴. Si bien Berman y yo aspiramos a “inmunizar” a nuestros lectores frente a esta nostalgia, aparentemente él olvida la paradoja que existe en su afirmación de que la modernización ha “borrado” formas brutales de vida. Su vigorosa negación resulta peculiar cuando consideramos que el autor, que condena la “crueldad y brutalidad” del pasado (¿quiere decir barbarismo?) vive en un mundo moderno con campos de concentración, bombas atómicas, cámaras de tortura y genocidio sistemático. En mi opinión, Berman combate de forma superficial las visiones románticas de sociedades armónicas del pasado, simplemente poniéndolas de cabeza. En lugar de subrayar el valor de las pequeñas comunidades, se acerca demasiado a reproducir una ideología de progreso que celebra la modernidad a expensas de otras formas de vida.

Los analistas que hemos mencionado comparten una perspectiva clásica, según la cual las ideologías son ficciones (en el sentido de falsedades) que buscan ocultar los sentimientos de culpa. En términos generales, este modo de análisis afirma que el trabajo de la ideología es disfrazar deliberadamente los verdaderos intereses de clase, o bien expresar sin intención las tensiones sociales subyacentes. En el primer caso, se trata de una conspiración para engañar a los grupos subordinados, y en el segundo, de una conexión irreflexiva, como aquéllas que se dan entre una enfermedad y su síntoma. Así, un análisis revelará que la clase gobernante, por ejemplo, defiende ideológicamente la reducción de impuestos, con el fin de ocultar que ha puesto de cabeza a Robin Hood, tomando el dinero de los pobres y la clase media para darlo a los ricos. Estos enfoques han demostrado ser valiosos. Sin embargo, con demasiada frecuencia anulan su análisis al apresurarse a revelar los intereses “reales” que hay de por medio, y al olvidar los mecanismos que utiliza la ideología para convencer a sus siervos. Si las formas culturales en cuestión nunca convencen y no demuestran ser obligatorias, ¿por qué mejor no estudiar más directamente los “intereses” que ocultan o las “tensiones sociales” que expresan? ¿O bien, por qué molestarse en hablar de la ideología, después de todo?

A continuación, procuro analizar la ideología, en lugar de privarle de su mística. Al seguir más el estilo de un montaje que de una narra-

tiva lineal, mis diversos ejemplos tratan de mostrar cómo la ideología puede ser al mismo tiempo obligatoria, contradictoria y perniciosa⁵. El análisis se da de la siguiente forma: manifiesto en voz alta las ideologías, incluso las más persuasivas de ellas, y conforme prosigue el análisis, las dejo caer bajo su propio peso, mientras van manifestándose las inconsistencias dentro de ellas y entre ellas. Así como ninguna ideología es tan coherente como trata de mostrarse, ninguna ideología deja de mostrar inconsistencias y contradicciones. Mi estrategia analítica busca, por decirlo así, infectar al lector con un virus menor de persuasión ideológica, para inmunizarlo contra eventos patológicos más graves.

La misión civilizadora

Ahora analicemos la aventura imperial norteamericana en las Filipinas, utilizando materiales relacionados con mi investigación de campo entre los *ilongot*. Hablarán a continuación distintas voces: un teniente de la guardia civil filipina en los primeros años del siglo XX; misioneros evangélicos contemporáneos, un antropólogo de principios de siglo y dos antropólogos actuales, Michelle Rosaldo y yo. Entre los escritores que discutimos están un hombre encargado de hacer cumplir la ley y velar por el orden del imperio, personas que impusieron su religión a un grupo no-cristiano y tres individuos que no intentaron cambiar la cultura que estudiaron. A pesar de las diferencias que los dividen, sostengo que todos son cómplices en la reproducción de la ideología nostálgica imperialista.

Mi discusión empieza con los escritos de Wilfrid Turnbull, un teniente de la Policía local de las Filipinas durante la primera década de este siglo. Turnbull vivió entre los *ilongot*, sobre todo entre 1909 y 1910, cuando perseguía a los hombres que asesinaron a un etnógrafo norteamericano llamado William Jones (del cual también hablaremos más adelante).

El *Philippine Magazine* de 1929 publicó una historia de Turnbull titulada "Among the ilongots Twenty Years Ago" (Entre los *ilongot* veinte años atrás). Su historia, en su mayor parte, resulta una obra árida y nada sentimental, escrita en presente etnográfico y ligada con términos nativos. Las observaciones etnográficas de Turnbull sobre la subsistencia, la cultura material y las prácticas habituales, en conjunto son bas-

tante exactas, pese a su modesto rechazo: “El autor del presente artículo desea que se considere éste un conjunto de reminiscencias sobre la gente y las condiciones que encontró un lego sin conocimientos antropológicos veinte años atrás”⁶. Sin embargo, la negativa de Turnbull a ser considerado un experto no le impide utilizar normas clásicas de descripción etnográfica.

Dentro del artículo en conjunto, los lapsos de la forma convencional son más ocasionales que representativos. Los excesos, generalmente aparecen cuando se hacen atribuciones de carácter, un terreno particularmente fértil para el cultivo de la ideología. Después de describir al llamado hombre *ilongot* -una construcción específica, si alguna vez existió- como un individuo “maravillosamente activo” y “afeminado en su apariencia”, habla de los vicios del guerrero *ilongot*: pereza, dominio del varón, vanidad y malhumor. “Educado desde la infancia para ser un guerrero y nada más, el *ilongot* cree que es indigno realizar trabajo manual alguno que no sea peligroso, que es superior a la mujer, entregada a él como esclava y admiradora, tiende a volverse algo arrogante y vacuo, y con el pasar de los años se convierte en un individuo autoritario y gruñón, muy parecido a un viejo can de mal temperamento”⁷. El símil canino en esta condena colonial norteamericana del “hombre *ilongot*” resulta particularmente sorprendente, porque, cuando el artículo se acerca a su final, Turnbull reintroduce la misma comparación y adopta una postura más compasiva hacia los *ilongot*: “Anteriormente era habitual matar a los *ilongot* al verlos; eran cazados como perros rabiosos”⁸.

En otro caso más sorprendente aún, Turnbull interrumpe abruptamente su descripción, imparcial y distanciada, con una narración que empieza de esta manera:

“Al no haberme complacido ni entusiasmado el obsequio de diecisiete cabezas, como creyeron en un principio, los ilongot me dieron dos niños, un niño y una niña, de diez años de edad aproximadamente, provenientes de distintas rancherías y sin ningún parentesco entre sí. Ambos eran de trato muy agradable y los acepté; fueron despiojados con jabón, utilizado según las instrucciones del caso, y esterilizados lo mejor que se pudo con los materiales que había a la mano; se les proporcionó además ropa nueva, y con el tiempo fueron muy útiles y de gran entretenimiento”⁹.

Esta historia empieza casi en la mitad. Las diecisiete cabezas humanas aparecen sin antecedente alguno ni explicación; según la narración, parece que fueron entregadas al teniente en contra de su voluntad. Por otra parte, ambos niños, al parecer, son un regalo de bienvenida (al menos después de su ingreso a la civilización mediante la limpieza ritual).

El deseo de Turnbull de asumir la paternidad adoptiva otorga un aire de inocencia a toda la historia. A continuación, el autor nos ofrece su versión de la historia del niño salvaje. Cuando ambos niños *ilongot* ingresan a su primer asentamiento cristiano, gritan de emoción, según Turnbull: “Mire, señor, hay carabaos (búfalos), dispáreles” -sin lograr entender por qué no se lo hizo. Para ellos, mantener a un animal vivo no era otra cosa que un desperdicio de comida¹⁰. Turnbull disfrutaba de una relación paternal algo indulgente con sus dos niños en custodia. Cuando el niño afila su cuchillo y le dice a un filipino converso que quiere decapitarlo, Turnbull retrocede y nota que la diversión del niño “ocasionó algunas situaciones desagradables”¹¹. Si el niño salvaje mezcla su cándida inocencia con impulsos violentos, Turnbull combina una amable indulgencia con una alentadora comprensión. La narración cristaliza una actitud de imperialismo humanitario.

Turnbull hace que la adopción de los niños parezca humana e inteligible. Sin embargo, el lector continúa preguntándose acerca de la misteriosa aparición de diecisiete cabezas humanas. Para entender mejor la situación, es preciso consultar un texto anterior, que Turnbull escribió como un informe para la policía local, cuando realmente ocurrió el episodio, es decir, en 1909. Allí, el teniente explica que él mismo instigó las decapitaciones y recibió personalmente las cabezas de los asesinos del etnógrafo William Jones. Dirigido a un oficial superior, el informe de Turnbull (1909) describe cómo los *ilongot* estuvieron en su campamento para dar cacería a los asesinos de Jones:

“Cuando la gente de Alicad y Tamsi estuvieron en el campo conforme lo ordenó el gobernador, para que dieran cacería a estas personas, se organizó una expedición al día siguiente, y yo mismo me encargué de entregar dos raciones de maíz diarias para cada hombre, y les ordené rodear y capturar a todos... El octavo día, el cabecilla de los Tamsi y la gente de Panipigan regresaron con dos cabezas, y aseguraron que no habían podido capturar más que a dos, pues los otros ofrecie-

ron resistencia y no se los pudo capturar... La ceremonia se celebró y duró dos días, con la participación de hombres, mujeres y niños”¹².

Literalmente, Turnbull no ordenó a los *ilongot* que cortaran cabezas humanas. Empero, este episodio se repite frecuentemente en el informe, de tal suerte que creemos que el teniente debía saber que lo más probable era que sus órdenes terminaran en decapitaciones y no en una simple captura de prisioneros. El misterio y el desagrado que Turnbull muestra por el presente, como dice el *Philippine Magazine*, parece no concordar con su informe de 1909. De hecho, sospechamos que en 1909 el obsequio de cabezas debe haber sorprendido a Turnbull menos que el obsequio de los dos niños que recibió en custodia.

En un escrito posterior, publicado en 1937 por el mismo *Philippine Magazine*, bajo el título de “Return to Old Haunts”, Turnbull describe su regreso, en calidad de prospector, al territorio *ilongot* que conoció en 1909 y 1910. Su ensayo gira en torno a una serie de diferencias entre el pasado y el presente, como se puede apreciar a continuación: “Pude observar varias diferencias importantes de la antigua costumbre de los *ilongot* del viejo Panippagan. Actualmente, la vivienda tiene piso a tan solo cuatro pies del suelo, y no a diez pies o más como antes; además, el *hadgan* o escalera ha reemplazado al palo con agujeros... También había ropa sucia que despedía mal olor”¹³. Los esfuerzos de Turnbull por comprender el cambio incluyen su utilización de artículos de la cultura material para representar procesos más grandes: las viviendas construidas cerca del suelo indican el final de la cacería de cabezas (las casas antiguas, apoyadas sobre altos zancos, servían como protección contra los invasores); la desaparición del palo con agujeros señala la aculturación (la pérdida de un objeto “típico” de la cultura material); la ropa sucia y maloliente representa la degeneración (el atuendo cristiano, frente a la ropa hecha de corteza que llevan los *ilongot*). La descripción de Turnbull presenta la cultura como un cuadro vivo congelado en el tiempo en dos partes, antes y después. Reconstruye la cultura en miniatura, algo así como el minidrama de la adopción de dos niños *ilongot*. Las relaciones que una vez fueron paternalistas se han convertido ahora en caridad.

Turnbull comenta explícitamente sobre el proceso civilizatorio en estos términos:

“La condición actual de la gente y las viviendas de Pongo era conmovedora. Si tal condición es una etapa necesaria para la semi-ci-

vilización de los asentamientos cristianos, sería mejor segregar a los *ilongot* y permitirles seguir con su propio estilo de vida. Si existe el verdadero deseo de mejorar a estas personas -y en verdad se lo merecen, especialmente las mujeres-, es preciso enviar profesores adecuados al interior, para que con la enseñanza y el ejemplo les muestren las ventajas de la verdadera civilización. Para el profesor adecuado, no es necesaria ni deseable la protección armada”¹⁴.

Estos sentimientos humanitarios -elevación moral, el valor de la educación y la obligación del hombre blanco-, curiosamente, contradicen el propio papel de Turnbull como oficial de la policía local. Este pasaje se ocupa no de la marcada dicotomía entre el salvaje y el civilizado, sino entre la semicivilización, definida básicamente en términos económicos, frente a la verdadera civilización, conocida a través de valores morales impartidos por la educación.

No obstante, en este ensayo el antiguo teniente, como si hablara con otra voz, recuerda la expedición que organizó para castigar a los asesinos de Jones: “La gente de Dickni nos visitaba a menudo, atraída en parte por nuestras maneras persuasivas, pero debo decir que tal vez era sólo por el arroz que los cargadores les daban y las sorpresas que repartía a los niños. En 1910, destruí el asentamiento hasta el último camote, y en defensa propia tuve que matar a un hombre, todo lo cual ahora sé fue más mi falta que la suya, debido a mi ignorancia de las costumbres locales”¹⁵. Antes, Turnbull fue rudo e ignorante; ahora es viejo y sabio. Algo así como la aparente modestia que finge al negar su competencia etnográfica, su postura supuestamente humilde le autoriza, una vez perdonados sus excesos juveniles, a continuar describiendo sus hazañas de guerra. Su campo textual de discursos inconsistentes va desde la inocencia (sus soldados nada tenían que ver con la degradación de los *ilongot*) hasta el valor (aunque destruyó por completo un asentamiento y mató a un hombre).

Por otra parte, los cambios que Turnbull encontró al regresar como prospector se debían en parte a su diseño (o de cualquier forma ocurrieron según él), conforme nos indica su informe del año 1909. En él sugiere dar ayuda a los *ilongot* “para que adopten mejores métodos de cultivo, semillas, uno o varios carabaos, palas, cultivadores, escarificadores, etc., y que los senderos se abran dentro de esta sección durante el año siguiente... Más tarde, los senderos podrán conectarse con el exterior, y poco a poco todos serán amigos”¹⁶.

El desarrollo agrícola, el fin de la cacería de cabezas y el contacto con el exterior, al parecer fueron los cambios principales que Turnbull menciona en su artículo de 1937. Si visión de 1909 se ha vuelto realidad, pero por lo visto, no le gusta lo que tiene frente a sus ojos. Ahora siente nostalgia por las cosas que observó cuando encontró por vez primera a los *ilongot*, y esta actitud le absuelve de cualquier culpa y responsabilidad.

Para actualizar “la misión civilizadora”, es preciso que hablemos, al menos brevemente, sobre el papel fundamental de los misioneros evangélicos en la transformación de la cultura *ilongot*, desde mediados de los años cincuenta en adelante. El grupo más activo en el área ha sido la organización bautista conocida como La Misión de las Nuevas Tribus, que trabaja en todo el mundo con grupos tribales que viven en lugares remotos. Estos misioneros muy a menudo hablaban con regocijo de cómo, en sus palabras, los *ilongot* habían aceptado a Cristo como su salvador personal. Tal vez este discurso puede observarse mejor en un artículo titulado “Old Things Are Passed Away”, que apareció en la revista de La Misión de las Nuevas Tribus, *Island Challenge*. El artículo, escrito por Sarabelle Graves, la esposa de uno de los primeros misioneros de la región, describe la fase inicial de conversión de los *ilongot*:

“Cuánto deseo que pudieran escuchar a los niños de Taang cuando se reúnen. Marvin (su esposo) me habló de la gran diferencia entre ellos y los que viven en las aldeas salvajes donde han estado él y Florentino (su compañero que hablaba Tagalog). Allí se ve a los niños que apenas han aprendido a caminar, fumando, masti-cando betel, entonando el canto de cacería de cabezas y bailando; en cambio, los niños de Taang adoran reunirse, y lo hacen varias veces al día, para cantar “¿No es hermoso ser cristiano?”, “Gracias, Señor, por salvar mi alma”, y muchos otros cantos que han aprendido en Tagalog. Sí, el PODER de Dios, el Evangelio, ha transformado estas preciosas vidas”¹⁷.

Está claro que, para Sarabelle Graves, hay dos tipos de *ilongot*: el salvaje y el cristiano. Este pasaje es de carácter reverente, no muestra nostalgia por la vieja forma de vida, sino una ternura muy parecida hacia las vidas transformadas de los nuevos conversos. ¿Podemos hablar de nostalgia en este caso?

Mi primer encuentro personal con el discurso de la nostalgia imperialista ocurrió mientras hacía trabajo de campo entre los *ilongot*, en 1969. Aunque no mencioné el incidente en mis notas de campo, recuerdo claramente una conversación entablada con una misionera evangélica de las Nuevas Tribus que hablaba tagalog. Tal vez porque creyó que sería interesante para un antropólogo, empecé a recordar cómo eran las cosas cuando llegó por primera vez, hace casi una década. Hablaba con nostalgia de los peligros que amenazaban su vida por parte de los que llamaba “cazadores de cabezas”, de cómo la gente siempre cantaba sus canciones vernáculas, y de la ausencia de camisas de almacén. Los *ilongot* bautizados, como los llamaron los misioneros de las Nuevas Tribus, abandonaron a propósito sus cantos, y decían que les llegaban al corazón y les hacían recordar sus viejas costumbres. El final de la cacería de cabezas, para esta misionera, marcó el éxito de sus esfuerzos evangélicos. Muchas camisas fueron donaciones que ella misma había distribuido. Ella cumplió un importante papel y, evidentemente, deseó que se produjeran los cambios que ahora observaba. Entonces, no entendía por qué ella anhelaba que los *ilongot* fueran como habían sido antes de que ella misma transformara sus vidas. La idea de nostalgia imperialista no se me había ocurrido aún.

Lamentaciones por la desaparición de la sociedad tradicional

Actualmente, la mayoría de los antropólogos tal vez crea que nociones tales como “el primitivo en extinción” o “el lamento por la desaparición de la sociedad tradicional” sean más convencionales que perspicaces. Como la mayoría de los clichés, alguna vez fueron buenas metáforas y tuvieron una venerable historia dentro de la antropología. Bronislaw Malinowski, por ejemplo, anticipó un tema que aparece a lo largo de todos los *Tristes Tropiques*, de Claude Lévi-Strauss, cuando dijo: “La etnología se encuentra en la tristemente ridícula posición de que en el mismo momento de empezar a poner en orden su taller, a forjar sus propias herramientas, a prepararse para trabajar en la tarea asignada, el material de su estudio se diluye con desconsoladora rapidez”¹⁸. Evidentemente, el mismo Malinowski articuló la etnografía del salvaje como doctrina - registrar la preciosa cultura antes de que desaparezca para siempre-, que autorizó el financiamiento y el apoyo institucional

de la investigación de campo. Quizá debamos añadir que la visión del hombre primitivo en extinción ha resultado a veces falsa y otras verdadera. Frente a los ataques del imperialismo y el capitalismo, las culturas pueden mostrar una gran elasticidad (como entre los pueblos de América del Norte), pero también pueden desaparecer (como ha ocurrido con muchos grupos de las Filipinas).

La idea del “salvaje en extinción” forma un modelo ideológico recientemente explorado, entre otros por James Clifford, quien sostiene que el modelo se extiende más allá de las fronteras de la etnografía¹⁹. Clifford observa que, en *Middlemarch*, George Eliot utiliza un modo ampliamente etnográfico para describir a una sociedad ubicada en el tiempo, unos treinta años en el pasado menos industrializado²⁰. Clifford identifica este modelo ideológico básicamente en el acto de la escritura, la inscripción de la cultura oral en modos textuales. Afirma que al introducir una cultura dentro de la escritura, la cultura se crea como libro y, a su vez, se destruye como vida oral. Empero, me separo de las ideas de Clifford cuando éste asegura que la etnografía es básicamente una alegoría acerca de la escritura, en el sentido modernista de que el sujeto de gran parte de la poesía es la poseía misma. Seguramente, estas alegorías también están asociadas con el proyecto imperialista.

A continuación, analizaré la nostalgia imperialista con miras a demostrar que los misioneros, los oficiales de policía y los etnógrafos habitan espacios ideológicos parcialmente superpuestos, como se puede observar en los escritos de William Jones, Michelle Rosaldo y mi persona. Para evitar cualquier confusión, reconozco que los antropólogos a menudo han utilizado la noción de “salvaje en extinción” para criticar la invasión destructiva del imperialismo y sus regímenes coloniales. De la misma manera, versiones algo idealizadas del “primitivo” han servido como pistas con las cuales juzgar a la sociedad industrial moderna. Por ejemplo, en su película *To Keep the Balance*, la antropóloga Laura Nader utiliza una descripción positiva de las prácticas legales de los indios *zapotecos* de México para satirizar “nuestro” propio sistema legal, más deshumanizado. Sin embargo, la discusión siguiente recalca las similitudes ideológicas entre los antropólogos y los agentes de cambio, de los cuales tan a menudo “nosotros” intentamos separarnos.

Al realizar su investigación de campo entre los *ilongot*, el antropólogo William Jones escribió una carta a su familia, con fecha 25 de febrero de 1909. Este tipo de epístolas, claro está, constituyen el género

ejemplar para el discurso nostálgico, y en este caso no hay excepción alguna -Jones lamenta en qué se ha convertido su propio terruño, el territorio de Oklahoma:

“Quisiera que las planicies hubieran seguido siendo lo que eran cuando era ‘niño’... No puedo transcribir en palabras el sentimiento de remordimiento que surge en mí al ver las cosas que vi. Toda la región estaba desfigurada, con una fealdad de lo más repulsiva -molinos de viento, pozos petroleros, cercas alambradas. Un tanto de boticas y otros tanto de almacenes. Se acabaron los cowboys y los pioneros. Los indios andaban en overoles y parecían ‘holgazanes’. Los trajes pintorescos, las tiendas de los indios, los jinetes, todas son cosas del pasado. Las vírgenes praderas habían desaparecido. ¡Y ahora dicen que el lugar es un Estado! Sin embargo, tú viste las estrellas que solía ver. ¿Alguna vez observaste noches de luna más claras en otro lugar? ¿Escuchaste el gemido solitario del lobo y el aullido del coyote? Quisiera que hubieras visto el ganado cornilargo y las viejas perforadoras. Las perforadoras de hoy en día son construidas de otra manera”²¹.

La añoranza que siente Jones por un tiempo inevitablemente perdido, su niñez y un período de la historia, puede parecer casi natural, como si fuera propio de la naturaleza humana sentir nostalgia por la juventud perdida. Su carta manifiesta sentimientos auténticos y profundos, pero incluso aquella subjetividad pura se ve afectada por la ideología.

Aproximadamente una década antes, Jones, entonces estudiante de Harvard, junto con un indígena y un ex-vaquero, sirvieron en los Rough Riders mientras se realizaban los preparativos para la Guerra Hispano-Norteamericana, la invasión de Cuba y la toma de las Filipinas como colonia de Estados Unidos. Escrita desde el interior de una colonia norteamericana, la misiva no expresa un sentimiento espontáneo panhumano, sino un discurso que ya había sido apropiado por Teddy Roosevelt. Roosevelt, claro está, intentaba enmascarar las crudas realidades de la industrialización y la migración, al invocar un fuerte individualismo, personificado en la figura del *cowboy* y el colonizador del Oeste²². Su verdadera frontera era la aventura imperialista en las Filipinas, no el salvaje Oeste. Los sentimientos de Jones, al mismo tiem-

po, eran genuinos y modelados por la ideología nacionalista norteamericana de esa época. Inclusive en la carta que Jones envía a casa, se puede observar que la mayoría de los fenómenos culturales contienen ideologías tácitas, y la mayoría de las ideologías están culturalmente determinadas. En otras palabras, los términos cultura e ideología se refieren más a distintas perspectivas analíticas que a realidades separadas.

En su diario de campo, escrito en el mismo período que sus cartas, Jones apunta observaciones distintas. Por ejemplo, describe la cacería del carabao salvaje, búfalo salvaje, con un grupo de *ilongots*:

“Mangurn corrió casi de cuclillas; D. lo hizo de pie. Pude haberlo golpeado. Entonces los carabao empezaron a escapar. Les pedí a ambos que se apresuraran. Cuando llegamos a las colinas, los animales ya habían cruzado y estaban entrando en el espeso bosque de la montaña. Fue desconsolador, porque desde las colinas bien podía haber hecho un gran tiro. Esta gente no puede atrapar la caza como lo hace un indio”²³.

Jones descubre que los *ilongot*, a diferencia de los indios norteamericanos, son pésimos cazadores. La cacería, actividad en torno a la cual James Fenimore Cooper construyó un romance en el bosque primitivo, no parece producir más que desencanto. La posibilidad de la nostalgia ha sido cancelada por el nacionalismo, a saber, por la idea de que los salvajes filipinos son inferiores a los salvajes norteamericanos.

Otro pasaje representativo del diario de Jones muestra otra faceta de sus actividades, sus relaciones materiales con los *ilongot*, que con toda probabilidad una etnografía publicada habría omitido. Frecuentemente, Jones habla de la tensión que siente por los “obsequios” que entrega, ya sea espontáneamente o en compensación por determinados servicios. En cierta ocasión, cuando revisaba su correspondencia, una mujer *ilongot* y su hijo le pidieron un alambre de cobre, un bien escaso que los *ilongot* apreciaban mucho, por su utilidad para confeccionar cinturones y joyas:

“Mientras revisaba mi correspondencia, entraron Anan y su hijo. Ella tomó asiento en la caja que estaba junto a mí. Todavía jadeaba por el cansancio, cuando empezó a implorarme que le diera el alambre. Yo le dije que tuviera paciencia, que estaba ocupado y

que ya veríamos después. Entonces casi estalló en llanto y sus ojos se llenaron de lágrimas; me dijo que fue muy difícil para ella subir la montaña, que le dolían las piernas. Esa tarde ella y su esposo me dijeron que les diera el alambre en secreto y que se irían a casa por la mañana sin que nadie lo notara. Me sorprendió notar que mi opinión sobre esta forma de actuar, que no era la correcta, no fue tomada en cuenta para nada”²⁴.

Los “obsequios” de Jones a los *ilongot*, sin duda producían cambios pequeños en su vida, pero eran parte de una economía más grande que estaba penetrando la región. Aunque el etnógrafo no era un agente central del cambio en la forma de vida de los *ilongot*, sí participaba en las transformaciones que ocurrían bajo el régimen colonial y era testigo de ellos. Empero, el discurso etnográfico de aquella época creía que su misión era la preservación textual de la sociedad tradicional. No se hubiera visto bien, como si se tratase de una violación de la etiqueta, describir intercambios de bienes y servicios entre el etnógrafo y sus sujetos de estudio.

Continuemos ahora con una breve observación sobre la investigación que realizamos Michelle Rosaldo y yo entre los *ilongot*. Al igual que William Jones, las cartas que enviaba a casa sin duda fueron los textos más nostálgicos que escribí sobre los *ilongot*. A finales de diciembre de 1968, un grupo de *ilongot* y yo caminamos hasta el centro municipal más cercano, donde presenciamos la inauguración de la alcaldía el 1 de enero. Durante la caminata, me imaginé a mis compañeros *ilongot* como si fueran apaches de Hollywood (a veces, los imaginaba inclusive como piratas), y los pueblos que visité me parecían sacados del salvaje Oeste. Todo esto formó parte detallada de mis cartas, aunque en mi diario de campo, tal vez con mayor decoro que las indiscreciones de Malinowski, aparece solamente la escueta frase: “Todo como un pueblo del viejo oeste”, que se refiere sin duda a mis vivas fantasías de vaqueros e indios. En mi etnografía, esta nostalgia aparece pero de un modo irónico: “Al igual que William Jones, creía que era testigo del final de una época. Aunque nadie estaría más sorprendido que Jones si supiera que casi sesenta años después de su muerte, yo conocería jóvenes *ilongot* que todavía andan con taparrabos y llevan aretes rojos (la marca de un cazador de cabezas)”²⁵. Tal como lo veo ahora, fue un esfuerzo por socavar y al mismo tiempo reconocer la fuerza de una ideología, la bús-

quedada de “verdaderas” experiencias en el trabajo de campo, lo que en primer lugar me condujo a los *ilongot*. Como parece no haber otro tropo disponible, recreé la nostalgia del “salvaje en extinción” de modo irónico y no como un sincero romance. Si todavía estuvieran vigentes las normas clásicas, simplemente podría haber ignorado lo que Jones vio e hizo antes de mí, así como las fuerzas sociales contemporáneas - leñadores, colonos, misioneros, escuelas y proyectos hidroeléctricos - que, bajo esta descripción, aparecen fuera de la cultura tradicional de los *ilongot*. Para entonces, sólo podía reconocer (pero no tanto como ahora) que los mismos procesos que ayudaron a mi presencia entre los *ilongot* produjeran cambios devastadores en ellos.

En septiembre de 1981, Michelle Rosaldo y yo hicimos una breve visita a los *ilongot*. Ella escribió en su diario de campo: “Gran parte de mí quería escribir un artículo, una suerte de nostalgia por un tiempo en que mi nostalgia parecía tener más sentido, reflexiones sobre la posibilidad de que, si empezáramos AHORA, no podríamos aislarnos del ‘exterior’ como antes”. Luego, continúa hablando de los cambios que observa: la gente se siente vulnerable con respecto a su futuro; tienen esperanza en el cristianismo evangélico; están más atrapados en una economía monetaria; los jóvenes fuman cigarrillos en lugar de masticar betel; las prendas de vestir y la cultura material han sido descartadas en menos de una década. Sus observaciones reorganizan el discurso utilizado por la misionera Sarabelle Graves, que habla apasionadamente acerca de los masticadores de betel y de los conversos, y el oficial de policía Wilfrid Turnbull, quien tomó tristes notas de los cambios que pudo observar al regresar a sus lugares favoritos.

Parece que los tiempos han cambiado. Sin embargo, cuando Michelle describe en su diario nuestro primer viaje al sitio de investigación, dice así: “Me dolía encontrarme en busca de algo que todos dicen que está muriendo. ¿Dónde están sus sacerdotes? ¿Algún joven se da cuenta de ello? ¿Qué aldeas tienen los mejores masticadores de betel, y los más bonitos taparrabos?” Cuando era interrogada, la gente le decía, cosa por cosa -sacerdotes, masticadores de betel, taparrabos-, que la “cultura tradicional” estaba desapareciendo. Aunque alguna vez aceptó la búsqueda romántica del “salvaje en extinción”, ahora le parece una experiencia dolorosa. Sin duda es más fácil, aunque tal vez más doloroso, discernir un modelo ideológico cuando empieza a perder su influencia. Este capítulo es parte de un esfuerzo por acelerar la muerte

del modelo, y nos recuerda siempre “nuestra” complicidad con el imperialismo. El lamento por la desaparición de la sociedad tradicional va unido a la nostalgia imperialista y no puede separarse de ella; ambos intentan enmascarar, con inocencia, su participación en los procesos de dominio.

Este capítulo empezó con la idea de la nostalgia imperialista, el curioso fenómeno por el cual la gente añora lo que ella misma ha destruido. En lugar de intentar una explicación en términos del individuo coherente, es decir, de una persona que adora lo que ha contribuido a destruir, quise evidenciar el lugar que ocupa este discurso dentro de un campo heterogéneo, en el que escritores como Wilfrid Turnbull pueden añorar las viejas costumbres y, a la vez, reconocerse como guerreros que buscan su destrucción. La nostalgia y el dominio, como sucede en la relación de Turnbull con sus hijos adoptivos, utilizan la ternura para alejar la atención de la diferencia fundamental. En mi opinión, los discursos ideológicos operan más a través de la atención selectiva que de la franca supresión.

La etnografía ha participado casi en el mismo discurso ideológico que el de Sarabelle Graves y el de Wilfrid Turnbull. En el caso de Jones, el discurso oficial suprime cualquier observación dolorosa: la frustración por la incapacidad de los *ilongot* en la caza, las penosas transacciones materiales y los brutales cambios que presencié. Los drásticos procesos de cambio a menudo son la condición habilitante de la investigación etnográfica de campo, y allí reside la complicidad del misionero, del oficial de policía y del etnógrafo. Así como Jones recibió visitas de los funcionarios de la policía local durante su investigación de campo, Michelle Rosaldo y yo utilizamos el aeroplano de la misión para transportarnos al territorio de los *ilongot*. Jones no fue un policía y nosotros no fuimos evangelizadores, pero todos presenciamos y participamos, como jugadores menores, en las transformaciones que tuvieron lugar frente a nuestros ojos.

Notas:

1. Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (New York: Free Press, 1979), pp.1-2. Ver también David Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country* (New York: Cambridge University Press, 1985).

2. Allen Batteau, "Romantic Appalachia: The Semantics of Social Creation and Control" (1986, mecanografiado de libro).
3. Richard Slotkin, *Regeneration through Violence: The Ogy of the American Frontier, 1600-1860* (Middletown, Conn.: Wesleyen University Press, 1973), p.551.
4. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Simon and Schuster, 1982), p.60.
5. Mi estilo de análisis es análogo al de Michael Taussig en su obra sobre la cultura del terror en Colombia, titulado *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago, University of Chicago Press, 1987). Ver una revisión de los estilos clásicos para estudiar la ideología, más una crítica parcialmente relacionada con la mía (que tales estudios no prestan suficiente atención a lo que las ideologías dicen realmente), en: Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic, 1973), pp.193-233.
6. Wilfrid Turnbull, "Among the ilongots Twenty Years Ago", *Philippine Magazine* 26 (1929): 262-63, 307-310, 337-38, 374-79, 416-17, 460-70, en p.262.
7. *Ibid.*, p.263
8. *Ibid.*, p.469.
9. *Ibid.*, p.376.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, p.378.
12. Wilfrid Turnbull, "1909 Report of an Inspection Trip through the ilongot Rancherías and Country on and near the Cagayan River", mecanografiado, Philippines Studies Library, Chicago, 1909, p.8.
13. Wilfrid Turnbull, "Return to Old Haunts", *Philippine Magazine* 34 (1937): 449, 460, 462-64, 546-47, 557-58, en p.449.
14. *Ibid.*, p.462.
15. *Ibid.*, p.464.
16. Turnbull, "1909 Report of an Inspection Trip", p.13.
17. Sarabelle Graves, "Old Things Are Passed Away", *Island Challenge* (May 1956).
18. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (New York: E.P. Dutton, 1961), p. xv.
19. James Clifford, "On Ethnographic Allegory", en *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford y George Marcus (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1986), pp.98-121.
20. *Ibid.*, p.114. El crítico social Raymond Williams generaliza este patrón, y documenta la persistencia histórica de los sentimientos de nostalgia de la época de la generación pasada. Pero argumenta que no todas las nostalgias son lo mismo: bajo circunstancias históricas diferentes significan cosas diferentes. Dice que "lo que parecía un simple ascenso, o un perpetuo retroceso en la historia, se convierte, pensándolo bien, en un movimiento más complicado: la antigua Inglaterra, las colonias, las virtudes rurales; de hecho, todos significan diferentes cosas en tiempos distintos, y valores muy diversos se ponen en duda" (Raymond Williams, *The Country and The City* [New York: Oxford University Press, 1973] p.12).

21. Henry Milner Rideout, *William Jones: Indian, Cowboy, American Scholar, and Anthropologist in the Field* (New York: Stokes, 1912), pp.200-1.
22. Ver una exposición de la “inocencia” estadounidense y el carácter ideológico de las visiones del individualismo en el Salvaje Oeste, en: Garry Wills, *Reagan's America* (New York: Penguin Books, 1988), pp.93-102 y 448-60.
23. William Jones, *Diary, 1907-1910*, apuntes del 27 de junio de 1908, Field Museum of Natural History, Chicago.
24. *Ibid.*, apuntes del 26 de julio, 1908.
25. Renato Rosaldo, *ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in History and Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980), p.46.

SEGUNDA PARTE REORIENTACIÓN

4 | PONIENDO LA CULTURA EN MOVIMIENTO

Después de perder a mi esposa en el otoño de 1981, escuché acerca de un hombre que, poco después de la muerte de su compañera, puso estas palabras en su refrigerador: “La vida es lo que ocurre mientras estamos haciendo otros planes”¹. Si traducimos esta frase a las ciencias sociales, se convierte en un grito de protesta en contra de las teorías de interpretación cultural, que otorgan excesiva importancia a las normas explícitas y las estructuras estáticas. En las siguientes líneas, abogo por que el análisis social reconozca que gran parte de la vida humana ocurre sin planificación ni expectativas. Los planes y las expectativas también pueden cambiar de formas, las cuales generalmente pasan desapercibidas.

Tal vez las sabias palabras de Ann Landers puedan explicar los motivos prácticos de esta crítica. En enero de 1984 apareció en su columna una carta de una “mujer de mediana edad” firmemente heterosexual que “había trabado amistad con una Señorita X”: “Ibamos a almorzar juntas dos veces por semana. Después del segundo almuerzo, ella empezó a saludarme y despedirse con un beso. No me gusta. Tengo la extraña sensación de que ella tal vez es una de esas chicas divertidas. Si los besos continúan, nuestra amistad deberá llegar a su fin. ¿Pero cómo saber con seguridad si ella es -digamos- diferente? No puedo ir simplemente y preguntárselo. Me sentiría muy mal si nuestra amistad terminase por una corazonada y luego me entero de que estaba equivocada. Por favor, dígame qué hacer”.

Ann Landers respondió: “La ‘evidencia’ que me ha proporcionado hasta ahora es insuficiente. Muchas mujeres heterosexuales se salu-

dan con un beso. El tiempo es su mejor aliado. Hasta que no tenga algo más específico, no se apresure a sacar conclusiones”.

Esta respuesta nos sugiere, de manera muy persuasiva, que en la vida cotidiana es tan sabio guiarse tanto por planes y predicciones como esperar para ver cómo se desarrollan los acontecimientos. Cuando duda, la gente descubre cosas sobre su mundo, viviendo con ambigüedad, incertidumbre o simplemente ignorancia, hasta el día en que su experiencia le permite aclarar los hechos. En otras palabras, con frecuencia improvisamos, aprendemos haciendo, y hacemos las cosas conforme vivimos.

La respuesta de Ann Landers indica que la gente suele vivir con ambigüedad, espontaneidad e improvisación. Las relaciones humanas pueden ser negociadas, estar en disputa o disponibles. En estos casos, las expectativas culturales y las normas sociales no son guía suficiente para nuestra conducta. Por otra parte, las etnografías clásicas son leídas como si fueran un esfuerzo concertado por refutar la respuesta de Ann Landers. En estas descripciones, la vida social parece regulada por esquemas de conducta bien definidos y uniformemente compartidos. Desde esta perspectiva, los seres humanos, simplemente, siguen las reglas y no esperan a ver lo que el tiempo les dirá.

La sabiduría de la respuesta de Landers se parece a una propuesta desarrollada en el interior de la antropología, bajo el nombre de *análisis procesual*. Este análisis subraya la importancia del método de historias de caso; muestra cómo las ideas, los acontecimientos y las instituciones interactúan y cambian a través del tiempo. Estos estudios se parecen más al diagnóstico médico de un paciente particular que a generalizaciones acerca de una determinada enfermedad. Por ejemplo, en lugar de preguntarse acerca de las causas de una enfermedad cardíaca en general, este análisis utiliza una mezcla de generalizaciones y conocimientos específicos para hacer juicios complejos acerca de cómo tratar a un paciente que, digamos, hace poco ejercicio, tiene una determinada edad, sufre de anginas, tiene una elevada presión sanguínea, una larga historia de alergias y una tendencia hacia la obesidad. Se procura, entonces, entender casos particulares, y mostrar cómo convergen algunos factores, en lugar de separarlos, uno por uno, y mostrar sus sendos efectos.

Dilemas del análisis procesal

El análisis procesal se opone a aquellos marcos teóricos que monopolizan la verdad. Hace hincapié en la necesidad de un estudio de la cultura desde diferentes perspectivas, las cuales no tienen por qué ser unificadas en una sola. Evidentemente, esta posición es controversial. En un ensayo reciente que pasa revista a los conceptos de “sistema” y “proceso”, la antropóloga Joan Vincent concluye que la capacidad de generalización del pensamiento sistemático lo hace más científico que la capacidad del análisis procesal de diagnosticar casos particulares. “Las metáforas que utilizan sistemas”, dice Vincent “han sido hegemónicas en el discurso antropológico profesional; siempre está presente un deseo de sistematizar. Las metáforas procesuales han estado, a lo largo de la historia, subordinadas por su carácter ‘no científico’”². Vincent interpreta el conflicto entre los sistemas y los procesos como una batalla política donde los primeros ocupan una posición hegemónica, y los segundos, una subordinada. Sin embargo, esta posición (in)subordinada del análisis procesal ha ganado simpatía, impulso y coherencia desde finales de 1960.

El antropólogo Clifford Geertz y el ya facellido Víctor Turner han desempeñado un papel importante en el desarrollo de metodologías de análisis procesal, que los practicantes han utilizado para bogar en mares llenos de sistemas. El análisis procesal ha abordado prácticas informales y comportamientos culturales; ha otorgado un papel preponderante al estudio de historias de caso³. Bajo la etiqueta de “drama social”, Turner ha hecho de las historias de caso la piedra angular de esta metodología. Geertz no sólo ha puesto énfasis en los sistemas culturales, sino también en la “descripción densa”, “el método documental” y la “acción profunda”⁴.

Aunque Geertz y Turner han apresurado el desgaste de las normas clásicas de descripción social, sus primeros trabajos muestran muy claramente cómo un paradigma en decadencia pierde su influencia lentamente y, de modo muy poco uniforme, más rápidamente aquí que allá. Como un modelo cultural arcaico en contradicción con su contexto actual, algunos dogmas centrales de la etnografía clásica han perdurado incluso en la labor de aquéllos que han trabajado por su pronta defunción. El dilema conceptual de las normas clásicas que van en contra de los proyectos actuales se manifiesta en la peculiar diferencia existente

entre las descripciones densas y las conclusiones simplistas en el uso de las historias de caso. En mi opinión, esta brecha que separa la descripción y la conclusión proviene de una tensión irresuelta acerca de si es conveniente describir las culturas como conjuntos sueltos de prácticas informales, o como sistemas bien formados que están regulados por mecanismos de control, o bien como una mezcla de ambos modelos.

En un influyente ensayo sobre la teoría interpretativa, por ejemplo, Geertz presenta una historia particular ocurrida en Marruecos hacia 1912⁵. Los franceses habían acabado de entrar en el escenario como pacificadores coloniales, cuando un grupo de *bereberes* asaltaron a un mercader judío de nombre Cohen y mataron a sus dos compañeros. Cohen pidió a los franceses que recogieran una indemnización para él, según lo establecían las reglas tradicionales del pacto comercial. Los funcionarios le dijeron que este asunto no estaba contemplado en su ley, pero que podía proceder e intentar obtener la indemnización. “Si lo matan”, dijeron, “es su problema”. Lo sorprendente es que Cohen reclutó a sus aliados de otro grupo *bereber* y obtuvo su indemnización: aproximadamente quinientas ovejas. Cuando los funcionarios franceses vieron el éxito de Cohen, concluyeron que debía ser un espía *bereber* (porque de otra forma no habría podido lograrlo) y lo enviaron a prisión. Después de ser puesto en libertad, Cohen se quejó al coronel francés del distrito, quien le dijo: “no puedo hacer nada al respecto, no es mi problema”.

Después de presentar esta historia de caso, Geertz ofrece un resumen a manera de conclusión, donde describe su análisis:

“Identificar estructuras de significado... y determinar su fondo social e importancia. En nuestro texto, esta tarea empieza con la distinción de tres marcos de interpretación distintos, que son parte de la situación: el judío, el bereber y el francés, para luego mostrar cómo (y por qué), en ese tiempo y lugar, su presencia conjunta produjo una situación donde la incomprensión sistemática redujo la forma tradicional a una farsa social. Lo que confundió a Cohen, y con él a todo el antiguo modelo de relaciones sociales y económicas según el que funcionaba, fue una confusión lingüística”⁶.

De acuerdo con Geertz, todo el episodio encerraba una serie de malentendidos, que pueden ser identificados según vectores culturales que separan a judíos, *bereberes* y franceses.

Sin embargo, un análisis en términos de farsa social y confusión lingüística subraya las jergas culturales flotantes, de un modo que parece inadecuado a la violencia del asalto de Cohen, el asesinato de sus dos compañeros, el sorprendente pago de la indemnización y el posterior encarcelamiento de Cohen. ¿Que ocurriría si se re-describieran los tres contextos de incomprensión cultural como la cultura colonial de desacuerdos brutales? Esta descripción, por ejemplo, resalta las incertidumbres predecibles del régimen colonial acerca de cuándo utilizar la fuerza y obligar a la gente a arreglar sus problemas por ella misma (“es su problema”), en lugar de recibir la ayuda oficial. Inclusive, un análisis basado en la confusión lingüística debe mencionar las relaciones de poder, desiguales, cambiantes y a menudo ambiguas, entre los individuos que participan en la conversación. La historia de caso que ofrece Geertz revela mucho más acerca del conflicto de lo que supone su conclusión acerca de la falla de comunicación, nacida de la incomprensión cultural.

Una diferencia similar entre las historias de caso densas y las conclusiones simplistas aparece en los dramas sociales de Turner. En su etnografía clásica sobre los *ndembu* de Africa oriental, Turner presenta una serie de casos que involucran la brujería, la calumnia, la muerte y las luchas de poder, todo dentro de un campo de contención⁷. Sin embargo, sus conclusiones suelen reducir los complejos dramas humanos a simples casos de principios estructurales supuestamente explicativos. “Este libro”, dice, “es básicamente un estudio del conflicto social y de los mecanismos para reducir, excluir y resolver dicho conflicto. Debajo de todos los demás conflictos existentes en la sociedad *ndembu*, yace la oposición oculta entre hombres y mujeres por la descendencia y el sistema económico”⁸. Sin embargo, los dramas sociales, en primer lugar, muestran que los principios estructurales ocasionan tanto conflicto como contienen, y en segundo, no logran explicar muchas cosas acerca de por qué los dramas se desarrollan de la manera como lo hacen. Por ejemplo, Turner dice que una mujer fue acusada de brujería porque no era parte del grupo, era promiscua en sus relaciones sexuales y muy trabajadora. No obstante, desde el punto de vista de la acusada, los principios estructurales relativos a la descendencia y el trabajo ocasionaron más problemas de los que resolvieron. Tampoco ningún principio estructural determina la diligencia o el adulterio. Su análisis no logra transmitir el cómo y el por qué las cosas ocurrieron de esa forma,

tal como aparece en los materiales que tiene a disposición. En resumen, las conclusiones de Turner hacen hincapié en los principios de estructura social, más que en los procesos humanos que tan detalladamente dramatiza.

Cultura, control y la pesadilla del caos

La línea divisoria que separa las historias de caso densas, de las conclusiones simplistas en los primeros trabajos de Geertz y Turner, tal vez proviene de su convicción de que la cultura y la sociedad deben ser consideradas como mecanismos de control. De acuerdo con Geertz, los distintos “sistemas culturales” de los judíos, los *bereberes* y los franceses determinan las formas de entender las relaciones humanas; para Turner, en cambio, un conjunto de mecanismos “socioestructurales” regula los conflictos endémicos en la sociedad *ndembu*, conflictos de género, descendencia y economía. Paradójicamente, el interés de ambos en los temas de control social tiende a excluir precisamente las prácticas culturales informales, cuyo estudio aboga y cuyo funcionamiento explica sus estudios de caso con tanta eficacia.

Al caracterizar su metodología de historias de caso, Víctor Turner iguala cultura y sociedad con mecanismos de control. Sostiene que “ciertas estructuras individuales y grupales, que la gente lleva en su cerebro y todo el sistema nervioso, tienen una función directriz, una función ‘cibernética’, en la sucesión infinita de eventos sociales, imponiéndoles el grado de orden que poseen”⁹. La investigación de Turner sobre el orden social utiliza una imagen cibernética actualizada, para expresar la clásica idea de que los mecanismos sociales son necesarios para controlar la violenta naturaleza humana. La cultura y la sociedad tienen la función de regular la conducta humana.

Igualmente, en uno de sus primeros ensayos, Clifford Geertz iguala el concepto de cultura con un mecanismo cibernético de control:

“Quiero presentar dos ideas. La primera de ellas es que la cultura se considera más bien no como un conjunto complejo de modelos de conducta -costumbres, usos, tradiciones, hábitos-, como ha sido entendida hasta ahora por la mayoría, sino como un conjunto de mecanismos de control -planes, recetas, reglas, instrucciones (lo

que los ingenieros de computación llaman “programas”)- para gobernar la conducta. La segunda idea es que, precisamente, el hombre es el animal que más desesperadamente depende de estos mecanismos externos y extragenéticos de control para ordenar su conducta”¹⁰.

Puesto que los seres humanos tienen programas genéticos “incompletos”, nuestra especie no puede encontrar su sendero en la vida diaria, hasta adquirir giroscopios culturales. La cultura de la necesidad se hace análoga a las instrucciones genéticas que nos dicen cómo hacer las cosas que hacemos en nuestra vida cotidiana.

Geertz habla de la pesadilla que sería la pérdida repentina de los mecanismos de control cultural de los seres humanos. En un pasaje interesante que recuerda la literatura fantástica, Geertz nos dice:

*“No hay tal cosa como una naturaleza humana independiente de la cultura. Los hombres sin cultura no serían los astutos salvajes de Golding en su obra *Lord of the Flies*, a merced de la cruel sabiduría de sus instintos animales; pero tampoco serían los nobles del primitivismo ilustrado, o inclusive, como sostiene la teoría antropológica, monos con talento propio que de alguna manera no lograron encontrarse a sí mismos. Serían monstruosidades inmejorables con muy pocos instintos útiles, casi ningún sentimiento reconocible y ningún intelecto; en otras palabras cajas mentales vacías”¹¹.*

¿Debemos estar de acuerdo en que sin programas culturales los seres humanos se convertirían en criaturas grotescas desorientadas, más allá de cualquier capacidad de deseo, sentimiento o pensamiento? ¿Nuestras opiniones consideran en realidad la vieja disyuntiva entre apoyar el orden cultural o rendirse al caos de la brutal estupidez?

Esta disyuntiva maniquea entre el orden y el caos tiene más que afinidades accidentales con sus antecedentes decimonónicos, sobre todo con la posición de Matthey Arnold entre cultura y anarquía. Por último, se refiere a una idea más antigua, generalmente atribuida a Hobbes, que sostiene que, sin normas reguladoras, la gente se volvería patológicamente violenta. Al caracterizar esta idea, como yo lo hago ahora sólo para mostrar su desacuerdo, Harry Stack Sullivan dice: “Una de las grandes teorías sociales es, como bien saben, que la sociedad es lo

único que evita que todos nos destrocemos mutuamente”¹². Aunque a menudo está implícita, esta idea ha modelado tan profundamente el análisis social que con frecuencia creemos que cultura y orden (en oposición al caos), normas sociales y regulación (en oposición a la violencia anárquica), son la misma cosa. Los términos “orden cultural” y “regulación normativa” son mucho más redundantes que informativas.

En su noción de la sociedad y la cultura como mecanismos de control, Geertz y Turner revelan la persistente influencia de la visión hobbesiana de la violencia heredada por la etnografía clásica, a través del sociólogo francés de principios de siglo Emile Durkheim. En sus primeros escritos, Durkheim creía que lo social, su campo de estudio, era igual que la ley y la coacción. Esta teoría, que une la sociedad con la coacción y la ley, se desarrolló en oposición a la noción utilitaria de que la maximización de los intereses individuales optimiza, al mismo tiempo, el bien social. En este contexto, Durkheim se vuelve hobbesiano cuando aboga por la necesidad de imponer el orden social. “Donde el interés”, dice Durkheim, “es la única fuerza reguladora, cada individuo se encuentra a sí mismo en un estado de guerra con los demás, porque nada calma el ego y cualquier tregua en este eterno antagonismo no sería de larga duración. Nada hay menos constante que el interés. Hoy en día, me une a ti; mañana, me convertirá en tu enemigo”¹³. Al referirse a la “guerra de uno contra todos”, Durkheim intenta demostrar la violencia básica de la naturaleza humana y la consiguiente necesidad de regulación social. En otra parte, reitera su visión de la violencia social que predomina en un “estado de naturaleza” desprovisto de leyes sociales. “Las pasiones humanas”, explica Durkheim, “se detienen solamente frente a un poder moral. Si falta la autoridad de este tipo, la ley del más fuerte prevalece latente o patente, y el estado de guerra es necesariamente crónico. Es evidente que esta anarquía es un fenómeno nocivo, ya que va en contra del objetivo social, que es suprimir, o al menos moderar, la guerra entre los hombres subordinando la ley del más fuerte a una ley superior”¹⁴. Está bastante claro que son pocos los que desean un estado de guerra abierta. Lo que no es tan claro es por qué la imposición de la autoridad moral debe ser la tarea principal de la “cultura”. ¿Por qué Durkheim deja tan poco espacio entre el gobierno del orden y la erupción del caos? Construida sobre los imperativos de integración y regulación, la teoría durkheimiana del orden social concuerda con

una visión hipotética del caos. Aunque su teoría descansa sobre la amenaza del caos, Durkheim no ofrece, en realidad, un estudio serio del lado oscuro de su visión.

Posiblemente, el análisis social se ha aferrado a su difusa ansiedad por impedir el caos, precisamente porque, al seguir las huellas de Durkheim, sus rasgos de pesadilla han quedado vagamente delineados. La visión del caos que sigue al colapso del orden sociocultural induce un sentimiento de pánico. No podemos más que sentirnos amenazados ante la posibilidad de una violencia arbitraria y una destrucción masiva. La película *Al día siguiente*, por ejemplo, representó esta noción muy al estilo del “sobrevivalismo”, que consiste en defenderse de los otros después de un ataque nuclear¹⁵. En el pensamiento social, esta visión fantástica del caos aparece más en alusiones indirectas que en tratamientos conceptuales explícitos de términos, tales como el orden cultural y la regulación normativa. Raras veces encontramos un intento serio por explicar las condiciones en las cuales ocurriría semejante colapso cultural. Muchos analistas, en su contexto teórico, tampoco indagan las causas de catástrofes humanas reales, como las ocurridas en Indonesia, Bangladesh, Uganda, Camboya y El Salvador (para no mencionar otras más recientes).

El análisis social tiene éxito al utilizar una insinuación muy convincente para evocar la visión apocalíptica, gracias a su concordancia con la retórica de la política actual. En estos contextos, la visión del caos aparece más como un tropo para ser utilizada en el debate (una amenaza revelada solamente a medias de “lo que ocurriría si...”) que como objeto de análisis. En enero de 1984, por ejemplo, un periódico local publicó una historia sobre un golpe militar en Nigeria, que informaba que el nuevo gobernante del país, general mayor Mohammed Buhari, defendió las razones de su intervención, y dijo que, si no hubiera actuado, “todo el país habría sufrido un colapso económico y un caos político”¹⁶. Sea que haya estado justificado el golpe o no, la mayoría de los comentaristas sostenían que la amenaza de caos que mencionaba Buhari era demasiado exagerada. La pesadilla del caos que mencionan estos políticos parece más un intento de persuasión indirecta que una evaluación convincente de su situación.

En un caso más divertido y cotidiano de esta visión apocalíptica, que tanto cultiva el pensamiento social, el mismo periódico local, en abril de 1984, reportó que había surgido una controversia por la

amenaza que representaban los vagabundos en el pueblo de Santa Cruz, en la costa de California¹⁷. Los críticos conservadores de los funcionarios liberales del ayuntamiento, consideraban la violencia y el caos como el resultado de permitir a los vagabundos que caminaran por las calles y frecuentaran el paseo marítimo de la localidad. Uno de ellos decía, por ejemplo: “Hay un aire de violencia en este pueblo, por el que nadie se preocupa... El ambiente es demasiado disoluto. No hay control sobre lo que ocurre”. Un consejero liberal admitió que algunos vagabundos hacen cosas en el paseo marítimo que “incomodan a la gente y, en algunos casos, la asustan”. Pero, añadió, “algunas cosas que hace la gente aquí, como murmurar al sol, simplemente, no tienen nada de ilegales”. A pesar de la elevada retórica conservadora, podemos decir a ciencia cierta que las visiones del caos violento en las calles de Santa Cruz probablemente no han llegado al punto de justificar una dictadura militar local.

Permítanme añadir una breve anécdota, nuevamente sobre las visiones del colapso social, tomada de mi propia investigación de campo en las Filipinas. Para los *ilongot* era difícil discutir los casos de adulterio, estadísticamente raros, que se producían en su sociedad. Un día, una anciana de nombre Baket, que para entonces pasaba los noventa, me contó las pocas historias de adulterio que había escuchado en su vida. Se sentía incómoda, en parte porque le fallaba la memoria, y en parte porque le avergonzaba decir que estas cosas ocurrían entre los *ilongot*. Por un momento, se detuvo a mitad de la historia y me preguntó: “¿ocurren estas cosas en su país?” Yo reí y, con la esperanza de darle más tranquilidad, le dije que los norteamericanos cometen adulterio, mucho más que los *ilongot*. En lugar de la tranquilidad que supuestamente le daría mi respuesta, la mujer quedó muy impactada y me preguntó otra vez: “¿O sea, que se ha propagado?”

La visión de Baket de un adulterio contagioso se parece mucho a la teoría del efecto dominó que sostienen muchos científicos sociales, dentro de una tradición persistente que se extiende desde Hobbes a las normas clásicas de la etnografía, pasando por supuesto, por Durkheim. Lo curioso es que los analistas sociales que se ocupan de la imposición del orden casi nunca investigan los brotes reales de violencia y caos. Evidentemente, la ansiedad de Durkheim por el caos y el descontrol no pueden ser desechadas tan fácilmente.

El espacio entre el orden y el caos

Así como el segundo capítulo intenta desplazar las normas clásicas sin descartarlas; éste trata de descentrar, mas no eliminar, el estudio de los mecanismos de control. Se trata de romper el monopolio sobre la verdad que asegura tener el objetivismo, y al hacerlo, no liquidar el objetivismo en sí. En ciertos aspectos, después de todo, las prácticas culturales concuerdan con códigos y normas. La gente hace planes, y a veces sus planes resultan. No todas las expectativas quedan incumplidas. El saber convencional no siempre falla. Y sin embargo, hay más en la cultura humana de lo que sugiere la imagen de las funciones directrices de naturaleza cibernética.

Cuando las funciones de la cultura se reducen a las de un mecanismo de control, fenómenos como las pasiones, la diversión espontánea y las actividades improvisadas suelen perderse de vista. Un interés exclusivo en el “problema del orden” de Durkheim excluye todas las cosas que pueden ocurrir mientras estamos haciendo otros planes. Reduce a un caos sin diferencias todo lo que cae fuera del orden normativo. En mi opinión, el análisis social debe mirar más allá de la dicotomía orden-caos y explorar el terreno menos conocido del “no orden”.

Seguramente, como sugiere Ann Landers, vivimos a menudo con incertidumbre y damos a nuestras experiencias la oportunidad de seleccionarse a sí mismas. La conducta humana, frecuentemente, resulta de la improvisación. La gente incluso puede planificar la improvisación, y decir que aceptará las cosas como vengan, que dará un paso a la vez, o tocará de oído algún instrumento musical. Sin intentar hacerlo anticipadamente, pueden responder a contingencias imprevistas, según vayan surgiendo. Sus improvisaciones pueden ser serias, lúdicas o ambas cosas; sus acontecimientos inesperados pueden ser felices, neutros o catastróficos.

Si nos ocupamos del “no orden”, nos interesa la forma en que las acciones de la gente alteran las condiciones de su existencia, a menudo de maneras ni previstas ni intencionales. En lo que tiene que ver con la forma en que las acciones de la gente alteran sus formas de vida, el análisis social debe atender a la improvisación y a los eventos contingentes. En este contexto, el estudio de la conciencia resulta de gran importancia, porque la gente siempre actúa (no importa cuán incorrectamente) según sus deseos, planes, caprichos, estrategias, estados de ánimo

mo, metas, fantasías, intenciones, impulsos, propósitos, visiones o sensaciones viscerales. Ningún análisis de la acción humana está completo, a menos que se ocupe de las ideas que tiene la gente acerca de lo que hace. Incluso cuando parecen absolutamente subjetivos, el pensamiento y el sentimiento siempre están modelados por la cultura y se ven influidos por la biografía del individuo, su situación social y su contexto histórico.

Por otra parte, desde una perspectiva procesual, el cambio, y no la estructura, se convierte en el estado permanente de la sociedad; y el tiempo, no el espacio, se convierte en su medio más abarcativo. Incluso en el terreno de la historia natural, los supuestos estados ecológicos finales están sujetos a una transformación a largo plazo, como nos dice el geógrafo Carl Sauer:

“Los sistemas de clasificación identificaban complejos vegetales y animales con climas específicos. De esta manera surgió el concepto de ‘clímax ecológico’, definido tradicionalmente como ‘el tipo final o estable de una comunidad de plantas, al que se llega con un clima específico’. Un postulado tiende a desplazar la realidad. Las regiones climáticas son abstracciones cartográficas, útiles como herramientas pedagógicas elementales que permiten dar las primeras nociones sobre los contrastes climáticos en la tierra. Las comunidades ‘finales o estables’ son absolutamente excepcionales en la naturaleza: el clima, los suelos y las superficies están sufriendo un cambio continuo; nuevos organismos están formándose e inmigrando, mientras los viejos se extinguen. El cambio es el orden de la naturaleza: el clímax supone el final del cambio”¹⁸.

Según Sauer, el cambio no obedece a una secuencia regular, ni tampoco a sucesiones determinadas o estados culturales. Los cambios ocurren en la historia de una manera continua, sin cesar. El análisis de Sauer descentra las estructuras porque, con el paso del tiempo, éstas se convierten en otras estructuras, o bien entran en decadencia y desaparecen.

En este contexto, es importante observar que el famoso dicho de Durkheim acerca de la perdurabilidad de la sociedad -que, como las lenguas que hablamos, existe antes, durante y después de nosotros- fue asumido y reelaborado, de una manera más procesual, por el teórico li-

terario Kenneth Burke. Para ilustrar su dramático modo de análisis, Burke utiliza la parábola de una conversación que transcurre antes, durante y después de la vida de sus participantes:

“Imaginemos que entramos en un salón. Llegamos tarde. Cuando entramos, ya hay otras personas y están enfrascadas en una discusión demasiado acalorada, como para que se detengan y nos cuenten de qué se trata. De hecho, la discusión había empezado antes de que ellos llegaran, de manera que ninguno de los presentes puede resumirnos todo lo ocurrido hasta ahora. Escuchamos por un momento, hasta que pensamos que ya hemos cogido el hilo de la discusión y decidimos participar activamente. Alguien pregunta, nosotros le respondemos; algunos defienden nuestro punto de vista, otros lo atacan, una vez derrotamos a nuestros interlocutores, otras somos derrotados, en dependencia de la calidad del apoyo que recibimos de nuestros aliados. La discusión es interminable. Pero ya es tarde y debemos irnos. Y en realidad lo hacemos, mientras la conversación continúa”¹⁹.

La parábola de Burke sobre la conversación eterna sin principio ni final parte de la preocupación del monumentalismo por la permanencia y pone en perpetuo movimiento el fundamento estático de las normas clásicas. Llegamos y la conversación se está desarrollando; salimos y la conversación continúa sin nosotros. Al ser más un debate que una charla agradable, la conversación encarna el cambio y el conflicto. Al tomar la forma de desafío y respuesta, este eterno debate sobrevive a las estructuras que dan forma a sus fases individuales.

Ultimamente, algunos pensadores sociales han actualizado el estilo analítico de Burke y han identificado la interacción de “estructura” y “acción” como un tema central en la teoría social²⁰. En otras palabras, para ellos lo más importante es la pregunta de cómo las estructuras recibidas dan forma a la conducta humana, y cómo, a su vez, la conducta humana altera las estructuras recibidas. La mayoría de las disciplinas científicas, afirman, no pueden combinar la perspectiva de un actor social con un punto de vista más sociocéntrico. Algunos campos, como la etnometodología, se ocupan de las intenciones de los actores sociales mientras que otros, como la etnografía clásica, se concentran en los determinantes objetivos del obrar humano. Esta división intelectual

del trabajo resulta desventajosa porque nos hace olvidar que la vida social es heredada y está en cambio permanente.

La mayoría de los teóricos sociales que utilizan la dialéctica estructura/acción citan un pasaje de la obra de Karl Marx, *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*. Después de afirmar con aguda ironía que la historia se repite, primero como tragedia y luego como farsa, Marx dice: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como les place; no la hacen en circunstancias que ellos han elegido, sino en las circunstancias que encuentran inmediatamente y que les han sido transmitidas desde el pasado”²¹. En otras palabras, la gente hace su propia historia, pero en condiciones que no eligen y (los teóricos a menudo añaden) con consecuencias imprevistas. Marx subraya la interacción entre estructura y acción, sin otorgar primacía a una ni a otra.

Los temas que han ganado importancia son, entre otros, los de la conciencia, la movilización colectiva y la improvisación en las prácticas cotidianas. Esta reorientación de los estudios culturales hace que las desigualdades sociales y los procesos de transformación social adquieran particular importancia para el estudio. Al formular preguntas, el análisis social redefine sus metas y sus temas, y procurar ocuparse más del desenvolvimiento de la interacción de luchas políticas, desigualdades sociales y diferencias culturales.

Política, sentimientos y compás

El análisis procesual se ocupa de un “algo más” que no puede reducirse ni derivarse de la estructura. A continuación, presentaré tres versiones distintas de ese “algo más” que trasciende la estructura. Raymond Williams, Pierre Bourdieu y E.P. Thompson afirman que los sentimientos, el compás de la vida cotidiana y la construcción de formaciones de clase no pueden deducirse simplemente de factores estructurales.

El historiador social E.P. Thompson inicia su obra principal sobre la formación de la clase trabajadora inglesa, e insiste en que el tiempo es el principal medio de análisis. Para él, la clase es un proceso activo de construcción, en lugar de una estructura parecida a una cosa. Las formaciones de clase se producen mediante un proceso histórico continuo donde “nosotros”, que estamos unidos en la lucha contra “ellos”,

forjamos una identidad que puede identificarse sólo conforme va desarrollándose por un extenso período de tiempo. “La noción de clase”, dice Thompson, “entraña la noción de relación histórica. Como cualquier otra relación, es fluida y evade el análisis si intentamos detenerla en cualquier momento y anatomizar su estructura”²². La formación de clase es un proceso activo y no un producto estático; se manifiesta sólo en el transcurso de una lucha prolongada, y no puede ser congelada para su análisis. Cuando el fenómeno de la clase se preserva como un objeto estático en un espacio de tiempo, se disgrega en muchos individuos discretos. Se manifiesta solamente cuando sus miembros establecen relaciones, instituciones e ideas, según una pauta. La conciencia de clase no puede obtenerse por la posición de clase, o por el conocimiento de otro nivel de análisis.

El teórico cultural Raymond Williams afirma que el análisis social objetivista mezcla la sociedad con procesos ya completados. Cuando se reduce la sociedad a formas fijas, los procesos sociales eluden el análisis. Williams sostiene que los procesos que llama estructuras de sentimiento (una paradoja intencional) dan forma y reflejan la calidad de las relaciones sociales. Las estructuras de sentimiento difieren de conceptos tales como “visión del mundo” e “ideología” porque simplemente son nuevas, implícitas aún y no están plenamente articuladas. Más bien, entretienen el sentimiento y el pensamiento para volverlos indistinguibles. “Estamos hablando”, dice Williams, “de elementos característicos de impulso, moderación y carácter; elementos específicamente afectivos de conciencia y relaciones; no el sentimiento contra el pensamiento, sino el pensamiento sentido y el sentimiento pensado; la conciencia práctica de tipo presente, en una comunidad viva que se interrelaciona”²³. El pensamiento y el sentimiento son inseparables y no están opuestos como la cognición y el afecto, la razón y lo irracional. Las ideas son sentidas, y los sentimientos, concebidos. Como partes relacionadas y en tensión, estas formas ocupan un lugar intermedio entre la experiencia individual y el reconocimiento social.

En *Outline of a Theory of Practice*, el sociólogo francés Pierre Bourdieu sostiene, desde más o menos el mismo punto de partida que Williams y Thompson, que el objetivismo describe acontecimientos humanos completados, que por lo mismo pueden ser descritos como totalidades, mediante cuadros sinópticos y reglas normativas. Lo que ya ocurrió (y ya no puede ocurrir) se mezcla con lo que debió ocurrir.

Al operar en un campo atemporal, el análisis social objetivista cierra los ojos a las maneras en que las prácticas culturales están definidas básicamente por su tiempo.

Los sujetos humanos perciben sus prácticas de manera diferente que los analistas sociales objetivistas, porque su posición es distinta. Los últimos ven las cosas desde arriba, *post facto*, con sabiduría retrospectiva; ven el pasado de una sola vez, en su totalidad atemporal. Para los primeros, en cambio, el tiempo es esencial; se orientan en la vida como si partieran del medio de la corriente, precisamente porque no pueden predecir lo que ocurrirá y cuándo ocurrirá. El futuro, por su misma naturaleza, es incierto.

Al trabajar con los detalles de la vida cotidiana, Bourdieu muestra cómo el tiempo constituye las prácticas cotidianas, en lugar de estar “añadido” a ellas. Anular el intervalo es anular la estrategia. El período interpuesto, que no debe ser demasiado corto (como se ve claramente en el intercambio de obsequios) ni demasiado largo (sobre todo en el intercambio de venganza-asesinos) es lo totalmente opuesto a un espacio inerte de tiempo, el intervalo que el modelo objetivista saca de él. Hasta que hayan dado algo a cambio, los que reciben están “obligados” a mostrar gratitud hacia sus benefactores, o al menos, a mostrarles respeto, a no utilizar en su contra todas las armas que poseen, a contener los golpes, para que no sean acusados de ingratitud ni sean condenados por “lo que dice la gente” y que da significado social a sus acciones²⁴. El tiempo de las prácticas culturales está cargado de consecuencias y significados. Las descripciones atemporales quitan a estas prácticas su política y su importancia cultural.

Podemos entender mejor el análisis de Bourdieu si tomamos en cuenta el papel que juega el tiempo en las invitaciones a las cenas sociales. Desde la perspectiva objetivista, la reciprocidad, al parecer, es la regla de oro del círculo de invitaciones; organiza y perpetúa la solidaridad social. Yo te invito, tú me invitas. Un obsequio exige otro obsequio, y éste a su vez exige otro, y así sucesivamente.

La mayoría de los círculos de invitación a cenas sociales funcionan con más fricción de lo que podemos imaginar. El tiempo de la cena puede variar significativamente. Cuando los anfitriones ofrecen bebidas, postres y comida, sólo para luego apresurar a sus invitados para que regresen a casa exactamente en cincuenta y siete minutos, no pueden provocar más que descontento y rumores. Pensemos también cómo

mo se siente alguien si un invitado, que era amigo de su amigo, aparece, según lo planeado, en una conferencia la noche siguiente y se presenta como si nunca antes se hubieran visto. Supongamos que nuestros invitados se despiden invitándonos a cenar en su casa la noche siguiente. Imaginemos cómo nos sentiríamos si alguien que vemos como un amigo cercano espera varios años antes de devolvernos la invitación. El tiempo en las invitaciones recíprocas a las cenas sociales refleja o crea relaciones de distinta naturaleza, desde amistad íntima a camaradería formal. En estos casos, el tiempo es en verdad esencial.

Thompson, Williams y Bourdieu han influido en cierta corriente antropológica contemporánea, de manera tal que actualmente se los cita como si se tratara de figuras ancestrales. Su diálogo crítico con la etnografía y los estudios culturales ha determinado significativamente el paso de las normas clásicas a la reconstrucción actual del análisis social. Sus obras han inspirado la investigación de las relaciones de desigualdad, las formas de dominación, la movilización política, los movimientos de resistencia, la crítica de la ideología y las prácticas de la vida cotidiana.

Notas:

- Algunas partes de este capítulo aparecieron en una versión anterior como "While Making Other Plans", *Southern California Law Review* 58, no.1 (1985): 19-28.
1. Después de conocer ese dicho, me encontré con que está muy extendido. Los miembros de un comité del Consejo para la Investigación en Ciencias Sociales a menudo se refieren en broma a este dicho para "explicar" los plazos no cumplidos. Un reciente artículo de *Life Magazine* atribuye el dicho a John Lennon. Como toda la buena sabiduría proverbial, no hay duda de que se utiliza tan frecuentemente porque se aplica con facilidad a tantos contextos.
 2. Joan Vincent, "System and Process, 1974-1985", *Annual Review of Anthropology* 15 (1986): 99-119, en p.100.
 3. Victor Turner, miembro de la Escuela de Antropología de Manchester, formaba parte de un grupo mayor que hizo del método casuístico su piedra angular. En realidad, el término utilizado más adelante, *processual analysis*, se identifica en principios con la Escuela de Manchester. Ver una exposición metodológica representativa de esta escuela en: A.L. Epstein, ed. *The Craft of Social Anthropology* (London: Tavistock, 1967).
 4. Aunque enfatizo las similitudes que unen a Geertz y Turner, también hay significativas diferencias que los separan. Si la herencia weberiana de Geertz hace de la "cultura" su concepto maestro, el legado de Durkheim que recibió Turner da

la primacía a la “sociedad”. Geertz acentúa las institucionalmente centrales concepciones culturales (como la categoría de Estado, el parentesco y el mercado), y Turner enfoca los potenciales creativos de la marginalidad social (como la categoría de monje, el ámbito de lo *hippie* y los desposeídos). Uno recalca las cualidades únicas de las culturas particulares, y el otro realza las características universales de los procesos sociales. Con todo, para mis fines actuales, las similitudes que los unen revelan más que sus diferencias. Las dificultades conceptuales expuestas más adelante probablemente encuentran su expresión más plena en las áreas más objetivistas de la ciencia cognitiva y la inteligencia artificial. Mi exposición se centra sobre Geertz y Turner, para buscar un punto de contradicción en su trabajo, más que para descubrir el mejor ejemplo del punto de vista de los “mecanismos de control”.

5. Clifford Geertz, “Thick Description: Toward and Interpretative Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1974), pp.3-30.
6. *Ibid.*, p.9.
7. Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester University Press, 1957).
8. *Ibid.*, p.89.
9. Victor Turner, *Dramas, Fields, and Methaphors* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), p.36.
10. Clifford Geertz, “The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man”, en *The Interpretation of Cultures*, pp.33-54, en p.44.
11. *Ibid.*, p.49.
12. Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Pschiatry* (New York: Norton, 1953), pp.213-14.
13. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Glencoe, Ill.: FreePress, 1964), pp.203-4.
14. *Ibid.*, p.3.
15. *The Day After* fue un programa de televisión que salió al aire en la cadena ABC el 20 de noviembre de 1983 a las 9:00 p.m. (hora de Nueva York).
16. *San Jose Mercury News*, 5 de enero de 1984.
17. *San Jose Mercury News*, 22 de abril de 1984.
18. Carl O. Sauer, *Seeds, Spades, Hearths, and Herds: The Domestication of Animals and Foodstuffs* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1969), p.15.
19. Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (New York: Vintage Books, 1957), pp.95-96.
20. Mi enunciación de este asunto sigue muy de cerca al teórico social Anthony Giddens. Ver, por ejemplo, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Berkerley y Los Angeles: University of California Press, 1979). Dentro de la antropología, Sherry Ortner ha proporcionado un resumen ilustrativo del replanteamiento en la antropología desde finales de los años 60. Dice: “Desde hace unos cuantos años, ha habido creciente interés en el análisis centrado en uno u otro de los siguientes términos: práctica, *praxis* (ejercicio de la práctica), acción, interacción actividad, experiencia, desempeño o actuación. Un segundo conjunto de términos, estrechamente relacionado, enfoca

al hacedor de toda esa acción: agente, actor, persona, Yo, individuo, sujeto” (Sherry Ortner, “Theory in Anthropology since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History* 26 [1984]: 126-66, en p.144).

21. Marx, Karl, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1963), p.15.
22. E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1966), p.9.
23. Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.132.
24. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977), p.10.

5 | LA IMPROVISACIÓN ENTRE LOS *ILONGOT*

Cuando los antropólogos hablan informalmente acerca de los placeres y los disgustos del trabajo de campo, a menudo reflexionan sobre la sensación de libertad y confusión que experimentan cuando abandonan el tiempo del reloj y asumen distintos tiempos de vida. En algunas versiones, los llamados nativos suelen estar atrasados. En otras, tienen un sentido del tiempo diferente. En otras, incluso no tienen sentido alguno del tiempo. Sin embargo, al considerar toda la investigación acerca de la construcción cultural del tiempo, poco se ha escrito sobre el tiempo de la vida cotidiana en otras culturas. Evidentemente, una realidad medular de la vida diaria de otras personas ha pasado desapercibida para el olfato del etnógrafo.

Los sentimientos del etnógrafo con relación al abandono del tiempo del reloj probablemente se parecen mucho a los sentimientos que se aprenden más cerca de casa. El historiador inglés E.P. Thompson, por ejemplo, ha analizado la dilatada lucha que desembocó en la constitución de la “disciplina del tiempo” que parece tan natural en la sociedad angloamericana: “Así, mediante la división del trabajo, la supervisión de las labores, las multas, las campanas y los relojes, los incentivos monetarios, los sermones y las enseñanzas escolares, se crearon nuevos hábitos de trabajo, y se impuso una nueva disciplina del tiempo”¹. Aquéllos que no logran acomodarse a la “disciplina del tiempo”, impuesta dolorosamente, son vistos como individuos que viven con el tiempo de la gente de color, el tiempo indígena o el tiempo mexicano. Para explicarme mejor, debo decir que el hecho de haber cono-

cido el tiempo mexicano desde dentro, no ha impedido que viva en carne propia la perplejidad que siente el etnógrafo al no saber cuándo están por empezar los eventos ceremoniales en otras culturas.

El tiempo social que voy a describir en este capítulo, con frecuencia ha sido identificado por sus ausencias, o más precisamente, en contraste con su supuesta contrapartida. “Nosotros” tenemos una “disciplina del tiempo”, y “ellos” tienen alguna otra cosa (como decimos estos días, otredad). La primera cualidad del tiempo puede describirse en relación con artefactos culturales como relojes, calendarios, agendas de compromisos y demás. Lo más importante es que la podemos entender en relación con el deseo de los capitalistas por disciplinar y sincronizar la fuerza de trabajo, al racionalizar la producción y maximizar las ganancias, pero tal vez sin considerar la calidad de vida. Ciertamente, este es el tenor del persuasivo análisis de E.P. Thompson y su predecesor, Max Weber.

Weber hizo que las mismas cualidades que estudió, a saber, la disciplina y la racionalización, parecieran extrañas, al compararlas con lo que llamó el tradicionalismo. Para apoyar su argumento, echa mano de un caso hipotético donde el empleador, que paga por trabajos realizados, intenta acelerar el proceso laboral incrementando la paga, pero en vano. Los trabajadores, que no tienen idea de la “disciplina del trabajo”, responden reduciendo el ritmo de sus labores. En lugar de intentar maximizar su jornal trabajando lo más posible, siguen la “tradicción” y mantienen constantes sus “necesidades” y ganan hoy la misma cantidad de dinero que ganaron ayer. Al reflexionar sobre esta anécdota, Weber dice: “Este es un ejemplo de lo que queremos decir con tradicionalismo. Un hombre ‘por naturaleza’ no desea ganar más y más dinero, sino simplemente vivir como está acostumbrado a hacerlo y ganar lo necesario para ello”². Aunque “nosotros” asumimos que la gente ganará todo lo posible en una jornada, Weber sostiene que de hecho esta conducta está, histórica y culturalmente, determinada y requiere de mayor investigación. De acuerdo con su proyecto, el capitalismo se vuelve extraño y necesita una explicación. Al mismo tiempo, sigue la técnica de descripción negativa, y dice lo que la tradición *no* es en lugar de lo que *sí* es, y la convierte en una categoría residual. Seguir la práctica de costumbre, en su opinión, es un asunto de la naturaleza humana que necesita explicación.

La indeterminación del “tiempo indígena”

Aunque los etnógrafos han asumido la tarea de comprender los tradicionalismos, no han dejado de caracterizar el tiempo de la vida social en las sociedades “tradicionales” mediante ausencias, en lugar de presencias, en términos más negativos que positivos. La lingüista antropóloga Susan Philips, por ejemplo, ha llamado la atención sobre la calidad del tiempo. En un interesante artículo titulado “Warm Springs ‘Indian Time’”, Philips critica a la etnografía por reducir el tiempo a los conceptos de segmentación y secuencia³. El propósito de su análisis es ampliar el rango de los fenómenos temporales en estudio. Su punto de partida es que el tiempo indígena aparece básicamente cuando los no indígenas asisten o participan en eventos indígenas, como veremos a continuación: “(los no indígenas) Intentan averiguar con los indios a qué hora empezará el evento. A menudo, la persona interrogada dirá que no sabe, pero si se la presiona un poco, puede dar una hora específica -v.g. 8 p.m., ‘poco después de las nueve’. Los no indígenas llegarán puntuales, y encontrarán que ‘nada ocurre todavía’, y al parecer nadie sabe cuándo ocurrirá algo. Pueden esperar veinte minutos o incluso varias horas antes de que ‘empiece’ el evento”⁴. El análisis de Philips del tiempo indígena gira en torno a una serie de factores sociales que producen variabilidad e indeterminación en la temporización de los eventos ceremoniales. Sus factores incluyen la participación de los individuos, el grado de interdependencia entre los actores, el número de participantes necesarios o posible para que tenga lugar un evento y la predeterminación o indeterminación del número de veces que se repiten ciertos actos. El tiempo indígena llega entonces al máximo, si el individuo no participa, la interdependencia entre los actores es grande, el número de actores necesario o posible es indeterminado y si algunos actos particulares pueden repetirse un número indefinido de veces.

Al identificar las fuentes de indeterminación, Philips ha recorrido parte del camino que yo deseo seguir. Mi análisis empieza donde termina el suyo. En lugar de concluir con la identificación de las fuentes de indeterminación, empezaré sugiriendo que ellas constituyen un espacio social, dentro del cual puede florecer la creatividad .

En mi opinión, la naturaleza opcional, variable e impredecible, produce cualidades sociales positivas, en lugar de zonas negativas de azar que carecen de importancia analítica. Al no estar desprovista de

contenido positivo (posiblemente por no estar gobernada por reglas), la indeterminación permite la aparición de un tipo de relaciones humanas culturalmente valorado, donde podemos seguir impulsos, cambiar de dirección y coordinar con otras personas. En otras palabras, lo impredecible tiene su tiempo propio, y permite que la gente desarrolle el cálculo del tiempo, la coordinación, y pueda responder a las contingencias. Estas cualidades constituyen dones sociales que, a su vez, permiten a una persona atenta actuar eficazmente en la política interpersonal cotidiana.

Tiempo, cualidad social y visitas entre los *ilongot*

En esta sección propongo que las zonas de indeterminación entre los *ilongot*, en las visitas sociales en particular, promueven una capacidad humana para la improvisación en respuesta a lo inesperado, y esta misma capacidad se celebra como un valor cultural. Por el momento, sin embargo, aproximémonos gradualmente al tema de las visitas. Como primer paso, es preciso anotar que los *ilongot* y su idea de las visitas requiere una introducción más extensa.

Las visitas definen y manifiestan las cualidades de las relaciones sociales, mejor que el mismo sistema de parentesco. Sería difícil exagerar su importancia. Mi diario de campo contiene un reporte exacto de quien entró y salió de cada casa de la aldea. Durante aproximadamente seis meses, en 1969, registré también el número de personas que pasaban la noche donde vivíamos Michelle Rosaldo y yo. (Casi todos los huéspedes que pasan la noche son “visitantes” de otras aldeas porque la gente que vive en el mismo asentamiento siempre regresa a su casa en la noche). En ese período nuestro hogar, compuesto por catorce miembros permanentes, tuvo un mínimo de seis y un máximo de catorce invitados que se quedaban a pasar la noche. Los totales de una secuencia representativa de días son los siguientes: 14, 17, 8, 25, 16. Además de su frecuencia, las visitas son el tema central de la conversación ordinaria, tanto por ser acontecimientos notables en sí mismos como porque los huéspedes traen noticias de otras personas y lugares. Aquí el término es *beita*, que se refiere a un tipo de habla menor (opuesta a la oratoria o la narración) y a su contenido al mismo tiempo.

Las visitas, una práctica que los *ilongot* llaman *ba-at*, ocurren entre familias de distintos asentamientos, más que entre familias de un mismo caserío. La gente visita por visitar, para comerciar, prestar o pedir prestado, cortejar a alguien o planear una incursión. También se pueden invitar para que los visitantes presten su ayuda en la construcción de una casa, la plantación o la cosecha. En otros casos, también las visitas tienen como objetivo ayudar a un familiar aquejado por una grave enfermedad. Evidentemente las visitas pueden tener múltiples propósitos, ser simultáneas y/o consecutivas. Una visita también puede empezar como una cosa y terminar siendo algo muy diferente. Por ejemplo, un visitante ocasional puede participar en una cacería, o un joven que viene a pedir ayuda para el desmonte puede empezar a cortejar a una muchacha, o quedarse mientras dura la enfermedad de su tío.

Por su apertura, las visitas a menudo sirven como una metonimia de la vida social. Al hablar de su pasado, por ejemplo, los *ilongot* lo describen como los caminos culebreros que serpentean en los vericuetos de los ríos que siguen, de formas impredecibles e imprevistas. Al describir los cambios de residencia, hablan acerca de un desarrollo coordinado entre agentes autónomos e interdependientes. En estos casos, las visitas de los *ilongot* constituyen un claro ejemplo de formas de vida social marcadas por acciones que se ajustan entre sí y una apertura a la incertidumbre del futuro. Las visitas se improvisan, según la gente va haciendo su vida. La cualidad social, una cualidad de la inteligencia humana culturalmente valorada, consiste en la sensibilidad a los caprichos, deseos y contingencias propios o de otras personas.

Cuando se les pide que describan una visita de principio a fin, los *ilongot* siempre empiezan con la historia del dueño de casa, sobre la llegada de su invitado y no cuando éste sale de su casa. Los *ilongot* dicen que, cuando un visitante se acerca a la casa, tanto los anfitriones como los huéspedes no hablan ni hacen ningún ruido. El silencio es la única forma de saludo.

Un hombre llamado Tukbaw, dijo: “Si hablas, los otros creen que estás hablando de ellos. El anfitrión (*pan-abung* o “dueño de casa”) debe hablar primero; puede decir muchas cosas, como: ‘¿están bien todos allá?’ Si hablamos de repente, la gente lo toma a mal”.

La cuñada de Tukbaw, Sawad, dijo que los visitantes no hablan primero porque esperan “que les baje el sudor, para que su corazón (*ri-wana*) se llene de felicidad (*ruyuk*). El dueño de casa entonces pregun-

ta: ‘¿están todos bien allá?’” Los visitantes hablan primero, solamente si hay noticias urgentes, como la inminente llegada de soldados o guerreros enemigos. De otro modo, dice Sawad, el visitante “simplemente espera que le den de comer”.

Otro hombre, de nombre Talikaw, dijo: “A los niños les tapamos la boca, porque hacen mucho ruido para nuestros visitantes”. Cuando llegan los visitantes, dice Talikaw, “les damos betel para que mastiquen. Luego, molemos arroz para darles, porque tienen hambre. Cuando terminan de comer, les pedimos noticias (*beita*). Y les preguntamos ‘¿están bien todos allá?’”

Para un antropólogo cognitivo sería fácil reescribir las representaciones que hacen los *ilongot* de las escenas de llegada, como expectativas culturalmente apropiadas. Estas expectativas han formado la base evidente para la descripción cultural de los etnocientíficos, como Charles Frake (autor de los ensayos clásicos “Cómo pedir una bebida en Subanun” y “Cómo entrar a una casa yakan”), que caracteriza su programa de investigación de la siguiente manera:

“Esta concepción de una descripción cultural implica que una etnografía debería ser una teoría de la conducta cultural en una sociedad en particular, cuya adecuación sería valorada por la capacidad de un forastero (que puede ser el mismo etnógrafo) para utilizar la información etnográfica, como un conjunto de instrucciones destinadas a una anticipación adecuada de los sucesos sociales. Digo ‘anticipación adecuada’ y no ‘predicción’ porque la incapacidad de una afirmación etnográfica para predecir correctamente los hechos no necesariamente implica una inadecuación descriptiva, mientras los miembros de la sociedad descrita estén tan sorprendidos por dicha incapacidad como el etnógrafo. La prueba de adecuación descriptiva siempre debe referirse a la interpretación de los acontecimientos que dan los informantes, y no simplemente a la realización de los mismos”⁵.

Las caracterizaciones culturales se entienden como un cúmulo de experiencias pasadas que permite a los nativos y al etnógrafo anticipar (pero no predecir) lo que ocurrirá en el futuro.

Desde este punto de vista, las escenas de llegada podrían dividirse en las siguientes fases: (1) el saludo en silencio; (2) los dueños de ca-

sa dan a sus invitados betel para masticar y comida; (3) los dueños de casa piden noticias a los invitados, y dicen: ‘¿están bien todos allá?’”

Estas caracterizaciones permiten que los etnógrafos y los nativos, por igual, entiendan mejor cómo las variaciones en el desarrollo real de los acontecimientos pueden interpretarse (en relación con un código estándar) como superficiales, torpes, formales, adecuadas o graciosas⁶. Sin embargo, la inclinación de la antropología cognitiva ha sido delinear el código, e ignorar si los acontecimientos son en realidad superficiales, graciosos o algo semejante.

A su debido tiempo, volveré sobre estas escenas de llegada con el propósito de explorar el nuevo enfoque que obtenemos, pasando del código de caracterizaciones culturales a las cualidades sociales en las prácticas reales. En mi opinión, el análisis de las caracterizaciones no es más que un punto de partida. Por sí mismo dice poco acerca de las cualidades de las relaciones sociales desplegadas y creadas en el contexto de las escenas de llegada. Por el momento, no apresuremos el paso y continuemos imitando el camino culebrero que siguen los visitantes, en la sociedad *ilongot*.

Mis diarios de campo contienen reportes sobre las llegadas y partidas de los visitantes y las noticias que traen. Las visitas estaban estrechamente ligadas a la vida cotidiana. De hecho, el *ba-at* pronto se convirtió en una categoría etnográfica distinta. Una anotación típica tenía esta forma: “Lapur se quedó con su cuñado. Pasó tres noches”.

Cuando escribía estas anotaciones no se me ocurrió que estaba siguiendo una forma convencional, que se encuentra a menudo en los periódicos locales. *The Listowel Banner*, del oeste de Ontario, por ejemplo, publica regularmente una sección titulada “Personales”, con aproximadamente treinta anotaciones semanales sobre muertes, nacimientos, bodas, enfermedades y visitas. Sin embargo, la vasta mayoría de estas anotaciones tiene que ver con visitas. Los siguientes son algunos ejemplos (tomados todos del 26 de septiembre de 1984, pg. 16):

- La Sra. Goldie Thompson y la Sra. Cathy Cahil, de Toronto, pasaron algunos días con el Sr. y la Sra Greer, del Holland Centre.

- El Sr. y la Sra. Lane Vogan, RR 2, Wroxeter, volvieron a casa después de pasar nueve días de vacaciones en Cape Cod. La pareja viajó en bus, cruzando a los Estados Unidos, hasta las cataratas del Niágara. El Sr. Vogan observó que llovía cuando salieron de Listowel y continuaba lloviendo cuando regresaron, pero el sol brilló todos los días mientras

estuvieron fuera. También encontraron que las hojas tenían vivos colores cuando regresaron.

- Entre los últimos visitantes de la Sra. Margaret Hawksbee, están el Sr. y la Sr Hackett, de Vancouver, B.C.; la Srta. Lillian Hackett, de Mitchell, el Sr. y la Sra. Heathcote, de Burlington, y el Sr. y la Sra. Bride, de Don Mills.

Mis anotaciones y las del Listowel Banner se parecen por ser formas culturales que registran visitas como *bits* de noticias. Al igual que las caracterizaciones *ilongot*, estas noticias están marcadas por las llegadas, más que por las partidas. El Sr. y la Sra. Vogan, por ejemplo, se convierten en tema de noticias, no cuando dejan el pueblo, sino cuando regresan de su soleadas vacaciones en Cape Cod.

He tomado el caso del Listowel con el fin de mostrar la variedad de formas convencionales que influyen (o pueden influir) en las notas de campo. Durante mucho tiempo, los antropólogos se han ocupado de asuntos metodológicos en la recolección y la manipulación de datos y, recientemente, en la composición etnográfica. Sin embargo, en gran medida hemos ignorado los modos de composición que dan forma a las anotaciones y a las relaciones entre notas de campo y textos etnográficos.

Sin embargo, cuando coloqué las anotaciones de “visitas”, una junto a la otra, empezaron a contar una historia diferente. Al haber sido recogidas a lo largo de un período de varios años, las visitas (tanto llegadas como noticias traídas de fuera) revelaron las complejidades que encierran los cambios de planes. Estos cambios de trayectoria comprendían distintas declaraciones sobre los miles de contingencias y el desarrollo de modelos de coordinación entre los individuos. La coordinación entre individuos autónomos exige un alto grado de flexibilidad y sensibilidad, por las nociones culturales que hacen difícil predecir la conducta de otras personas. Los *ilongot* pueden tratar de persuadir a otros para que hagan lo que ellos quieren, pero no pueden decirles qué hacer. En términos culturales, simplemente no saben lo que hay dentro del corazón de cada persona (*rinawa*), a menos que esa persona hable y lo revele.

Por ejemplo: en cierta ocasión un hombre de nombre Insan visitó a otro grupo para hacer un juramento de paz con sal (por la idea de que, al igual que la sal en el agua, los perjurios se disolverán en la muerte). Pero un joven de su grupo deliberadamente no sostuvo la sal

porque guardaba traición en su corazón. Años más tarde, Insan me dijo que no tenía la menor idea de los propósitos del joven porque, “cuando salimos, no nos dijo lo que había en su corazón”. Si el joven no hablaba, sus compañeros no podían adivinar sus motivos porque, culturalmente hablando, los sentimientos del corazón de cada individuo se pueden revelar únicamente mediante la palabra explícita. Sólo al volver la mirada al pasado, Insan pudo sospechar lo que debió haber sentido ese día el corazón del joven: “Estoy buscando el camino que tomaré cuando vaya de cacería contra estos *butag*”. De hecho, Insan no supo lo que había en el corazón de su compañero, hasta cuando fue demasiado tarde. Las consecuencias de no saberlo fueron devastadoras para él, porque, en su opinión, la muerte de su abuelo paterno por un disparo accidental fue un acto de retribución sobrenatural para el grupo, al no haber respetado el juramento de uno de sus miembros⁷.

Michelle Rosaldo parafraseó este conocimiento de lo que abriga el corazón de otra persona según los *ilongot*: “No podemos ver los corazones de otros; escuchamos palabras de extraños, pero tenemos miedo de que vengan solamente de la superficie y no de los impulsos recónditos de su corazón”⁸. La misma Michelle escribió más tarde:

“Los ilongot hablan del ‘corazón’, pero no para explicar la conducta con relación al carácter, los motivos o a una personalidad bien imaginada, sino para indicar aquellos aspectos del yo que pueden ser alienados -o involucrados- en la interacción social. Al hablar del corazón, los ilongot caracterizan la relación entre el individuo y su situación, según la apertura o el hermetismo de su corazón, de su comodidad o incomodidad. Lo que interesa no es la ‘psicología’ como nosotros la entendemos, sino las ‘pasiones’ de un individuo, que siempre pueden entrar en conflicto con su medio”⁹.

Los *ilongot* entienden la conducta humana más como una serie desconectada de actos discretos (y, por lo mismo, impredecibles) que como el modelo unificado de una entidad general, tal como “nuestra” noción del carácter o la personalidad de una persona.

Para ilustrar el modelo de coordinación de dichas visitas, resumé y reuní la siguiente serie de anotaciones sobre el tema (año 1974):

- Nov. 3: Dos niños llegaron por la noche de Pengegyaben. El dueño de casa, Tepeg, preguntó inmediatamente (sin guardar silencio

por un momento): “¿ocurre algo malo? ¿Alguien está enfermo?” Tepeg explicó que hizo las preguntas de inmediato porque la llegada nocturna de los niños, al parecer, significaba que algo andaba mal. Su hijo mayor, Keran, estaba en Pengegyaben en ese momento.

- Nov 4. Un visitante llegó y le dijo a su primo Dilap que su mujer no regresaría de Keradengan, como estaba planeado, porque sus hijos estaban enfermos. Ambos primos dijeron que irían a cazar juntos y luego se encontraría, con la mujer y los niños.

- Nov. 4: Kangat estornudó (un mal augurio) cuando estaba por salir y traer a casa a su cuñado (que no podía caminar por una picadura de serpiente). No salió ese día.

- Nov. 5: Llegaron noticias de que una serpiente verde mordió al hijo de Tepeg, Keran, que regresaba por el sendero que conduce a casa.

- Nov. 12: La esposa y los hijos de Dilap llegaron con otras personas, entre ellos Keran. La madre del muchacho estaba preocupada porque habían llegado noticias de que su hijo estaba por llegar hace dos días.

Por ser más adecuado para este propósito que las tarjetas de apuntes, mi diario de campo hace referencia al estado de ánimo que predominaba cuando llegó el grupo:

“Luego, cerca del crepúsculo, todos se emocionaron; la gente de Pengegyaben está aquí; les vieron pasar por Asibenglan -hemos estado ansiosos de su llegada. Cruzaron el río todos se veían bien vestidos y arreglados, al estilo de los ilongot. Keran caminaba con un palo (por la mordedura de serpiente); su tío, que estaba bebiendo al otro lado del río, vendría más tarde; su primo no sabía bien cuando iríamos a Pengegyaben”.

“Una joven mujer que llegó con el grupo dijo que se quedaría un día y que nos llevaría a Michelle Rosaldo y a mí a Pengegyaban, cerca de su lugar. La gente de la casa donde vivíamos le pidió a la joven que se quedara a dormir y ayudara en el huerto”.

- Nov. 14: La mujer pasó la noche en una casa río abajo, pero no regresó a casa porque llovía demasiado.

- Nov. 15: Caminamos a Pengegyaben con la muchacha.

Tomadas en conjunto, las anotaciones nos permiten ver cómo cambiaron los planes en coordinación con otras personas. Los visitan-

tes desarrollaron flexibilidad y sensibilidad frente a las contingencias cotidianas. Por su misma naturaleza, las contingencias no pueden ser en listadas como un conjunto finito completo, porque siempre irán apareciendo conforme la vida continúa. En el período de dos semanas que acabamos de revisar, las contingencias incluyen enfermedad, mordeduras de serpiente, lluvias, horticultura, cacería, servicios evangélicos, alimentación de los cerdos e incluso estornudos.

Formas semejantes de sensibilidad han sido observadas entre los cazadores *atabascanos* del noroeste de Canadá. Hugh Brody describe cómo su toma de decisiones toma en cuenta múltiples factores:

“Tomar una buena, sabia y sensible decisión respecto a la caza es aceptar la interconexión de todos los factores posibles y evitar el error de concentrarse conscientemente en alguna consideración que se crea básica o fundamental. Es más: la decisión se toma mientras se actúa; no hay una pausa entre la teoría y la práctica. Como consecuencia, la decisión -como la acción de la que es inseparable- siempre puede ser alterada (y por lo tanto, no puede ser llamada propiamente una decisión). El cazador se mueve en la dirección elegida, pero como es muy sensible a un sinnúmero de factores, siempre está listo a cambiar de dirección”¹⁰.

Al igual que los *ilongot*, estos cazadores hacen juicios sinópticos base de factores de sensibilidad, flexibilidad y cambio. La planificación, los programas y la puntualidad en realidad están en contradicción con esta naturaleza abierta de la acción.

En las visitas de los *ilongot* encontramos la misma apertura, que tiene contenido positivo en la medida en que alienta la capacidad social de improvisar y responder creativamente a las contingencias cotidianas. Es precisamente esta capacidad -gracia social y sentido del tiempo-, que los *ilongot* estiman tanto como valor cultural¹¹.

Para no mostrar la cualidad social de la improvisación con un perfil imperfecto, el caso de Kama de Butag resulta particularmente adecuado. Kama venía de un grupo distante que acababa de celebrar el primero de dos convenios, según el cual él y sus compañeros recibían del grupo de Kakidugen, donde vivíamos Michelle y yo, indemnizaciones por la decapitación de algunos de sus miembros. En el segundo acuerdo, se deberían hacer los arreglos finales para indemnizar, a su vez,

a la gente de Kakidugen. Para sorpresa de todos, sin embargo, Kama apareció como visitante en la casa poco después del acuerdo preliminar.

Parecía tranquilo y venía vestido con su mejor atuendo, como acostumbran los *ilongot* en las visitas formales. Kama se detuvo cerca de la casa a la orilla de un río, donde descansó, se lavó, se arregló y se puso su adorno corporal. Mis compañeros admiraron su elegante vestimenta y su valentía. Su llegada fue así: “En las primeras horas de la tarde del 17 de febrero, Kama y su compañero entraron a la casa en silencio y se sentaron. Sin decir una palabra, Tukbaw preparó betel para masticar y, cuando lo puso en mi mano, me dijo con voz muy baja que debía aumentar la formalidad de la ocasión. Siguiendo los deseos de mi ‘hermano’, caminé lentamente a través del cuarto y, con el brazo izquierdo recogido horizontalmente delante de mí, me senté en cuclillas y, con un lento movimiento, extendí la mano derecha para ofrecerle a Kama el betel”¹². La gran formalidad de la ocasión estuvo dada por el silencio y la lentitud de los movimientos. Los dueños de casa y sus invitados conversaron toda la tarde hasta bien entrada la noche; contaron historias de colonos y empezaron a discutir los arreglos para el segundo acuerdo, según el cual Kama y su grupo indemnizarían a la gente de Kakidugen.

Después de que Kama partió a la mañana siguiente, la gente empezó a hacer comentarios sobre el visitante. Les sorprendía su elegancia física, cómo caminaba y llevaba su adorno. Las decoraciones incluían conchas de caurie, alambre de cobre delgado, crin blanco, colmillos de serpiente y una gran pluma negra, que llevaba en las muñecas, las pantorrillas, el antebrazo y la cabeza. Se paraba recto y se movía de manera muy fluida.

La visita de Kama sorprendió a Tukbaw, quien admiró su valentía. Tukbaw dijo que nunca se atrevería a hacer una visita apenas celebrado el acuerdo inicial. Disa, una mujer mayor que vivía en la casa, se rió entre dientes porque había dormido cerca de Kama. Disa comentó que Kama no era tan valiente como parecía, porque sabía que no durmió durante toda la noche por miedo a ser decapitado.

La virtud social de los *ilongot*, en ocasiones, se desborda. Incluso la virtuosa actuación de Kama inspiró temor e hizo reír entre dientes a Disa y a sus compañeros. La vigilia de Kama fue una condición de su excepcional actuación, porque si no hubiera estado alerta (*taikut*), no se habría atrevido a visitar a Kakidugen antes de la celebración del

acuerdo final. En este caso, una ejecución excepcional de las cualidades humanas que tanto valoran los *ilongot* puede realizarse en la vida diaria solamente con cierta dosis de ambigüedad. En la noche, Disa observó durante un fugaz momento cómo el atento actor ejecutaba su temible acto; pero su respeto por él no disminuyó, sino que se mezcló con una carcajada.

Permítame el lector que vuelva por un momento al análisis de Brody sobre los cazadores *atabascanos*. Brody describe cómo las decisiones sobre la caza (probablemente no es la palabra correcta para un proceso tan fluido) se desarrollan a lo largo de la conversación, en espera de ver, de alguna manera, cómo ocurren las cosas. Hablan de diferentes lugares adónde ir, de la pesca de truchas y la cacería de alces. “Algunos individuos”, dice Brody, “acuerdan que irán de caza, pero llegada la mañana nada está listo. Nadie ha planeado nada formalmente. Tantas veces como se conversa de cosas nuevas, se hacen otras previsiones provisionales, y empieza a formarse un nuevo consenso. Parece a menudo que todos han cambiado de opinión”¹³. Precisamente, es un camino culebrero, metáfora que mejor describe la trayectoria de estos actos. No obstante, esta metáfora no permite describir de qué formas los actores sociales toman en cuenta múltiples factores naturales y humanos. La manera improvisada en que llevan a delante su acción comprende juicios complejos y difíciles formas de sensibilidad y cooperación humana.

En un caso tomado de mi diario de campo, Tagu, un hombre que sufría desde hacía mucho tiempo de tuberculosis, se agravó considerablemente. Un grupo de *ilongot* y yo fuimos a verle en seguida.

A las 10 de la mañana aproximadamente, fui con Bayaw y Lakay a ver a Tagu. Mientras estuve allí, se puso muy, pero muy enfermo; estaba hablando acerca de a quién legaría sus cosas; dijo que estaba muriendo, pero que no guardaba malos sentimientos hacia ninguno de los presentes (es decir, que después de muerto, su espíritu no regresaría a hacer daño a los vivos). Vino mucha gente. Sus hermanos lloraban, y mandaron a buscar a su hermano y hermana, porque temían que muriera pronto. Shelly pasó por la casa y le puso una inyección con las manos temblorosas. Al parecer, se mejoró un poco. Me conmovió la forma en que le querían.

La gente me dijo que un shamán *ifugao*, que vivía cerca, vendría a realizar una curación. Hablaban como si el ritual empezaría ese día o el siguiente, al menos así me pareció.

Sin embargo, sólo once días después vino un joven y me dijo que el shamán *ifugao*, en respuesta a nuestro pedido, había dicho que podíamos tomar notas, pero no fotografías. Tres días después, esto es, dos semanas completas después de que pensé que el shamán vendría, la ceremonia estaba cerca de empezar. Entonces, escribí estas observaciones en mi diario de campo:

“Hacia las 5:15 pm., la gente empezó a llegar para la ceremonia... la gente esperaba que la ceremonia se celebrara allí, pero no ocurrió así... Poco después de comer, Ingal llegó y dijo que el shamán estaba haciendo una ceremonia, río abajo, de modo que mejor fuéramos a dormir porque no vendría a la aldea hasta mucho más tarde... Conversamos un momento y tuvimos que ir a la cama muy temprano, a las 7:30 p.m. -la casa parecía un hospital, la figura esquelética de Tagu, su hermano con dolores reumáticos, decenas de personas con gripe. Cuando fuimos a dormir, nos sentimos muy deprimidos: desanimados, inquietos, incómodos por la hora, tristes por la sensación general de enfermedad que inundaba el lugar. A la 1:00 a.m. nos despertaron. Llegó gente de río abajo. El shamán les había despertado mientras pasaba; el hermano de Tagu, había venido para decir que el shamán acababa de pasar por una casa y se dirigía a otra, cruzando el río (donde celebraría la ceremonia), la idea es curar a una persona en el lugar donde se enfermó”.

Mi frustración con la hora es evidente. Además de anotar la hora en repetidas ocasiones (5:15 pm. 7:30 p.m., 1:00 a.m.), me sentía incómodo por tener que acostarme más temprano de lo habitual, y la depresión aumentaba, por el lerdito transcurrir de los acontecimientos. Los *ilongot* estaban algo confundidos, porque las prácticas *ifugao* no eran muy bien conocidas y porque el desempeño de un shamán, como parte de su carisma, cultiva la incertidumbre y la ambigüedad. Sin embargo, la sensación de frustración era más que suya, porque no podía liberarme del tiempo impuesto por la “puntualidad laboral”. Sólo ahora, puedo percibir inmediatamente y apreciar las virtudes que influyen en el ritmo en que se desarrolla su vida, afectada más por la consideración humana, que por la hora señalada.

El desenvolvimiento gradual de los hechos, los múltiples mensajes, las revelaciones parciales de cuándo y dónde se celebraría la cere-

monia, daban a los participantes principales la oportunidad de prepararse para la intervención del shamán en una crisis de vida o muerte. Tagu, sí parecía estar agonizando. El shamán era costoso. El apoyo de todas las personas fue grande. Se invocó al peligroso espíritu del hermano muerto de Tagú, y los presentes lo sintieron durante la ceremonia. Viéndolo en retrospectiva, no es una sorpresa que el evento se desarrollara en parte, hacia adelante y luego hacia atrás. La gente necesitaba tiempo para reunirse y orientarse en un acontecimiento crítico donde hay mucho en juego y el pronóstico era reservado.

Al final, el shamán llegó y realizó el ritual durante toda la noche y la mañana siguiente. Tagú sobrevivió. Su enfermedad fue muy real, pero vivió, débil y tuberculoso, doce años después de este episodio.

La llegada de un cuñado

La literatura antropológica podría hacernos creer que el ritmo característico de la visita termina cuando empieza el ritual formal. Desde esta perspectiva, parece que las versiones locales del tiempo indígena quedan a la vera del camino, conforme los procedimientos formales empiezan a regular el tiempo ritual programado. Para refutar esta difundida idea antropológica es preciso volver a una llegada, que marca la apertura formal de una visita.

Recordemos que las descripciones indígenas hacen que estas llegadas parezcan formales, con una secuencia normal de (1) silencio, (2) betel y alimentos y (3) noticias (“¿están bien todos allá?”). Compárense las descripciones con una llegada real que tuvo lugar cuando un grupo de visitantes llegó a nuestra casa a las 4:30 pm.

Después de unos cinco minutos de silencio, Bayaw, el dueño de casa que todavía estaba acostado, dijo: “Que les den betel, no tengo hoja de pipa”¹⁴.

El sobrino del dueño de casa empezó a preparar betel y dijo al joven visitante: “Aquí tiene su nuez de areca”.

Tepeg, otro visitante, dijo a Sawad, su hermana y dueña de casa, “Dame mi petaca; dame las cosas para mascar betel”.

Sawad dijo a su hijo: “Dáselo, Lemmik”.

Un joven visitante le dijo al sobrino del dueño de casa: “Ahora ese tabaco es tuyo”.

El sobrino del dueño de casa le dijo a su tía Sawad: “Dame tu tabaco, tía”.

Pasaron dos minutos más y Sawad dijo a una muchacha: “Ulling, ve y trae algo de agua”.

Luego, dos personas empezaron a hablar.

Dirigiéndose a su hermana Sawad, que también era la dueña de casa, Tepeg, el visitante, pronunció estas palabras: “Sawad, su espíritu decapitado (*amet tu*)”.

Aunque las descripciones culturales pueden hacer que estas llegadas parezcan una rutina, en la práctica aparecen como una serie de tira y afloja. El dueño de casa, que casualmente estaba recostado cuando llegó su cuñado, le dijo que no obedecería ninguna formalidad, e indicó así una cercanía tal que rayaba en la falta de respeto. El cuñado reclamó a su hermana, la dueña de casa, por ser demasiado franca, y le dijo palabras fuertes porque no trataba como se debía a un visitante (no le ofreció betel, ni comida).

El ritmo preciso y el modo en que se desenvuelven los hechos revela, como reflexión y negociación, el tipo de las relaciones sociales entre los participantes. El contenido interpersonal se manifiesta en asuntos como la regulación del tiempo y la franqueza de los pedidos. En lugar de ser un punto final para el análisis, la secuencia formal -silencio, betel, comida y petición de noticias- sirve como una base para entender las prácticas actuales.

Pierre Bourdieu ha descrito prodigiosamente el tiempo y la política de la reciprocidad entre los campesinos argelinos, de modo que lo citaré a modo de conclusión de este capítulo:

“Cuando el desarrollo de la acción está muy ritualizado, como en la dialéctica de la ofensa y la venganza, existe todavía espacio para estrategias que consisten en jugar con el tiempo de la acción, y no con el tiempo. Y esto es cierto, *a fortiori*, de todas las ocasiones, más sueltas, que permiten ampliamente desarrollar estrategias para explotar las posibilidades que ofrece la manipulación del tiempo de la acción -contenerse, soltarse, mantener el suspenso o la expectativa o, en su lugar, apresurarse, sorprenderse y sorprender, sin mencionar el arte de ofrecer el tiempo ostentosamente (“dedicar nuestro tiempo a alguien”) o de negarlo (“no tener tiempo que perder”)”¹⁵.

En lo que no concordamos Bourdieu y yo, o más bien los campesinos argelinos y los *ilongot*, es en nuestra estética descriptiva. Su pa-

radigma de desafío y respuesta sugiere la estética de las artes marciales. Los *ilongot* y yo recalcamos más bien la cualidad social, el tiempo y los ritmos que determinan la danza de la vida. Mi intención ha sido describir las distintas alternativas estéticas que modelan el tiempo de la vida cotidiana, cuando el reloj no es la realidad fundamental.

Notas:

1. E.P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism", *Past and Present* 38 (1967):56-97, en p.90.
2. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp.59-60.
3. Susan Philips, "Warm Springs 'Indian Time': How the Regulation of Participation Affects the Progression of Events", en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, ed. Richard Bauman y Joel Sherzer (New York: Cambridge University Press, 1974), pp.92-109.
4. *Ibid.*, p.94.
5. Charles O. Frake, "A Structural Description of Subanun 'Religious Behaviour'", en *Language and Cultural Description* (Standford, Calif.: Standford University Press, 1980), pp.144-65, en p.145.
6. Charles O. Frake, "How to Enter a Yakan House", en *Language and Cultural Description*, pp.214-32, en p.214.
7. Renato Rosaldo, *ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History* (Standford, Calif.: Standford University Press, 1980), p.43.
8. Michelle Rosaldo, *Knowledge and Passion: ilongot Notions of Self and Social Life* (New York: Cambridge University Press, 1980), p.43.
9. *Ibid.*
10. Hugh Brody, *Maps and Dreams* (New York: Pantheon Books, 1982), p.37.
11. Renato Rosaldo, "ilongot Hunting as Story and Experience", en *The Anthropology of Experience*, ed. Victor Turner y Edward Bruner (Urbana: University of Illinois Press, 1986), pp.97-138.
12. Renato Rosaldo, *ilongot Headhunting, 1883-1974*, pp.103-4.
13. *Ibid.*, p.36.
14. Estas órdenes ilongots llamadas *tuydek* han sido estudiadas en el artículo de Michelle Rosaldo: "The Things We Do with Words: ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy", *Language in Society* 11(1982): 203-37.
15. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (New York, Cambridge University Press, 1977), p.7.

6 | ANÁLISIS NARRATIVO

Aunque se discute su validez como un medio adecuado para el análisis procesual, la narrativa en las ciencias humanas ha estado restringida a historias de caso y a la disciplina de los estudios históricos. A continuación, presentaré un estudio crítico sobre dos ventajas generales del análisis narrativo, con miras a ampliar su uso para los estudios culturales. En primer lugar, evalúo las afinidades del análisis narrativo con “la comprensión histórica” y la cuestión de la “acción humana”. La primera se refiere a la interacción de ideas, acontecimientos e instituciones, conforme éstos van cambiando a través del tiempo. La segunda, designa el estudio de los sentimientos y las intenciones de los actores sociales. En segundo lugar, discuto distintos temas de perspectiva analítica, en particular la “visión doble” que oscila entre el punto de vista de un analista social y el de sus sujetos de estudio. Podríamos afirmar que cada punto de vista es incompleto -una mezcla de claridad y oscuridad, alcance y limitaciones, imparcialidad y parcialidad- y que, tomados en conjunto, todas las perspectivas no logran la calidad de omniscientes, y tampoco constituyen una narrativa unificada; más bien, resultan ideas complejas acerca de realidades sociales multifacéticas y en constante movimiento.

Sin embargo, como ya discutimos en la primera parte de este libro, la narrativa ha sido suprimida durante mucho tiempo por las normas clásicas de la etnografía. Al desear fervientemente convertirse en miembros de una “ciencia”, los escritores clásicos se han sometido a la disciplina del ascetismo lingüístico. De acuerdo con sus estándares estéticos, la “verdad” era un asunto importante y muy serio, un asunto de

extrema gravedad, tal cual, directo y que concernía a todos los seres humanos. Los seguidores de las normas clásicas izaban el estandarte del objetivismo y marchaban en contra de modos retóricos como la indignación moral, el castigo, la exhortación, el símil, la metáfora y la narración. La mayoría de las etnografías clásicas marginaban, casi literalmente, a la narrativa, y la convertían en una ciudadana de segunda clase, al regalarla a los prefacios, los pies de página y las historias de caso presentadas en letra menuda¹.

Pensemos cómo cambia de aspecto la cacería cuando se la describe al estilo clásico. En su etnografía sobre los !Kung San (conocidos popularmente como *bosquimanos*) del sur de África, Richard Borshay Lee, por ejemplo, describe “el proceso de cacería” de acuerdo con las normas clásicas: “Si hay dos o más de cacería, el hombre que está a la cabeza del grupo sigue el rastro del animal y se detiene solamente cuando las huellas se dividen o desaparecen; luego, los cazadores se dividen para buscar la pista correcta y retomar la ruta seguida por el animal. Este puede ser un proceso laborioso, y si huellas más frescas cruzan aquéllas que están siguiendo, los cazadores escogen enseguida la pista más prometedora”². La descripción de Lee proviene de cuidadosas y repetidas observaciones, así como de un sinnúmero de informes dados por los mismos *bosquimanos*. Al establecer sus generalizaciones, Lee subraya los rasgos comunes de toda cacería, incluidos sus parámetros de variación compartidos. Su análisis es exacto, pero incompleto.

En mis estudios de la cacería en la sociedad *ilongot*, sin embargo, descubrí que una combinación de estudios de caso particulares y narrativas indígenas revelan aspectos que las normas clásicas ocultan³. Las historias de caza de los *ilongot* callan lo que todas las cacerías tienen en común, o más bien las relegan a un conocimiento básico que no se expresa. Los narradores *ilongot* y sus interlocutores no necesitan repetir lo que “todos” ya saben acerca de la cacería, al igual que un grupo de fanáticos deportivos no necesita recitar al pie de la letra las reglas básicas del juego que tanto adoran. Lo que es peor aún, estas descripciones que enfatizan lo común muchas veces excluyen las cualidades que los cazadores valoran más.

Los narradores indígenas se ocupan de una cualidad considerada crucial, culturalmente hablando, en la cacería: la capacidad del cazador para responder frente a lo inesperado. Como los venados y los cerdos salvajes no abundan en la región, sino por el contrario son escasos,

los cazadores dicen que tienen que estar preparados para entrar en acción en cualquier momento. Esta sensibilidad a las circunstancias es de tal valor cultural para los *ilongot*, como pudimos ver en la discusión anterior acerca de las visitas, que los hombres cuentan “historias de cacería” que hablan de su capacidad para improvisar, mientras son arrastrados entre las espinas por un pitón, u obligados a trepar un árbol por un cerdo salvaje que los acomete. De hecho, los cazadores seleccionan experiencias que pueden ser contadas como historias. En otras palabras, las historias a menudo modelan la conducta humana y no sólo la reflejan.

El psicólogo Jerome Bruner ha dicho igualmente que las historias modelan la acción, porque personifican motivos obligatorios, pasiones, aspiraciones confusas, intenciones claras o metas bien definidas. En este contexto, Bruner cuenta una anécdota acerca del economista Robert Heilbroner, quien decía que cuando sus teorías no permiten hacer predicciones correctas, los economistas intentan explicar lo que realmente ocurrió contando historias acerca de los motivos o las metas de ejecutivos de corporaciones japonesas, suizas o inglesas. “Actualmente, los hombres de negocios y los banqueros”, dice Bruner, “(como cualquier hombre de negocio de cualquier época) guían sus decisiones precisamente de acuerdo con estas historias -aunque tengan a la mano una teoría que puede ser analizada. Una vez expuestas, estas narrativas ‘hacen’ eventos y ‘hacen’ historia. Contribuyen a la realidad de sus participantes. Es imposible y absurdo que un economista (o un historiador económico) las ignore, inclusive con el argumento de que las ‘fuerzas económicas generales’ modelan el mundo de la economía”⁴. No sólo los hombres y las mujeres de negocios, sino también la gente ordinaria cuenta historias acerca de quiénes son, lo que les interesa y de qué manera esperan realizar sus aspiraciones. Estas historias modelan significativamente la conducta humana. De este modo, el análisis social no puede ignorarlas.

La narrativa como una forma de análisis social

Ahora quisiera volver sobre el debate acerca de la “comprensión histórica”, en el cual algunas personas apoyan el uso de la narrativa en el análisis social. La historia ha sido la arena de este debate, porque la

narrativa ocupó por mucho tiempo un estatus canónico en esa disciplina, comparable con la posición del discurso normalizador y objetivista de la antropología. Durante el reinado de la historia narrativa, los practicantes solían utilizar su modo favorito de composición, tal como si se tratara de un medio transparente para decir la “verdad real” acerca del pasado. No debe sorprendernos, entonces, que la hegemonía de la narrativa fuese desafiada a finales de los cincuenta por un movimiento de resistencia, que a su vez condujo a una reelaboración creativa de las virtudes de la “narrativa como un instrumento cognitivo”.

El ataque inicial a la narrativa fue lanzado por los filósofos de la ciencia Carl Hempel y Ernst Nagel. Ambos filósofos dijeron a los historiadores, en términos muy claros, que pusieran en orden sus análisis. Como una cura para las enfermedades que sufría la historia, prescribieron el “método hipotético-deductivo”: hacer una serie de deducciones a partir de una ley general, -afirman- hasta llegar a una proposición que especificara el tipo y la cantidad de información necesaria para falsificarla. Hempel y Nagel promovieron su método al llamar no-ciencia (un término que sugiere también su falta de sentido -*nonsense*) a las demás alternativas metodológicas.

El desafío de Hempel y Nagel provocó respuestas por parte de algunos pensadores que decidieron explorar la narrativa como una forma de conocimiento. En lugar de decir a los historiadores lo que debían hacer, estos pensadores se preguntaron lo que de hecho hacen. ¿Cómo se ha adquirido el conocimiento histórico? El historiador y crítico social Hayden White, por ejemplo, se ocupó básicamente de las formas de composición, y afirmó que el momento en que uno escoge una forma de discurso particular (y no otra), ésta da forma al conocimiento histórico tanto por lo que incluye como por lo que excluye. “El historiador”, dice White, “realiza un acto esencialmente *poético*, donde *prefigura* el campo histórico y lo constituye como un dominio al cual traer teorías específicas, que utilizará más tarde para explicar ‘lo que realmente está ocurriendo’ en él”⁵. En otras palabras, cuando dos historiadores están en desacuerdo, a menudo han concebido “la misma realidad histórica” bajo descripciones tan distintas, que en efecto están hablando de realidades diferentes.

El filósofo de la historia Louis Mink hizo algo semejante, pero muy particular al mismo tiempo. Mink apoya las virtudes de la narrativa como una forma de lo que hemos llamado análisis procesual. Afir-

ma que el análisis narrativo permite a los historiadores transformar una secuencia episódica (“una cosa después de otra”) en un concatenado desarrollo de ideas, instituciones y contingencias (o, según los términos utilizados en el capítulo 4, acción, estructura y acontecimientos). Para referirse a esta capacidad de ver las cosas en conjunto, Mink utiliza el término “juicio sinóptico”. “Incluso si suponemos que todos los hechos del caso están establecidos, existe aún el problema de abarcarlos en un juicio que logre reunirlos y no separarlos en serie. Es más o menos como si *pensáramos* en una familia como un grupo de personas relacionadas y no como un conjunto de personas, más sus relaciones de parentesco”⁶. Al subrayar la relación y el contexto, Mink afirma que el análisis narrativo introduce factores potencialmente discretos dentro de conjuntos más grandes de relaciones, en lugar de aislarlos como variables separadas.

De acuerdo con Mink, el análisis social no debería revelar las leyes históricas, sino entender lo que ocurrió en un lugar específico, en un momento particular y en ciertas circunstancias. A diferencia de aquellos que siguen las normas etnográficas clásicas y leen historias de caso por sus “conclusiones imparciales”, los historiadores leen libros enteros porque buscan juicios sinópticos, y no pruebas definitivas, descubrimientos o hallazgos. La versión de Mink de la comprensión histórica se parece más a la capacidad de hacer diagnósticos específicos que a la habilidad de descubrir leyes generales.

El filósofo W.B. Gallie, de igual manera, afirma que la narrativa histórica es una alternativa a la búsqueda de generalizaciones y leyes, según la describe Hempel y Nagel. Después de revisar algunos estudios clásicos en la filosofía crítica de la historia, Gallie concluye que “no todas las explicaciones deben seguir el modelo regla/caso/resultado que los textos de lógica y metodología han hecho tan popular. Lo que es, puede o debe ser una explicación, depende, en cualquier caso, del contexto y de la naturaleza de la investigación en que ocurre”⁷. De acuerdo con Gallie, las alternativas a las explicaciones que ofrecen los textos clásicos han sido desterradas por la tradición filosófica angloamericana, la cual alguna vez sostuvo, y en muchos casos lo sigue haciendo, que la única forma válida de explicación es el modelo hipotético-deductivo.

En respuesta a ello, Gallie afirma que la narrativa implica un modelo ejemplar para la comprensión histórica. La narrativa, dice este autor, enfatiza la inteligibilidad retrospectiva y demuestra cómo even-

tos posteriores estaban condicionados, ocasionados o facilitados por eventos anteriores. Los temas centrales que dan forma a la comprensión histórica simplemente difieren de aquellos temas que abordan las explicaciones formales, las cuales hacen hincapié en la predicción y procuran mostrar cómo eventos anteriores, necesariamente, produjeron eventos posteriores. En el análisis narrativo, la secuencia de episodios no puede predecirse de antemano y tiene sentido solamente después de ocurrido un acontecimiento.

La discusión de Gallie acerca de la narrativa se concentra más en la recepción que en la producción, más en la lectura que en la escritura. ¿Cómo un lector sigue una narrativa? Gallie compara el seguimiento de una narrativa con el de un juego de azar y destreza. Tanto los lectores como los espectadores poseen varios grados de conocimiento, percepción e inteligencia: “Cada miembro de un círculo familiar puede escuchar la historia; pero ninguno la seguirá ni interpretará de la misma manera que el otro, ni tampoco podemos decir que las haya seguido perfecta y completamente”⁸. De igual manera, no todos los espectadores siguen el mismo juego de la misma manera; algunos de ellos saben más, ven las cosas desde una perspectiva diferente, o hacen mejores juicios que otros. Los espectadores llevan al juego sus conocimientos y expectativas, pero también los revisan permanentemente conforme se desenvuelve el juego, porque más tarde pueden desarrollarse los acontecimientos de tal manera que sea necesaria dicha revisión y una reinterpretación de los incidentes previos.

Para Gallie, seguir una narrativa en gran medida implica comprender la acción humana; es decir, la capacidad del lector de percibir las intenciones, los deseos y pensamientos de los protagonistas. En ocasiones, dice Gallie, los lectores se identifican completamente con el protagonista de una historia, de tal suerte que se ponen en su lugar y sienten casi como él. En otras ocasiones, permanecen como “observadores imparciales e inactivos” que se conmueven porque, desde su posición, no pueden más que ser testigos de cómo un personaje vive desgarradores dilemas, angustias, pérdidas. De hecho, Gallie afirma que los buenos lectores continuamente pasan de su posición como observadores desvinculados a la posición de protagonistas: “No se trata, por lo tanto, de subordinar de ninguna manera la perspectiva del observador a la del agente, sino más bien de un rápido movimiento y una interacción entre los dos puntos de vista que caracterizan nuestra apreciación del de-

sarrollo de una historia”⁹. Estos lectores deben tener una “doble visión” que constantemente se desplaza entre ellos y los protagonistas.

Al seguir a Gallie, el historiador J.H. Hexter describe la narrativa histórica, más desde la perspectiva del escritor que del lector. Los escritores de la historia, afirma, tratan de comunicar conocimientos acerca del pasado al escribir narrativas que explican cómo se desarrollaron los eventos: “La narrativa es el modo de explicación histórica más común, porque a menudo es el tipo de respuesta explicativa solicitada que requiere un tipo de pregunta, que los historiadores con mucha frecuencia se formulan y que con igual frecuencia plantean. Dos formas ordinarias de plantear esta pregunta son: ¿cómo sucedió que...?, o ¿cómo ocurrió que él (o ellos)...?”¹⁰. En opinión de Hexter, los historiadores estudian procesos en desenvolvimiento, más que estructuras estáticas.

Sin embargo, Hexter afirma que la analogía de Gallie entre la comprensión histórica y un juego de azar y destreza se refiere más a los lectores que a los escritores. El concepto de suspenso, por ejemplo, tiene que ver con la pericia del primero, pero no con la habilidad del segundo. “A menos que el escritor”, dice Hexter, “tenga el resultado en mente cuando escribe su historia, no sabrá cómo adaptar las proporciones de la misma al verdadero *tempo* histórico, puesto que aquél es cognoscible solamente para el que conoce el resultado real”¹¹. Lejos de estar en suspenso, quienes escriben historia utilizan su conocimiento de cómo terminará la narrativa para decidir de qué manera describir episodios particulares. Estos rasgos de la narrativa exigen un análisis conceptual, dice Hexter, “si uno acepta la idea de que atributos de la historiografía tales como la accesibilidad, la fuerza, la viveza y la profundidad no tienen simplemente un carácter decorativo, sino un valor poético real”¹². En su opinión, la narrativa es un instrumento cognitivo, no un simple condimento que da sabor al conocimiento histórico.

Aunque Gallie y Hexter están de acuerdo en que las narrativas históricas continuamente se mueven entre el punto de vista del observador y el de los participantes, difieren en su percepción de lo que distingue a ambas perspectivas. Gallie subraya la posición del lector y la interacción entre la cercanía de la identificación apasionada, frente a la distancia del observador imparcial. Hexter, por otro lado, se concentra en la posición del escritor y hace hincapié en la interacción de una incertidumbre prospectiva, con una certidumbre retrospectiva. Los pro-

tagonistas, afirma, están en medio de la corriente, y miran al futuro sin saber cómo se desarrollarán los acontecimientos; el historiador observa el desarrollo completo de las cosas, y mira hacia atrás con sabiduría retrospectiva. En conjunto, las reflexiones de Gallie y Hexter no se contradicen entre sí. Más bien, ambas enfatizan la complejidad de discutir el “punto de vista” en el análisis social.

En los últimos años, el filósofo francés Paul Ricoeur ha buscado elaborar una síntesis de los estudios sobre el uso de la narrativa en los estudios históricos. Ricoeur afirma que el análisis procesual debe tomar la narrativa como su forma, en lugar de señalar modestamente lo que tiene en común con ella. El tiempo y la narrativa son inseparables, porque “el tiempo se vuelve tiempo humano en la medida que está organizado según la forma de una narrativa; la narrativa, a su vez, tiene significado en la medida que describe las características de la experiencia temporal”¹³. Ricoeur asegura que el tiempo y la narrativa están dialécticamente relacionados: el tiempo se vuelve humano cuando toma la forma que le da la narrativa, y la narrativa adquiere significado cuando describe la experiencia humana en el flujo del tiempo. Las narrativas dan forma a las experiencias temporales, y éstas, a su vez, encarnan las narrativas.

El énfasis de Ricoeur está en las respuestas del lector más que en las intenciones del escritor, de una manera que le permite afirmar que los análisis narrativos no necesitan ser escritos en forma narrativa. Para él, la historia no-narrativa ejemplar es la historia monumental de Fernand Braudel sobre el mundo mediterráneo. Aunque la historia de Braudel sobre un “largo período de tiempo” rechaza explícitamente una “historia narrativa de los acontecimientos”, Ricoeur la lee como si tuviera una trama, personajes centrales y puntos neurálgicos claves. Vista como una narrativa implícita, la historia de Braudel nos habla del “ocaso de lo mediterráneo como un héroe colectivo en el escenario de la historia mundial”¹⁴. De esta manera, Ricoeur defiende, de manera muy persuasiva, una teoría del análisis narrativo basado en las formas de lectura de un texto y no en su forma literal.

Sin embargo, Ricoeur resulta menos convincente en su énfasis unilateral respecto al juicio sinóptico del historiador. Más que seguir a Gallie y Hexter al recalcar la doble visión propia de la interacción, entre el punto de vista del observador y el de los protagonistas, el filósofo francés afirma que el historiador sólo transforma los eventos en mo-

delos de comprensión mayores. Por ejemplo, Ricoeur habla de “la perspectiva confundida y limitada de los actores y el carácter de presencia (eye-witnessess) de los acontecimientos”¹⁵. Para este autor, los actores históricos ni conocen las condiciones bajo las cuales actúan ni pueden prever las consecuencias de sus actos. Por otra parte, las conexiones entre acontecimientos históricos a menudo se tornan aparentes sólo a largo plazo. En realidad, en ocasiones la sabiduría retrospectiva llega sólo después de la muerte del protagonista. En opinión de Ricoeur, sólo el historiador puede entender el curso general de los eventos humanos.

El énfasis de Ricoeur en el historiador como un narrador omnisciente suprime la importancia analítica de las narrativas de los protagonistas. Para él, las narrativas de todos y cada uno de los protagonistas pueden incorporarse plenamente a una narrativa maestra unificada. ¿Pero qué ocurre si las historias de los protagonistas invierten la razón del juicio sinóptico de Ricoeur y adquieren tanto enfoque cuanta amplitud pierden? Las ventajas y las limitaciones de cada punto de observación pueden ser muy distintas. ¿Qué ocurriría si las distintas narrativas difieren en su trama y forma de tal suerte que no se puede obtener una síntesis mayor entre ellas? Las versiones diferentes bien pueden no encajar en un todo más grande.

Louis Mink ha planteado las dificultades analíticas que Ricoeur se rehusa a resolver. Dice Mink: “Sin embargo, mientras las narrativas históricas deben agregarse hasta formar narrativas más exhaustivas o dar paso a narrativas rivales, de hecho no ocurre así; y aquí es donde la incomodidad de los conceptos entra en escena”¹⁶. Mink nos ofrece un ejemplo para explicar su idea: el final de una historia no puede llegar a ser el inicio de otra sin sufrir una metamorfosis fundamental. Así como la comprensión histórica utiliza formas narrativas que no pueden ser resumidas en “conclusiones separables” y, por lo tanto, deben leerse en detalle, no podemos pegar las distintas descripciones para obtener una narrativa maestra unificada.

Mink sostiene, además, que los acontecimientos pueden ser conocidos solamente según ciertas descripciones, y no como hechos en bruto: “Está claro que no podemos referirnos a los eventos como tales, sino a los eventos *según una descripción*; de manera que ¿puede haber más de una descripción del mismo acontecimiento, todas ellas válidas, pero basadas en diferentes aspectos del mismo acontecimiento o según

distintos niveles de generalidad en la descripción? ¿Pero qué queremos decir con ‘el mismo acontecimiento?’¹⁷. Si bien Mink se refiere a las narrativas históricas, su idea se aplica también a las descripciones proporcionadas por los sujetos del historiador.

El punto de vista en el análisis social

Volvamos nuevamente al estudio de la historia de la clase trabajadora inglesa realizado por E.P. Thompson, con el fin de explorar la interacción entre su narrativa y la de sus sujetos de estudio. Para empezar, consideremos el momento dramático en que Thompson describe su tema central, la unidad de la tradición radical, a través de la conexión de a sus miembros a lo largo de una red que emana de un artesano inglés de nombre Thomas Hardy. En una virtuosa ejecución verbal, Thompson asocia a Hardy con el poeta William Blake, a través de una excursión imaginaria que nos recuerda una de la gran cadena de conexiones entre personas socialmente dispares, en las novelas del siglo pasado. En términos formales, estas redes se parecen a las cadenas dialécticas donde A está unida a B y B está unida a C, pero A no tiene conexión con C.

Thompson empieza su cadena de afiliaciones al decir que “Hardy era en verdad un artesano”. Luego nos explica que “la línea entre el jornalero y los maestros menores fue traspasada con frecuencia”. Más adelante, nos dice que “la línea entre el artesano independiente (cuyo taller era también su ‘tienda’) y el pequeño zapatero o comerciante, era mucho menos visible”. Finalmente, concluye diciendo: “de allí había otro paso al mundo de grabadores con empleo propio, como William Sharp y William Blake, de impresores y boticarios, maestros y periodistas, médicos y el clero disidente”¹⁸. Aunque Hardy y Blake vivían en dos mundos diferentes y no se conocían mutuamente, su historiador los ha vinculado paso a paso, a través de una serie de lazos que unen la tradición de disensión.

La agotadora ficción retórica de Thompson plantea una pregunta para todo análisis social que pretenda ser sensible a la cultura. ¿La clase trabajadora adquirió conciencia de ella misma imaginando su unidad de una manera encadenada? ¿O es que el mismo Thompson concibió los vínculos que forman la red? Sospechamos que la segunda

pregunta tiene una respuesta afirmativa. En cualquier caso, los lectores interesados en saber cómo la clase trabajadora “se hizo a sí misma” tienen que poder discernir si el historiador, sus sujetos de estudio, o ambos, inventaron las concepciones culturales (en palabras de Benedict Anderson, las “comunidades imaginadas”) que tuvieron un papel fundamental en la formación de la tradición radical¹⁹.

El problema de perspectiva surge, de igual manera, cuando Thompson describe la lucha de la clase trabajadora en términos del heroísmo sentimental de la “victimación”. El lector queda con la pregunta de si los sujetos de Thompson, en realidad, utilizaron esta estética para describir su conducta. La estética descriptiva que Thompson utiliza de manera tan artística pertenece claramente a la época analizada y puede encontrarse en una variedad de sitios, desde el teatro de la clase trabajadora a las novelas de Charles Dickens.

En mi opinión, la narrativa de Thompson es “melodramática” en el sentido que da a este término el teórico literario Peter Brooks. Brooks afirma que las formas melodramáticas del drama han modelado de manera muy peculiar el trabajo de los novelistas del siglo pasado, como Dickens y Henry James. “Dentro de un aparente contexto de ‘realismo’ y de lo ordinario”, dice Brooks, “parecen estar representando un drama realzado e hiperbólico, refiriéndose a los conceptos puros y polares de oscuridad y luz, salvación y condena. Parece que ubican a sus personajes en el punto de intersección de fuerzas étnicas primarias y confieren a sus actuaciones una carga de significado, asociada con el choque de estas fuerzas”²⁰. Es en este sentido que la estética narrativa de Thompson se aproxima a lo melodramático. Presenta los acontecimientos humanos con una intensidad moral peculiar que prohíbe medias tintas; describe los conflictos entre el bien absoluto y el mal absoluto. La exageración en estas narrativas promueve respuestas parcializadas en el lector. El narrador asume una postura moral hacia los protagonistas, los protagonistas se sienten perseguidos y el lector reacciona con horror, pánico o piedad compasiva. Estos dramas obligan a los lectores a tomar partido en una batalla entre la virtud y el vicio.

Consideremos, por ejemplo, la forma en que Thompson alienta a sus lectores para que tomen partido en favor de Thomas Hardy. En la primera página del libro, Hardy aparece como el “fundador y el primer secretario” de la London Corresponding Society. Una página y dos años después, es un modesto “zapatero”. Después de establecer la hu-

milde posición de Hardy como plebeyo, Thompson capta nuestra simpatía con estas palabras: “La Sra. Hardy murió al dar a luz, como resultado de un *shock* que tuvo cuando su hogar fue sitiado por una turba que favorecía a ‘la Iglesia y al Rey’”²¹. En otro lugar, Thompson describe la imagen popular durante el juicio de Hardy: “El público encontró en Hardy una vez más, una de esas imágenes de independencia en la que se deleita el ‘inglés libre’: un plebeyo firme y digno que desafía el poder del Estado. Las circunstancias de la muerte de Hardy mueven aún más nuestra compasión”²². Los lectores no pueden más que sentir simpatía por un hombre común que ha sido tan brutal e injustamente tratado por el Estado.

La decisión de Thompson de escribir en el estilo melodramático fue astuta. Como una estética para entender los conflictos dramáticos, sin duda entre ellos la lucha de clases, la imaginación melodramática dio forma a la vida de la clase trabajadora inglesa del siglo pasado. Sin embargo, el uso que hace Thompson de los modos de composición melodramáticos sigue siendo ambiguo. ¿Es que Thompson describe el sufrimiento de la clase trabajadora como un melodrama por la oscuridad? ¿O es porque las personas trabajadoras, en ciertas circunstancias, guiaban su conducta según este lenguaje? ¿En qué medida -y exactamente cuándo, dónde y para quién- podemos describir la conciencia de la clase trabajadora inglesa del siglo XIX, como una conciencia melodramática?

Para que los lectores no crean que la antropología, tal vez por su celebrada atención hacia la “perspectiva émica”, nunca ha estado plagada de estos problemas conceptuales, volvamos al uso de la historia de caso por parte de Víctor Turner. La historia de caso sigue siendo el principal precedente etnográfico del uso de la narrativa en el análisis social. Como ya dije, la Escuela Manchesteriana de la antropología social británica, cuyos miembros trabajaron básicamente en África Central después de la Segunda Guerra Mundial, desarrolló plenamente esta metodología, en particular mediante el uso del “método extendido de caso”, que permite al lector seguir a un grupo de personas a lo largo de una serie de incidentes. La etnografía de Turner sobre los *ndembu* de la entonces Rodhesia Septentrional modifica este método y asegura que la forma procesual de los “dramas sociales” se divide en cuatro fases regulares: cisma, crisis, reorientación y reintegración o reconocimiento del cisma.

Turner afirma que los principios estructurales contradictorios aparecen por sí mismos en las disputas por la sucesión a la jefatura de las aldeas o caseríos, pero como las lealtades de parentesco inhiben la expresión directa de las hostilidades, las luchas por la sucesión a menudo están articuladas en el lenguaje indirecto de la brujería y la magia. Turner empieza su etnografía describiendo una lucha por la jefatura en la aldea de Mukansa, donde un hombre llamado Mukansa Kabinda triunfa sobre otro llamado Sandombu. Pero tan pronto hay un ganador, Sandombu y otro hombre llamado Kasonda empiezan a agrupar a sus seguidores, cada uno de los cuales espera convertirse en el siguiente jefe de la aldea.

La lucha por la sucesión proporciona el contexto para el cuarto drama social de Turner, donde muere una joven mujer de nombre Ikubi y otra llamada Nyamuwang'a es expulsada de la aldea por haber sido acusada de brujería. Inmediatamente después de la muerte de Ikubi, su padre acusa a Nyamuwang'a de utilizar la brujería para matar a su hija. Como nos explica Turner, "se decía que Nyamuwang'a había pedido a Ikubi un pedazo de carne que ésta había cocinado poco después de recuperarse de su enfermedad. Ikubi le había dicho que era para sus padres y que no tenía suficiente para compartir con ella. Nyamuwang'a se había puesto furiosa con ella y le había amenazado de una manera indirecta"²³. Conforme se desarrolla el drama social, la cuestión de la brujería de Nyamuwang'a continúa siendo discutida muy acaloradamente por los habitantes de la aldea.

Nyamuwang'a niega toda acusación y atribuye la muerte de la joven a la venganza de otra persona. Convencido de que Nyamuwang'a hizo brujería para matar a Ikubi, un hombre pierde la paciencia y empieza a golpearla. Alguien detiene la golpiza, y dice que Nyamuwang'a ha sido acusada injustamente, pero le pide que, de cualquier modo abandone la aldea, por los problemas que pueda causar. Sin embargo, otro hombre insiste en la acusación y dice que Nyamuwang'a debe abandonar la aldea porque ninguna bruja debe vivir en ella. Finalmente, Sandombu, que para entonces vivía en otro asentamiento, dice que los acusadores de Nyamuwang'a no tienen pruebas para apoyar los cargos y le invita a que viva en su finca. Al hacerlo, Sandombu amenaza con separar la aldea, en sus continuos esfuerzos por formar un grupo de seguidores para acceder a la jefatura.

Es curioso que Turner defina la forma procesual de sus historias de caso sin referirse a las concepciones culturales *ndembu*. En sus propias narrativas, cabe preguntarnos si los protagonistas piensan que los eventos tienen clímax, puntos decisivos o crisis. ¿Las historias *ndembu*, que describen y modelan la acción, coinciden con la definición de Turner de la forma procesual universal del drama social? ¿Están de acuerdo Turner y los protagonistas en lo que constituye la cadena de acontecimientos del drama social?

Los protagonistas *ndembu* difieren claramente unos de otros, con respecto a las secuencias causales que animan el drama social. Los participantes no están de acuerdo acerca de lo que ocasionó la muerte de la joven. Algunos niegan la presencia de brujería; otros consideran que la brujería fue la causa, pero no llegan a un acuerdo sobre quién fue responsable y la forma en que se utilizó la brujería. Los protagonistas, interpretan los incidentes centrales de tan distintas maneras que la noción de drama social unificado parece problemática en el mejor de los casos. Los participantes no concuerdan en lo que desencadenó la secuencia de acontecimientos, ni en quién estaba involucrado. ¿Entonces, en qué sentido puede decir Turner que los varios protagonistas participaron en el “mismo” drama social?

Cuando el analista social y los protagonistas utilizan formas de análisis narrativo culturalmente distintas, los problemas de perspectiva se aclaran, pero también se vuelven más complejos. La claridad surge de la conciencia de que las narrativas de los protagonistas ofrecen un mayor desafío a la perspectiva soberana del analista, de lo que pudieron imaginar Gallie y Hexter. La complejidad implica luchar con formas narrativas que operan más allá de nuestras nociones de “clímax”, “punto decisivo” o, inclusive, “punto de vista”. En otras palabras, la importancia universal de la “doble visión” se desmorona bajo sus propias implicaciones, porque obliga al análisis a confrontar formas narrativas radicalmente diferentes.

En sus estudios de *wayang*, el teatro de sombras de los aborígenes de Java, por ejemplo, A.L. Becker afirma que los dramas javaneses violan las nociones “occidentales” de una trama bien constituida. “Las diferencias”, dice Becker, “con la noción aristotélica de trama, deben quedar claras ahora. Lo que en la trama del *wayang* son coincidencias significativas, en la trama aristotélica son violaciones de las normas básicas de unidad y causalidad. En el *wayang*, podríamos decir que

Gatsby, Godzilla, Agamenón, John Wayne y Charlie Chaplin aparecen en la misma trama, y eso es lo que produce emoción; ese choque de universos conceptuales es lo que da fuerza a la acción²⁴. Para los javaneses, las coincidencias significativas recogen categorías diferentes del ser, distintos órdenes temporales y varias epistemologías. Cuando la batalla inicia, los protagonistas no sólo representan lo que para “nosotros” parecen mundos conceptuales en manifiesta contradicción, sino que también la pelea termina con la restauración de un equilibrio adecuado entre las fuerzas antagónicas, sin separar a los vencedores de los vencidos.

En los estudios transculturales, las diferencias entre las narrativas del analista y las narrativas de los protagonistas a menudo aparecen junto al choque de epistemologías incongruentes, en el contexto del *wayang*. No sólo sus historias no conforman un todo, como afirma Mink, sino las formas narrativas de los protagonistas carecen de clímax, puntos decisivos y perspectiva narrativa estable. La mayoría de los autores que han escrito sobre la comprensión histórica dejan de lado los problemas de la traducción y suponen que el analista y los actores sociales utilizan aproximadamente las mismas formas narrativas. Incluso dentro de la “misma” cultura diferentes actores con frecuencia utilizan distintas formas narrativas. De ninguna manera todas las formas narrativas disponibles en “nuestra” cultura resaltan la trama, el clímax y la interacción de narrador y protagonistas. Allí radican las ganancias y complejidades que implica mantener las narrativas del analista social, en tensión creativa con las narrativas de los protagonistas. En lugar de ser simplemente ornamentales, las narrativas de los protagonistas acerca de su propia conducta merecen seria atención como formas de análisis social.

Notas:

1. Las normas clásicas alteraron la relación entre la descripción y la narración, al profundizar en un proceso que iniciaron los especialistas en la historia natural a principios del siglo XIX. Realzaron las descripciones distanciadas y normalizadoras (en tiempo presente y tercera persona), y la narrativa histórica subordinada (en pasado y tercera persona) y el discurso personal (en presente y primera persona). Sus prácticas descriptivas dieron lugar a visiones de la cultura como entidades inalterables, que para la época eran los únicos objetos propios de co-

nocimiento. Mi clasificación es paralela a la del teórico literario Gerad Genette, quien distingue la narrativa (en tercera persona y en pasado), la descripción (en tercera persona y en presente) y el discurso (en primera persona y en presente). El caracteriza a las relaciones entre la narrativa y la descripción de dos maneras particularmente pertinentes para la argumentación de este libro. Primero, se puede describir más fácilmente sin narrativa que a la inversa. De ahí la tendencia de que la descripción asuma la hegemonía sobre la narrativa. Segundo, la descripción da primacía a los modos espaciales de percepción, y la narrativa privilegia los temporales (Gerad Genette, "Boundaries of Narrative", *New Literary History* 8 [1976]: 1-13). Ver también su *Narrative Discourse: An Essay in Method* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980).

2. Richard Borshay Lee, *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society* (New York: Cambridge University Press, 1979), p.211.
3. Renato Rosaldo, "ilongot Hunting as Story and Experience", en *The Anthropology of Experience*, ed. Victor Turner and Edward Bruner (Urbana: University of Illinois Press, 1986), pp.97-138.
4. Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp.42-43.
5. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), p. x.
6. Louis Mink, "The Autonomy of Historical Understanding", en *Philosophical Analysis and History*, ed. William H. Dray (New York: Harper and Row, 1966), p.178.
7. W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (London: Chatto and Windus, 1964), p.21.
8. *Ibid.*, p.43.
9. *Ibid.*, p.47.
10. J. H. Hexter, "The Rhetoric of History", en *Doing History* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), p.30.
11. *Ibid.*, p.39.
12. *Ibid.*, p.45.
13. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol.1 (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p.3.
14. *Ibid.*, p.215.
15. *Ibid.*, p.178.
16. Louis Mink, "Narrative Form as a Cognitive Instrument", en *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, ed. Robert H. Canary and Henry Kozicki (Madison: University of Wisconsin Press, 1978), pp.129-49, en P.142. Ver también: Richard T. Vann, "Louis Mink's Linguistic Turn", *History and Theory* 26 (1987):1-14.
17. *Ibid.*, pp.145-46.
18. E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1966), p.20.
19. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: verso, 1983).

20. Peter Brooks, *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976), p .ix.
21. Thompson, *The Making of the English Working Class*, p.19.
22. *Ibid.*, p.135.
23. Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester University Press, 1957), p.148.
24. A. L. Becker, "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theater", in *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, ed. A L. Becker and Aram A. Yengoyan (Norwood, N.J.: Ablex Publishing, 1979), pp.211-43, en p.224.

TERCERA PARTE RENOVACIÓN

7 | Las cambiantes narrativas chicanas

Los científicos sociales deben tomar los análisis de las narrativas de otros pueblos casi tan seriamente como “nosotros” nos tomamos los nuestros. Esta transformación de “nuestros” objetos de análisis en sujetos analizadores muy probablemente planteará desafíos desapasionados e indirectos al alguna vez todopoderoso etnógrafo. Tanto el contenido como las expresiones idiomáticas de “sus” afirmaciones morales y políticas, serán más subversivas que confirmadoras del tema, de lo que son usualmente. Ni reforzarán ni inspeccionarán el campo de investigación tal como “nosotros” lo hemos conocido. Los análisis de las narrativas habladas o escritas desde perspectivas divergentes, como dije, no conformarán un sumario maestro unificado. El dilema de la “incomensurabilidad”, o falta de conformidad entre varias perspectivas, que es una fuente de investigación y malestar a la vez, hace indispensable poner cuidadosa atención a lo que dicen otras personas, especialmente si utilizan expresiones idiomáticas desconocidas y nos hablan desde posiciones socialmente subordinadas. El tomar en cuenta las formas subordinadas de conocimiento nos da la oportunidad de aprender y cambiar de manera productiva “nuestras” formas de análisis social. Debería ampliar, complicar y quizá revisar nuestras propias percepciones éticas, políticas y analíticas, pero de ningún modo inhibirlas.

Lo que viene a continuación funciona como un historial que investiga tres narrativas *chicanas*, con la intención de valorar su calidad como análisis del concepto de cultura. La primera, “*Con su pistola en la mano*”: una balada fronteriza y su héroe, la publicó Américo Paredes en

1958¹. Se trata de una balada sobre un hombre mejicano del sur de Texas, que dispara a un comisario anglotejano y se convierte en el blanco de una persecución criminal. Este trabajo, que es a la vez un estudio del folclore y un ejemplo de crítica social, se dirige así a un movimiento social mayor y también a una audiencia profesional. La segunda, *Barrio Boy*, la publicó en 1971 Ernesto Galarza². Esta autobiografía de título bilingüe y escrita hacia el final de su carrera cuenta acerca de una temprana infancia pasada en un pueblo de Nayarit, México, y luego de un traslado al norte, a Sacramento, California. El libro apareció poco después de que el movimiento *chicano* se pusiera en marcha a finales de los años 60. La tercera, *The house on Mango*, la publicó Sandra Cisneros en 1986³. Escrita por una joven mujer, este ciclo de historias cortas tiene una dicción juguetona que a menudo se acerca al ritmo del jardín de infantes. Más que contar sobre la jornada “hacia el norte desde México”, su protagonista permanece en una vecindad *chicana* que va cambiando a su alrededor, conforme ella va haciéndose mayor. Este trabajo visualiza una política de identidad y comunidad aún no hecha realidad, ni en el análisis social ni en el movimiento *chicano*.

Las tres narrativas nos hablan del héroe guerrero *chicano*. La primera lo retrata positivamente, la segunda se mofa de él y la tercera lo saca de su sitio. A pesar de sus diferencias de tono, estas narraciones de “cómo llegamos a ser como somos” siguen un modelo mítico del Edén sobre una condición inicial idealizada, una caída y los consiguientes esfuerzos para sobrevivir, y quizá prosperar, en la actualidad. Estas continuidades y cambios en las formas narrativas *chicanas* revelan concepciones cambiantes de la cultura. El héroe guerrero *chicano*, que una vez fue una figura de la “heroica” masculinidad y la resistencia a la supremacía blanca, ahora se ha desvanecido de una manera vinculada (al menos en los textos aquí discutidos) a la muerte de la cultura *chicana* “auténtica”, patriarcal y confinada a sí misma. La trayectoria de los tres análisis narrativos traslada la identidad *chicana*, desde la pureza solamente cultural, hasta los encuentros cotidianos en las zonas fronterizas, pasando antes por hacer de los patriarcas un objeto de mofa.

Las narrativas *chicanas* hablan de cambiar las concepciones de la cultura, no sólo como un concepto del análisis social, sino también como un recurso vital para una política que desarrolle la identidad y la comunidad. Para los *chicanos*, “nuestro” sentimiento de opresión pro-

viene tanto de la dominación cultural como de los factores de pobreza en sí. Por ejemplo, durante los días de mis primeros cursos de colegio en Tucson, Arizona, podía obligarse a los estudiantes *chicanos* a inclinarse y cogerse los tobillos para que los profesores pudieran darles “palmetazos” con un tablón. Ese castigo correspondía de algún modo al “crimen” de hablar español en el colegio. O consideremos también cómo los angloamericanos que aprenden una segunda lengua en el colegio “aumentan su cultura, sus horizontes”, pero los *chicanos* que entran a las escuelas hablando ya otra lengua tienen un “déficit” y se los clasifica “en peligro”. En “nuestras” vidas cotidianas, la dominación cultural emerge como innumerables espacios mundanos de represión cultural y humillación personal. Para “nosotros”, las cuestiones de cultura incluyen el análisis social, y mucho más.

Las narrativas *chicanas* investigadas en este capítulo entretejen la risa, la política, la cultura y el patriarcado. Incluyen notoriamente a las fronteras como los espacios donde se cruzan las identidades y las culturas. Sus formas distintivamente *chicanas* de ironía provocan una risa más que una risa a carcajadas. Cuando los protagonistas hablan en voces autodesaprobadoras, su humor puede subestimarse, de manera que su ingenio, para no mencionar sus mordaces agudezas, a menudo escapa a los lectores y oyentes serios. Las bromas y chanzas culturalmente distintivas juegan un papel significativo en la constitución de la cultura *chicana*, como una forma de resistencia y también como una fuente de identidad positiva⁴. Más que calmar los motivos de queja, estas incongruencias ofrecen una percepción analítica potencialmente útil para movilizar la resistencia popular, sobre la base de las desigualdades de raza y clase.

Américo Paredes: el héroe guerrero chicano

Américo Paredes, el autor de “Con su pistola en la mano”, fue un pionero en el campo de los estudios sobre los *chicanos*. Entró a la Universidad después de la Segunda Guerra Mundial, cuando tenía aproximadamente treinta años, tras haber sido sucesivamente cantante, poeta y periodista. Su talento lingüístico se deja ver tanto en su poesía como en sus escritos académicos multifacéticos sobre folclore, literatura y antropología. Ahora, es un emérito profesor en la Universidad de Te-

xas, en Austin, y empezó su carrera académica a mediados de los años 50, cuando el movimiento chicano aún no había surgido como un fenómeno social ampliamente reconocido.

Cuando Paredes escribió en los años 50 *“With His Pistol in His Hand”*, el prejuicio antimexicano en todo el sudoeste de los EEUU y en California era aún más evidente que hoy. En el sur de Texas, donde los prejuicios eran particularmente virulentos, desafiar la ideología dominante de la superioridad racial anglo-tejana requería valor. José Limón ha descrito la publicación de Paredes como una lucha contra la supremacía blanca anglo-tejana. Incluso, después de la publicación del manuscrito, dice Limón, un ex militar tejano preguntó a la prensa la dirección de Paredes para poder “dispararle al bastardo que escribió este libro”⁵. Parece que Paredes los había puesto nerviosos. En esas circunstancias, maravilla que el narrador del libro pueda hablar con una fina mezcla de integridad académica, risitas de baja intensidad y una crítica devastadora.

Las narraciones pasadas, que siempre se releen desde siempre cambiantes posiciones ventajosas “presentes”, raramente siguen siendo las “mismas” respecto a sus significados culturales. En parte, las lecturas cambiantes reflejan las audiencias cambiantes. Por ejemplo, en el momento de publicarse, el trabajo de Paredes alcanzó audiencias locales y profesionales; una década después, se insertó en el movimiento *chicano* de una forma que ni el autor ni sus primeros lectores habían previsto. Y el libro, así “recolocado”, adquirió una nueva significación cultural. Nuevamente, desde la perspectiva del pensamiento feminista de finales de los 80, la obra de Paredes parece ahora pasada de moda en cuanto a su idealización de un patriarcado primordial, y adelantada a su tiempo en cuanto a ver tan claramente la interacción entre cultura y poder. Para proyectar un legado heterogéneo y cambiante hacia el futuro, “nosotros” los chicanos debemos releer continuamente las narraciones pasadas, con el fin de recuperar los valientes trabajos pioneros sin cosificarlos como reliquias sagradas, más adecuadas para la veneración que para el diálogo y el debate.

Paredes escribe de una manera no enfática ni adornada, y utiliza un modo poético nostálgico para representar su Jardín del Edén. Describe un patriarcado pastoril que gobernó la región de Río Grande desde la llegada de los colonizadores mexicanos, en 1749, hasta la Guerra mexicano-americana de 1848. Con una versión de la noción de la de-

mocracia de frontera culturalmente distinta a la de Frederick Jackson Turner, declara que, en los tiempos primordiales, los patriarcas benevolentes mantenían un orden social igualitario y coherente. Afirma que la “conducta social era formal y regulada, y que los hombres vivían en un sistema patriarcal que los hacía conscientes del rango social. Los primeros asentamientos se habían hecho con una base patriarcal, con el ‘capitán’ de cada comunidad en el papel de padre de su pueblo” (p.11). Literalmente, el punto de vista de Paredes del orden social de frontera parece a la vez prefeminista y tan inverosímil como una etnografía clásica escrita y leída conforme a las normas clásicas. ¿Cómo podría funcionar cualquier sociedad humana, incluso una tan igualitaria como la de los *ilongots*, sin inconsistencias ni contradicciones?⁶ ¿La autoridad patriarcal no engendraba resentimiento ni disentimiento? Sin embargo, el relato de la sociedad primordial mexicana del sur de Texas establece los términos para construir verbalmente al héroe guerrero como una figura de la resistencia. Le da el poder a Paredes, para desarrollar una concepción de la humanidad retóricamente dotada de la capacidad mítica para combatir el prejuicio antimejicano de los angloamericanos.

El tratado que siguió a la Guerra de 1848 hizo definitivamente añicos la época paradisiaca del patriarcado primordial pastoral. Después de casi un siglo de una existencia relativamente pacífica, se depuso a los patriarcas, se dividió la tierra unida y se trazó la frontera. En términos míticos, los mexicanos de Río Grande dejaron de ser inocentes cuando su paraíso terrenal se dividió en pedazos: “Fue el Tratado de Guadalupe lo que añadió el elemento final, un límite fronterizo, a la sociedad de Río Grande. El río, que había sido un punto focal, se convirtió en una línea divisoria. Se esperaba que los hombres consideraran a sus familiares y vecinos más cercanos, que estaban simplemente al otro lado del río, como extranjeros en una tierra extraña. Un pueblo inquieto y codicioso, que ejercía los derechos de conquista, trastornó las antiguas normas” (p.15). El límite fronterizo intruso puso definitivamente fin a la antigua forma de vida. En adelante, el patriarcado primordial pastoril (fuera cual fuera su estatus histórico) sobrevive definitivamente sólo como folclore y como una visión idealizada de la humanidad.

Para que no haya confusión, la narrativa de Paredes sobre la frontera invasora cuenta la historia de su propio pasado ancestral. No es un inmigrante. Ni él ni sus antepasados mexicanos migraron después de aproximadamente 1750. En lugar de ello, la conquista militar

transformó el Río Grande de un fértil lugar para reunirse, en una línea de demarcación con alambre de púas. La imposición de esta línea divisoria obligó a que amigos y parientes se convirtieran en ciudadanos de dos naciones distintas. Mucho antes de que Paredes naciera, la tierra natal de sus antepasados se había convertido en el sur de Texas. Nació en un mundo dominado por un grupo agresivo que hablaba una lengua extranjera. Pero los inmigrantes eran ellos, no él. Los *chicanos* no pueden asimilarse fácilmente a una historia estándar de inmigración y asimilación, lo que no deja de tener parecido con lo acontecido con los negros y los indígenas de los Estados Unidos.

Tras relatar cómo la frontera invadió el sur de Texas, Paredes utiliza un tono discretamente irónico. “En el conflicto que se da a lo largo del Río Grande”, dice, “el tejano de habla inglesa (a quien llama el anglotejano, para abreviar) nos desilusiona en un sentido folclorista. No produce ninguna literatura romántica de frontera. Su contribución al respecto es un conjunto de actitudes y creencias sobre los mexicanos, que forman una leyenda propia y son el complemento del *corrido*, la balada mexicana de frontera sobre ese conflicto” (p.15). Aunque los mexicanos cantan su resistencia con excelentes *corridos*, los anglotejanos imponen su dominación con actitudes y creencias prosaicas. Destinados a perder las guerras armadas, los mexicanos utilizan sus permanente corridos de valor para contrarrestar los reclamos anglotejanos de supremacía cultural. Con su crítica social, Paredes habla indirecta, diestra, pertinente y bilingüemente.

Cuando Paredes entra en más detalles acerca del conflicto de frontera, juega con irónicas construcciones paralelas que se mueven entre las perspectivas de los mexicanos y los anglotejanos. Empieza con la leyenda anglotejana sobre los mexicanos, según la cual éstos son crueles, cobardes, traicioneros y ladrones porque su sangre mestiza (española e india) los ha degenerado. Se dice que los mexicanos reconocen la superioridad de los anglotejanos, especialmente su casta más fina, los *Texas Rangers* (hombres pertenecientes a un cuerpo armado que vigilan una región, sobre todo para mantener el orden y la ley). Esa leyenda circulaba con las creencias y las actitudes populares, que se reflejaban y se rehacían con los trabajos impresos, desde la propaganda de guerra del siglo XIX, hasta el saber académico del siglo XX: “La verdad parece ser que la antigua propaganda bíblica del Alamo, Goliad y Mier proporcionaron más tarde una adecuada justificación para los desafue-

ros cometidos en la frontera por tejanos de ciertas clases, una excusa tan conveniente que se prolongó artificialmente por casi un siglo. Y si el Alamo, Goliad y Mier no hubieran existido, tendrían que haberse inventado, como en parte parecen haberlo sido” (p.19). Paredes va desarrollando gradualmente sus declaraciones más impresionantes, y así sugiere que los escritos de los académicos anglotejanos no sólo justificaban el abuso contra los mexicanos, sino también eran, en parte, un invento.

Por otro lado, las percepciones de los anglotejanos aparecen en dichos, anécdotas y baladas sobre los *Texas Rangers*, más que en escritos con autoridad. Según los dichos, sin los soldados estadounidenses los *Rangers* no se atreverían a entrar en la región de la frontera. Desde esta perspectiva, los cobardes *Rangers* nunca peleaban cara a cara contra los mexicanos armados, sino que les disparaban en la espalda o cuando estaban dormidos. Más de una historia cuenta cómo los *Rangers* mataron a mexicanos inocentes (a menudo desarmados) y colocaron viejas armas oxidadas en los cadáveres, para justificar sus reclamos de haberles disparado en defensa propia, mientras perseguían a los ladrones. Paredes se apresura en decir que tales percepciones son parcializadas: “Yo no reclamo para estos pequeños extractos seleccionados la autenticidad documentada que reclaman para sus historias los historiadores de los *Rangers*. Lo que aquí tenemos es, sin ninguna duda, francamente parcializado y exagerado, pero arroja alguna luz sobre las actitudes de los mexicanos hacia los *Rangers*, que muchos tejanos apenas pueden sospechar. Y puede que estas actitudes, de hecho, no tengan base alguna” (p.25). Su táctica retórica corre fina y análogamente, y se opone a la utilizada para resumir las percepciones anglotejanas. Una vez más, termina revocándose él mismo, pero esta vez subraya cómo las percepciones de los mexicanos contienen un significativo grado de verdad, no una gran dosis de invención.

En toda su argumentación del conflicto fronterizo, el mismo Paredes se vuelve un héroe guerrero que combate a los oponentes académicos anglotejanos. Su crítica devastadora del influyente libro de J. Frank Dobie y Walter Prescott Webb, sobre el folclore y la historia de Texas, muestra cómo sus escritos (a menudo no confiables) celebran a los anglotejanos y denigran a sus conciudadanos de ascendencia mexicana⁷. Paredes expone su trabajo como una versión de la supremacía blanca popular de los anglotejanos vestida con un ropaje académico.

Dobie y Webb parecen las encarnaciones modernas de los *Texas Rangers* en lo que respecta a sus prejuicios y sus rápidas inferencias.

A su debido tiempo, Paredes se dedica a contar la balada de Gregorio Cortez. Como en su interpretación de un patriarcado pastoral, utiliza la voz poética para exponer una versión actualizada del antiguo ideal de humanidad: “Era bueno cantar, y una buena canción; den un trago al hombre. No como estos pachucos de hoy, que murmuran malditas tonterías en el micrófono; no es así como debe hacerse. Los hombres deberían cantar con sus cabezas en alto, sus bocas bien abiertas y sus ojos cerrados. Llenen de aire sus pulmones, para que puedan oírles en el confín más lejano del prado. Y cuando canten, canten canciones como *El Corrido de Gregorio Cortez*. Hay una canción que provoca. Casi pueden verlo allí, a Gregorio Cortez, con su pistola en la mano” (p.34). Estos hombres de campo viven al viejo estilo, pues son descendientes de los patriarcas primordiales. Sin ayuda de micrófonos, sus voces se escuchan a través del pasto y a los oyentes les hacen sentirse *muy gallos*, muy machos, como gallos de pelea, con las plumas de su capa de punta. Lo de los descendientes del héroe guerrero que canta en el prado probablemente debería entenderse más poética que literalmente. Como Gregorio Cortez y el mismo Américo Paredes, el cantante de corridos se convierte en un moderno héroe guerrero, una figura heroica masculina de la resistencia contra la dominación anglo tejana.⁸

Cuando el mismo Gregorio Cortez entra, lo hace como un jinete que grita su nombre en la batalla y cuyas acciones heroicas se rememoran y cantan en forma de balada. Como anota Paredes, “la forma de hablar de Cortez no parece la de un vaquero (en inglés: *cowboy* o *buckaroo*, respectivamente la traducción literal y la pronunciación aproximada para un anglófono) de frontera, sino la de un viejo hidalgo orgulloso de su nombre (un noble). Precisamente, ese orgullo es la base del desafío, tal como aparece en el *Corrido* de la Frontera, orgullo de un nombre que se ha ganado mediante obras y no por nacimiento o riquezas” (p.236). Sus obras como jinete guerrero le confieren a su persona un aura de nobleza medieval. Cuando grita valientemente su nombre en el combate (“Yo soy Gregorio Cortez”), eleva al humilde *corrido* hasta asumir la grandeza de la épica medieval. El héroe guerrero *chicano* ha crecido más que la vida para combatir las afirmaciones anglo tejanas de supremacía cultural y racial. Era un momento sublime. Con todo, y como veremos enseguida, las cambiantes narraciones *chicanas* han desar-

mado esas heroicas masculinidades, y reelaborado “nuestras” formas de resistencia cultural, sin destrucción.

Ernesto Galarza: la mofa de un héroe guerrero

El autor de *Barrio Boy*, el ya fallecido Ernesto Galarza, era un activista académico. Como a Paredes, lo reverencian los académicos y activistas *chicanos*. No mantuvo ninguna posición académica, pero se distinguió como organizador y escritor. A lo largo de su vida, ayudó a organizar a los trabajadores agrícolas y condujo la investigación sobre la economía política comercial agrícola. Escribió libros eruditos, poéticos y de cuentos infantiles.

En su autobiografía, tanto el héroe guerrero como el mito del Edén ocupan lugares centrales, pero en tono de mofa, más que de poética reverencia. Al respecto, la obra de Galarza es al mismo tiempo análoga y subversiva de la narrativa de Paredes. El cambio de actitudes que separa los trabajos con respecto a Paredes y de Galarza probablemente proviene, en la misma medida, tanto de las cambiantes condiciones sociohistóricas como del hecho de que el primero escribe como un folclorista, y el segundo, como un estudiante de economía agrícola. El abismo entre el asimilacionismo sin desafío de 1958 y la comunidad *chicana* movilizada de 1971 conforma las dos narrativas. Al escribir sobre el sur de Texas durante los años 50, Paredes apeló a la resistencia cultural de los mexicanos contra la dominación de una minoría numérica de angloamericanos. Para él, la crítica de la ideología tiene más urgencia. En cambio, Galarza urgía la confrontación con las autoridades políticas establecidas que gobernaban los barrios urbanos, residencialmente segregados del norte de California a principios de los 70. Para él, el análisis del capitalismo y su aparato administrativo burocrático parecía más crucial. Los dos escritores, configurados por predilecciones disciplinarias distintas y diferentes circunstancias históricas, asignaron agendas complementarias, aunque divergentes, para el análisis social.

La obra de Galarza ha sido leída frecuentemente con solemnidad, como si la hubiera escrito de una manera aburrida y formal. Pero el trabajo está marcado por la heteroglosia, un juego del inglés y el español, y por un humor poco enfático y a menudo autodesaprobador, a través del cual se evidencia su visión política.

Barrio Boy empieza muy sobriamente, con una escena paradisíaca de la vida rural mexicana. “La leña menuda de pino”, dice Galarza, “era maravillosamente aromática y viscosa. Los leñadores del pueblo hablaban del árbol blanco, el negro, el rojo, el de roca (*palo blanco, palo negro, palo colorado y palo de piedra*). Bajo los umbrosos toldos de esos gigantes estaban los árboles de fruta (*chirimoyas, guayabas, mangos, mameyes y tunas*)” (p.6). La vida es pacífica, la naturaleza es aromática, colorida y abundante. La canción de alabanza de la apertura pastoral de Galarza convierte al medio ambiente primordial en un generoso paraíso tropical de tierras altas.

Pero una extensa meditación sobre el *zopilote*, el buitre ratonero, interrumpe la apertura pastoril.

“Pero, de todas las criaturas que venían volando desde el monte (murciélagos, palomas, halcones o gavilanes), la más conocida era el buitre, el zopilote. Siempre había dos o tres posados en la rama más alta de un árbol, en el confín del pueblo. Se deslizaban graciosamente sobre los cinco pies de envergadura de sus alas, y aleteaban desmañadamente al ir a descansar. Eran más o menos del tamaño de un pavo, de un color marrón negruzco, con la cabeza lisa y el cuello arrugado con una mancha roja al frente. Se encorvaban en su percha y nunca abrían sus picos curvados para emitir sonidos. Contemplaban la calle ante ellos, con ojos parecidos a dos gotas brillantes. Algunas veces, durante el día, los zopilotes se precipitaban para recoger la basura en la estrecha cuneta que corría a lo largo de toda la calle y contenía las entrañas de pollo que lanzaban las amas de casa entre los desechos. Los zopilotes engullían lo que los perros y cerdos no agarraban antes”(p.6).

Tan feo en apariencia como garboso en su vuelo, este recogedor de basura se convierte en un ave nacional de mofa para el pueblo natal de Galarza, llamado Jalcocotán en Nayarit, México.

Este pueblo está gobernado por cabezas de familia masculinas, los *jefes de familia*, y formalmente se parece a la sociedad primordial de Río Grande que describe Paredes y que dirigen benevolentes patriarcas. Aunque Galarza presenta el término jefe de familia al hablar no sobre el finado patriarca, el Abuelo Félix, sino sobre su sucesora, una diminuta matriarca llamada Tía Tel:

“Doña Esther, mi Tía Tel, como la llamaba, era una persona pequeña. Algo más de cinco pies y cinco pulgadas, de piel blanca y ojos color avellana. Se reía muy poco, porque cuando llegamos a Jalco ya tenía suficientes penas para toda una vida, la menor de las cuales era la responsabilidad de dos hermanos y una hermana menores tras la muerte del abuelo Félix. También él había sido un jefe de familia muy estricto. Toda su vida ella había estado bajo alguna autoridad, pero eso no había rendido su voluntad; al hacerle frente, era más que una persona: era una presencia. Cuando estaba sola con nosotros en la quinta nos contaba bromas sobre los animales y las personas tontas y engreídas. Y sonreía sobre todo con los ojos” (p.17).

Su resistencia, su poder de recuperación y sus ojos hicieron de la matriarca Tía Tel una inspiradora presencia en la vida del joven Ernesto.

Galarza traslada su crítica indirecta a la autoridad patriarcal, desde la Tía Tel al Coronel, el gallo dominante de Jalcoacán. Como sugirió Paredes en su descripción del cantante de baladas, ser *muy gallo* es ser un verdadero hombre. Los gallos de pelea se consideran muchas veces símbolos de humanidad en el habla y las canciones mexicanas, tal como señala Galarza en su presentación del gallo Coronel (que desafía todo lo que está al alcance del oído): “El Coronel siempre se tuvo a él mismo como un atacante, pero se quedaba tieso cuando estaba en lo alto de la pared del corral. Desde allí contaba sus pollos, echaba una mirada inquisidora al bosque y lanzaba un reto general a todo el mundo. Con su llameante cresta roja y sus poderosas espuelas amarillas, el Coronel era el retrato de un *mero jefe de familia*” (p.23). Si el ave nacional de Jalcoacán, el buitre, es un águila de mofa, su dominante jefe de familia, el gallo Coronel, es un patriarca, igualmente digno de mofa.

Al interrumpir la escena paradisiaca y desplazar al jefe de familia, Galarza prepara la escena para la mofa de una pelea de gallos, que marca al gallo Coronel, contra el pavo buitre sin nombre. Esta parodia de pelea de gallos ocurre en el mundo de las mujeres, los niños y los animales, sin testigos masculinos adultos. De cualquier modo, se acaba en un momento, y el buitre se aleja volando con el premio, un montón de tripas de pollo, mientras el gallo Coronel se queda atrás para reclamar la victoria:

“El Coronel, de pie y erecto entre la basura, estiró poderosamente las alas, batiéndolas, y cacareó como un victorioso campeón. Su enemigo, cinco veces mayor, había huido, y todo el pueblo podía ver que él era en realidad muy gallo.

“Al ver que el Coronel estaba fuera de peligro, Nerón y yo, nos dimos prisa en contar la epopeya. Relatamos cómo nuestro gallo se había precipitado cien veces sobre el buitre, cómo había dirigido sus espuelas contra la enorme ave, infligiéndole fatales heridas. Nerón, mi mudo testigo, meneó la cola y ladró (p.31)”

La pelea de gallos se burla tan indirectamente de las autoridades establecidas del pueblo, es decir, los *jefes de familia*, que muchos lectores no reparan en su ironía. Puesto que trata aparentemente con las memorias nostálgicas de la niñez sobre la vida rural del pueblo, la narración probablemente parece inocente. Aunque sus posturas autodesaprobadoras y su hablar llano pueden engañar, Galarza y Paredes hacen libre uso de la ironía, la sátira, la mofa y el doble sentido.

Cuando Galarza describe un canto informal del grupo de *corridos*, su relato puede tomarse irónicamente. No tiene nada de la poética solemnidad de la descripción de Paredes, sobre un hombre que echa su cabeza hacia atrás mientras sale disparado del *corrido* de Gregorio Cortez:

“Cuando algunos de los compadres se emborrachaban, generalmente los domingos, había canto en algún corral o en la plaza. Las mujeres y los niños no participaban en estos asuntos, que a veces terminaban en peleas a machetazos. No podíamos evitar oír las canciones de los hombres, que crecían en volumen con la bebida. Cantaban el corrido de Catalino, el bandido que espantó a cientos de rurales, la policía montada que año tras año lo perseguía de arriba a abajo en la Sierra Madre. En la última batalla, un cañón arrinconó a Catalino. Escondido tras una masa rocosa, mató a tiros sucesivos con su Winchester a docenas de rurales, tomando un trago de aguardiente entre cada tiro y gritándoles a sus perseguidores: “Acérquense, desgraciados, aquí está su padre.” Los rurales, como todo el mundo, no querían ser llamados pobres hombres desgraciados, especialmente por un proscrito que se vanagloriaba de ser su padre. En México, ese insulto se paga con la vida. Lo sitiaron hasta que Catalino cayó muerto. Lo decapitaron y enseñaron su ca-

beza en todos los pueblos de la Sierra Madre, lo que hizo a Catalino lo bastante héroe como para que compusieran una balada acerca de él. Generalmente se acordaba que era de Jalcocotán, donde se encontraba a los hombres más bravos, sobre todo los domingos por la noche, cuando estaban borrachos” (pp.48-49).

Ninguna reputación masculina de nadie escapa a la mirada de parodia de Galarza. Catalino insulta mortalmente a los *rurales*, quien a su vez, se vuelve un héroe por haber sido decapitado. Y los hombres del pueblo se vuelven los mejores y más bravos sólo cuando, borrachos, tienen sus sesiones de canto de corridos los domingos por la noche. El hábil e irónico toque de Galarza desacredita una ética masculina marchita, pero deja intacta la humanidad de los hombres.

Después de cambiarse a Sacramento, en el norte, Galarza continúa mofándose de la autoridad patriarcal, pero en un nuevo contexto y con nuevas consecuencias. En California, el joven Ernesto se valía de su educación de habla inglesa para hacer de traductor de sus mayores, cuando negociaban con las autoridades anglófonas establecidas: “Cuando los problemas hacían necesario que la gente del *barrio* tratara con los estadounidenses de la parte alta de la ciudad (las *Autoridades*), yo iba con ellos a la comisaría, la oficina de accidentes industriales, el hospital del condado, la junta civil para el servicio militar, o la secretaría del condado. Juntos nos perdíamos en la maraña de funcionarios que se sentaban, cual *patrones* (jefes), detrás de sus escritorios, y nos pedían las licencias, certificados, documentos, firmas, declaraciones juradas y testigos” (p.252). Habla desde una zona bicultural de frontera, yuxtapone las figuras mexicanas de la *Autoridad* y el *patrón*, a las oficinas burocráticas y los documentos oficiales estadounidenses. La expresión de *jefes de familia*, que alguna vez tuvo un carácter de mofa al utilizarse en un pueblo mexicano, ahora rebaja la autoridad de los oficiales estatales en Sacramento. El caprichoso sentido para las incongruencias, que evidencia la visión que tiene Galarza de Jalcocotán, forma un texto bilingüe que, de lo más desconocido para ellos, transforma verbalmente a las autoridades angloamericanas en jefes mexicanos.

La conclusión de esta autobiografía nos pone así en el centro de la atención, la preocupación del tiempo de Galarza respecto a los *chicanos* y los conflictos de la clase trabajadora, contra la dominación capitalista angloamericana. Paredes eleva a los patriarcas primordiales, y

dota a sus sucesores de potencia mítica para combatir el prejuicio anglo-tejano; Galarza se burla de los patriarcas mexicanos para obtener una expresión idiomática crítica que subvierta a las autoridades políticas angloamericanas. Aunque uno exalta al patriarcado y el otro lo denigra, ambos escritores desplazan y transforman a los patriarcas primordiales, para que puedan jugar un papel emancipador en las luchas *chicanas* de resistencia.

Sandra Cisneros: el desvanecimiento del héroe guerrero

Sandra Cisneros, la autora de *The House on Mango Street*, es una joven mujer que creció en la comunidad mexicana de Chicago. Escritora y profesora, se graduó en el Taller de Escritores de Iowa, y ha enseñado escritura creativa en un colegio alternativo de Chicago para marginados y expulsados. Para ella, escribir es un arte y una forma de autorización. Su escritura, a la vez muy accesible y discretamente bilingüe, refleja preocupación por lo *chicano*, lo feminista y lo político en su amplio sentido.

La obra de Cisneros surge de un movimiento mayor. Durante los años 80, los modos más creativos de imaginar la identidad chicana han surgido menos a menudo de los científicos sociales que de los escritores creativos, particularmente a partir de series de cuentos cortos de autoría femenina. No es casualidad que un género marginal, tal como el cuento corto, se volviera un espacio para la innovación política y la creatividad cultural. Por ejemplo, la teórica literaria Mary Louise Pratt ha argumentado que “la marginalidad formal de la serie de cuentos cortos (en comparación con la novela) lo convierte en un terreno particularmente apropiado para la experimentación, el desarrollo de puntos de vista morales alternativos y la introducción de las mujeres y los adolescentes como los protagonistas principales”.⁹ En el caso al que nos referimos, los jóvenes autores *chicanos* han escrito contra anteriores versiones de la autenticidad cultural, que idealizaban los regímenes patriarcales de apariencia autónoma, homogénea e inmutable.

Esperanza, la protagonista de *The House on Mango Street*, cuenta una historia de la mayoría de edad específica de género, que se desarrolla en un estrato distinto de su herencia cultural. Más matriarcal que patriarcal, su visión alcanza en el tiempo hasta su bisabuela y retorna

adelante, hasta ella misma. Pero su juego constante, su engañoso parloteo casi infantil, subvierte los opresivos aspectos patriarcales de coherencia cultural y fijeza.

Esperanza no evoca a un recordado país natal ancestral, ni en México ni en ninguna otra parte. A diferencia de las obras de Paredes y Galarza, la narrativa de Cisneros no evoca un patriarcado pastoril primordial ni un pueblo tropical original. Si es que Esperanza tiene algún asidero cultural, un punto de referencia paradisiaca, se trata de la casa de sus sueños, paradójicamente escondida en un futuro que nunca llega. Dice ella: “Entonces, supe que tenía que tener una casa. Una casa real. Una a la que pudiera señalar. Pero ésta no es. No es la casa de la Calle del Mango. ‘Por el momento’, dijo mamá. ‘Temporal’, dijo papá. Pero yo sé qué pasa con estas cosas” (p.9). El bilingüismo de esta prosa es lo bastante sutil como para que lo ignoren los lectores anglófonos. Pero en sus propias conferencias, Cisneros pronuncia mango con la ‘a’ de “*all*”, no la de “*hat*”, y acentúa Mamá y Papá en la segunda sílaba, no en la primera. Hasta la vida en el barrio parece no como retratos casi documentales de la pobreza agobiante, sino como la afirmación indirecta de Esperanza de que el Sueño americano le ha sido esquivo; no tiene hogar, ni siquiera un cuarto propio donde vivir, y en su niñez nunca lo tendrá.¹⁰

En uno de sus cuentos cortos, Esperanza juega con temas del héroe guerrero (el jinete, el nombre que se grita en combate, y el corrido que canta sus proezas), y los trastorna a todos, conforme pasa. Ilustrémoslo, citando en su integridad “Mi nombre”:

“En inglés, mi nombre significa esperanza. En español, también tiene muchas letras. Significa tristeza, significa espera; es como el número nueve. Un color turbio. Es como los discos que mi padre toca los domingos por la mañana cuando se está afeitando, canciones como sollozos.

Era el nombre de mi bisabuela y ahora es el mío. También ella era una jinete, que nació como yo en el año chino del caballo, lo que se considera mala suerte si eres mujer. Pero pienso que es un cuento chino, porque a los chinos, como los mexicanos, no les gustan las mujeres fuertes.

Mi bisabuela. Me hubiera gustado conocerla, un caballo salvaje de mujer, tan salvaje que no se casaría hasta que mi bisabue-

lo lanzó un costal sobre su cabeza y se la llevó así, como si fuera una lámpara de araña de adorno. Así fue como él lo hizo.

Y la historia cuenta que ella nunca se lo perdonó. Toda su vida miró por la ventana hacia afuera, de la forma en que muchas mujeres se sientan con su melancolía, apoyando la cara en el codo. Me pregunto si se esforzó todo lo que pudo con lo que tenía o si se lamentaba porque no podía ser todo lo que quería. Esperanza. Yo he heredado su nombre, pero no quiero heredar su puesto en la ventana.

En la escuela dicen mi nombre de modo chistoso, como si las sílabas fueran de lata e hirieran el paladar. Pero en español, mi nombre se hace de algo más suave, como la seda, no tan grueso como el nombre Magdalena de mi hermana, que es más feo que el mío. Magdalena, que al menos puede venir a casa y volverse Nenny. Pero yo siempre soy Esperanza.

Me gustaría bautizarme a mí misma con un nuevo nombre, uno mucho más como la verdadera yo, la que nadie ve. Esperanza como Lisandra o Maritza o Zeta zeta la X. Algo como Zeta zeta la X estaría bien (pp.12-13)”

Esperanza vive en una zona de frontera entrelazada por una pluralidad de lenguas y culturas. En su propia persona se cruzan múltiples subjetividades, y ahí coexisten, no en una zona de libre acción, sino cada cual con su propia gravedad y densidad. Entre el inglés y el español, su nombre cambia de longitud (de 4 a 9 letras), de significado (de esperanza, a tristeza y espera) y de sonido (de ser tan cortante como el estaño, a ser tan suave como la seda). Ella no se queda en un lugar, en contraste con Gregorio Cortez, mirando justo al frente, y grita: “Yo soy Esperanza”.

Como su abuela, Esperanza es una jinete, pero no una imitación femenina del *hidalgo*, el jinete guerrero masculino. No, ante todo, ella nació en el año chino del caballo; en su heterogéneo mundo cultural, lo *chino* y lo *chicano* se pueden juntar fácilmente. Dice ella que los chinos y los mexicanos están de acuerdo, porque a ninguna de las dos culturas les gusta que sus mujeres sean fuertes¹¹. Su narración prosigue como a lo largo de los eslabones de una cadena de asociaciones, y la bisabuela Esperanza pasa por una metamorfosis, desde una montadora, la jinete, a la bestia misma, un caballo salvaje de mujer.

Su patrimonio, el corrido, se ha reducido a los discos mexicanos que suenan como sollozos. Aunque acepta su matronimio (es decir, su nombre), Esperanza se niega a asumir el puesto de su bisabuela al lado de la ventana. Al acabar el cuento, Esperanza vuelve aún más las cosas de cabeza al bautizar a su yo real e invisible como Zeta zeta la X. Nada se mantiene quieto, especialmente su nombre.

Casi poemas, los cuentos cortos evocan amenazas gemelas a su persona en la forma de sexualidad y peligro físico. Aunque el poder de esas amenazas aparece engañosamente en el parloteo de la dicción “infantil” que a menudo imita los ritmos del jardín de infantes:

En la acera del frente de la taberna enfrenta un vagabundo en el porche.

“¿Te gustan estos zapatos?

El vagabundo dice: Sí, pequeña. Tus zapatitos color limón son tan bonitos. Pero acércate. No puedo ver bien. Acércate, por favor.

Eres una niña bonita, sigue el vagabundo. ¿Cómo te llamas, niña bonita?

Y Raquel dice: Raquel, simplemente así.

Sabes entonces que hablar con borrachos es una locura y decirle tu nombre es peor aún, pero quién puede culparla.

Es joven y está aturdida de oír tantas cosas dulces en un solo día, incluso si son las palabras de un vagabundo ebrio que las dice.

Raquel, eres más bonita que un taxi amarillo. Tú lo sabes.

Pero no nos gusta. Tenemos que irnos, dice Lucy.

Si te doy un dólar, ¿me das un beso? ¿Qué te parece un dólar? (p.39)”

Que esta es una versión *chicana* de “La Caperucita Roja” se hace evidente cuando el vagabundo le pide que se acerque, y dice prácticamente: “Para verte mejor, querida”. Su amenazadora presencia es como el eco de la estereotipada advertencia parental que dice a los hijos: “No aceptes golosinas de los extraños”. En vez de dulces, el vagabundo ofrece palabras aduladoramente dulzonas (como la sacarina), la llama “niña bonita”, elogia sus zapatos, la compara con un taxi amarillo, y al final, le ofrece un dólar si le da un beso.

Esperanza describe su despertar sexual como un proceso a la vez sensual y peligroso. El cuento titulado “Caderas” juega metafóricamen-

te, una y otra vez, con sus caderas repentinamente actuales y un auto Buick nuevo: “Te despiertas un día y ahí están (tus caderas). Listas y esperando como un Buick nuevo con las llaves puestas. Listo para llevarte, ¿adónde?” (p.47). En un cuento posterior, ella revienta: “Todo retiene el aliento dentro de mí. Todo espera para estallar como Navidad. Quiero ser toda nueva y brillante. Quiero sentarme fuera atrevidamente por la noche, con un chico abrazándome por el cuello y el viento levantando mi falda” (p.70). Esperanza entreteje su sexualidad, sus caderas redondeadas y las imágenes de automóviles. No sin semejanza con un auto, está acicalada y lista para partir (¿adónde?). Al ser “atrevida” se mueve hacia los límites del mundo, sensuales, placenteros y amenazadores.

En este juego de deseo y amenaza, Esperanza conoce algunos peligros al avanzar con gracia. Aunque su sexualidad se parezca a un nuevo carro, su gracia danza. “Y tío”, ella dice, “me da vueltas y mis delgados brazos se doblan de la forma que me enseñó y mi madre me contempla y mis primitos miran y el chico que es primo mío por la primera comunión me mira y todos dicen, caramba, quiénes son esos dos que bailan como en el cine, hasta que olvido que llevo puestos sólo los zapatos comunes, marrones y blancos, los que mi madre compra cada año para la escuela”(p.46). Su gracia está en su persona, no en sus zapatos comunes. Sin quedarse parada nunca en ningún lugar, usa la danza para contrarrestar la violencia y los esfuerzos masculinos de subordinarla y limitarla. Y ella simplemente avanza, en su danza de la vida.

Cisneros abre nuevas perspectivas en lo que Américo Paredes vio como los ámbitos inextricablemente entrelazados de la cultura y la política. En su análisis narrativo, el concepto de cultura sufre una metamorfosis. El héroe guerrero ha visto mejores días. Ya no puede servir como el “sujeto unificado” alrededor del cual giran las sagas *chicanas* de la heroica masculinidad. Con todo, el concepto de cultura gana en alcance y compromiso, lo que pierde en pureza y autenticidad. Como expresa la serie de cuentos cortos de Cisneros, la cultura chicana se mueve hacia las zonas fronterizas, los espacios que incluyen fácilmente a negros, anglosajones, eventos mundanos cotidianos y cambiantes vecindarios heterogéneos. Ciertos cruces fronterizos implican una literal inmigración, con una cantidad de gente que llega y se va del vecindario, o un “ilegal” sin apellido muere anónimamente en un accidente, o una mujer gorda que no habla inglés se sienta al lado de la ventana y ento-

na nostálgicas canciones. Otros aparecen como bailes fronterizos más figurados, por los cuales Esperanza hace progresos en un mundo de deseo y amenaza, sexualidad en ciernes y peligrosa violencia masculina.

Al intentar nuevas formas narrativas, Cisneros ha desarrollado una visión fresca del sí mismo y de la sociedad; ha abierto un espacio cultural alternativo, un mundo heterogéneo, dentro del cual sus protagonistas ya no actúan como “sujetos unificados”, aunque siguen estando seguros de sus identidades. El nombre mismo de Esperanza gira y gira hasta que llega al final de su alfabeto: “Zeta zeta la X”. Al moverse por un mundo golpeado por la pobreza, la violencia y el peligro, Esperanza actúa, a la vez agresiva y juguetonamente. Se bate, y no simplemente sobrevive, mientras danza en su impredecible mundo con gracia e ingenio. Pero con toda su gracia, no sólo toma a las personas y las cambia, como si fueran otros tantos zapatos usados; a diferencia del menos complicado y cargado teórico literario Roland Barthes, Esperanza siente el peso de las múltiples identidades que cruzan por su persona.

Más reflexivamente, quisiera concluir y enfatizar la importancia analítica de la interacción entre “sus” (las angloamericanas) narrativas y las “nuestras” (las *chicanas*). En el caso que nos ocupa, yo percibí muy gradualmente las implicaciones de la serie de cuentos cortos de Sandra Cisneros. Tomó tiempo, desde la concepción inicial de mi artículo “La aflicción y la ira de un cazador de cabezas” en adelante, para que el concepto de una identidad personal múltiple se instalara junto al de su predecesor, el “sujeto unificado” y para que la noción de cultura como múltiples zonas de frontera encontrara un lugar próximo al de su predecesor, la “comunidad homogénea”. Con todo, sería difícil exagerar el papel central de los análisis narrativos de Paredes, Galarza y Cisneros en mi camino trazado para renovar la búsqueda de sentido del antropólogo.

Ciertos lectores también pueden querer saber que mi punto de partida en el próximo capítulo, una crítica de la heroica masculinidad de Max Weber, siguió muy de cerca los pasos de Cisneros, pero con una diferencia principal. Las limitaciones humanas y analíticas de apasionada imparcialidad de Weber me sorprendieron de golpe, no gradualmente. Esta toma de conciencia me produjo a la vez sentimientos de profunda desorientación y excitación ante esas nuevas posibilidades para el cientista social como un “sujeto posicionado”. Por un lado, algunos hábitos disciplinados de trabajo llegaron de paso, porque yo no

podía hacer nada sino dar vueltas mientras las cosas se asentaban a su propio ritmo. Por otro lado, se abrieron nuevos tópicos, porque mi atención, de algún modo, se dirigió a los trabajos que el cánón de los trabajos interdisciplinarios para los estudios culturales no incluye usualmente. Parecía que mi investigación no tenía un propósito fijo. Pero una vez que asumí la crítica de Max Weber, tuve un pilar central para organizar los pensamientos de gran parte de este libro.

Notas:

- Algunas partes de este capítulo aparecieron en una anterior versión como “Politics, Patriarchs, and Laughter”, *Cultural Critique* 6 (1987):65-86.
1. Américo Paredes, “*With His Pistol in His Hand*”: *A Border Ballad and Its Hero* (Austin: University of Texas Press, 1958). Otras referencias al libro aparecen en el texto del artículo y se citan por el número de página.
 2. Ernesto Galarza, *Barrio Boy* (New York: Ballantine Books, 1972). Todas las referencias adicionales a este libro aparecen en el texto del artículo y se citan por el número de página. Ver otra interpretación de *Barrio Boy* en: José Saldivar, “Caliban and Resistance: A Study of Chicano-Chicana Autobiography”, ponencia presentada en Chicano Colloquium Series, Stanford Center for Chicano Research, March 22, 1986.
 3. Sandra Cisneros, *The House on Mango Street* (Houston: Arte Público Press, 1986). Todas las referencias adicionales a este libro aparecerán en el texto del ensayo y se citarán por número de página.
 4. El potencial político de yuxtaponer múltiples discursos ha sido confirmado muy recientemente en el carnavalesco derrumbamiento distintivamente filipino, del en apariencia todopoderoso dictador Marcos. Por un momento, los filipinos tuvieron pavor de perder la vida al resistir con firmeza la amenaza de los tanques; pero enseguida volvieron a comprar helados o a bromear con los amigos. Sobre el papel del humor en la política de la cultura chicana, ver: Américo Paredes, “The Problem of Identity in a Changing Culture: Popular Expressions of Culture Conflict along the Lower Rio Grande Border”, en *Views across the Border: The United States and Mexico*, ed. S.R. Ross (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), pp.68-94; José Limón, “Agringado Joking in Texas-Mexican Society: Folklore and Differential Identity”, *New Scholar* 6 (1977): 33-50. Ver una lista más completa de sus trabajos pertinentes al respecto en: Renato Rosaldo, “Chicano Studies, 1970-1984”, *Annual Review of Anthropology* 14 (1985):405-27.
 5. Ver José Limón, “The Return of the Mexican Ballad: Américo Paredes and His Anthropological Text as Persuasive Political Performance”, SCCR Working Paper no. 16 (Stanford Center for Chicano Research, 1986). También ver: José Limón, “Américo Paredes: A Man from the Border”, *Revista Chicano-Riqueña* 8 (1980):1-5. La intensidad de los prejuicios antimexicanos entre los angloamericanos

a finales de los 50 parecía apelar al héroe masculino capaz de un combate agónico. Deberíamos añadir que la fama de los prejuicios angloamericanos en Texas del sur contra los mexicanos sigue siendo legendaria, al menos entre los que los sufren.

6. Ver una perspectiva menos idealizada de la sociedad primordial mexicana de Texas del sur en: David Montejano, *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986* (Austin: University of Texas, 1987).
7. Esta comparación reflexiva de la producción erudita de Paredes con las acciones del héroe guerrero se profundiza cuando consideramos la exitosa resistencia del académico principiante al editor de la Prensa de la Universidad de Texas, quien inicialmente se negó a publicar el manuscrito de Paredes, a menos que éste retirase la crítica contra Walter Prescott Webb. Ver Limón, "The Return of the Mexican Ballad", p.29.
8. José Limón compara la forma de la narrativa de Paredes con la forma misma de la balada. Ver Limón, *Ibid.*
9. Mary Louise Pratt, "The Short Story: The Long and the Short of It", *Poetics 10* (1981):175-94.
10. Junto con la historia titulada "A Houses of My Own" (p.100), este párrafo invita a compararlo con la retirada de Jean Briggs a "una tienda propia". La alusión a Virginia Woolf probablemente habla por sí misma.
11. Ver una reelaboración anterior del héroe guerrero desde el punto de vista femenino en: Maxine Hong Kingston, *Warrior Woman: Memoirs of a Girlhood among Ghosts* (New York: Vintage Books, 1977).

8 | La subjetividad en el análisis social

Según las etnografías clásicas, el observador imparcial es el ejemplo ideal de neutralidad e imparcialidad, lo cual se toma como garantía de objetividad, porque la realidad social se convierte en central sólo si es observada desde cierta distancia. Si no, se considera que los lentes del etnógrafo no ven con claridad a sus sujetos humanos. De acuerdo con eso, el investigador debe deshacerse del sesgo del observador, volviéndose el equivalente emocional, cognitivo y moral de una pizarra en blanco. En los términos éticos analizados en el capítulo 3, el mito de la imparcialidad da una apariencia de inocencia a los etnógrafos, lo que los aleja de la complicidad con la dominación imperialista. Pero el prejuicio y la distorsión provienen putativamente de los vicios de la subjetividad: un interés apasionado, un conocimiento previo y un compromiso ético.

Si la distancia tiene ciertas ventajas discutibles, también las tiene la cercanía, y ambas tienen fallas. Pero la ciencia social clásica ha dotado a la primera de una virtud excesiva, y a la segunda, de un vicio excesivo. Algunos relatos distanciados y normalizadores, como los revisados en el capítulo 2, demasiado a menudo llevan a los escritos etnográficos a trasladar los eventos compulsivos de la vida cotidiana a la ejecución rutinaria de los actos convencionales. El presente capítulo cuestiona la ecuación de la distancia analítica y la objetividad científica, al argumentar que el análisis social debería investigar a sus sujetos desde diferentes posiciones, más que limitarse a una posición en particular.

En mi opinión, los científicos sociales a duras penas pueden convertirse en observadores imparciales, si es que en efecto pueden hacerlo. No hay un punto de Arquímedes desde donde sustraerse al condicionamiento mutuo de las relaciones sociales y el conocimiento humano. Las culturas y sus “sujetos posicionados” se refuerzan con poder, y el poder, a su vez, se moldea con las formas culturales. Como la forma y el sentimiento, la cultura y el poder se entrelazan inextricablemente. Al exponer las formas de conocimiento social, tanto de los científicos como de los actores humanos, debemos considerar sus posiciones sociales. ¿Cuáles son las complejidades de la identidad social del hablante? ¿Qué experiencias vitales lo han configurado? ¿Habla desde una posición de dominación relativa o de relativa subordinación? Este capítulo utiliza una serie de ejemplos para investigar las consecuencias de entender así los factores que condicionan el análisis social.

La heroicidad de la investigación libre de valores

Los estudios sobre la objetividad en las ciencias humanas invoca ritualmente a Max Weber como su fundador. La tradición weberiana ha legitimado los programas de investigación que se proclaman libres de valores, e intentan aclarar el mundo más que modificarlo. Los sucesores de Weber han transformado la exigente ética original del “desinterés” en una ortodoxia extendida en las ciencias sociales, que iguala la objetividad con una actitud de falta de compromiso emocional, distancia cognitiva e indiferencia moral.

El mismo Weber abogaba por una posición que se sobrepone parcialmente con el tipo particular de observación distanciada, tan a menudo promocionada por sus sucesores, aunque también difiere de ella significativamente. Por ejemplo, en *La ciencia como una vocación*, argumenta que ni el profeta ni el demagogo tienen lugar en la cátedra. No se debe predicar la propia religión ni imponer la política propia a una audiencia cautiva. Los análisis sociológicos no ofrecen bases científicas para formular juicios sobre si los fenómenos en estudio valen la pena humanamente. Así, las cuestiones sobre el valor esencial de la disciplina monástica simplemente no pueden contestarse dentro de los límites de la investigación sociológica. En una época histórica marcada

por el “desencanto del mundo”, el conocimiento científico no debería fusionarse con los valores esenciales.

Pero la disciplinada neutralidad de Weber respecto a los valores esenciales no implica que los científicos deban trabajar sin pasión ni entusiasmo: “La idea no es un sustituto para el trabajo; y a su vez, el trabajo no puede sustituir u obligar a una idea, igual que apenas puede hacerlo el entusiasmo. Ambos, trabajo y entusiasmo, y sobre todo los dos *conjuntamente*, pueden atraer a la idea”¹. En *La política como una vocación*, Weber habla de una forma estrechamente relacionada sobre la ética de la responsabilidad en el Estado burgués: “Pues el problema, simplemente, es cómo pueden una cálida pasión y un frío sentido de la proporción fraguarse en una sola y misma alma. La política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o el alma. Y con todo, la devoción por la política, si no va a ser un frívolo juego intelectual, sino más bien una conducta genuinamente humana, puede nacer y nutrirse de la sola pasión”². En otras palabras, la cálida pasión emana de la devoción a una causa, y un frío sentido de la proporción proviene de la imparcialidad que clarifica la realidad. Para Weber, la buena política tiene las propiedades de un oxímoron, en cuanto a que exige ser “cálido” y “frío” al mismo tiempo. De igual modo, la buena ciencia exige una fusión de entusiasmo y trabajo. La capacidad polifónica de Weber para mantener en tensión tendencias contradictorias o incongruentes tiene sólo un leve parecido con la ética del desinterés, rayando en el aburrimiento, que tan frecuentemente le atribuyen los científicos sociales ortodoxos.

Si una versión degradada de la ética vocacional de Weber ha resultado compulsiva hasta para sus sucesores, su retentiva reside en gran medida en su capacidad de dotar de un sentido mítico a las vidas hundidas en la rutina. Al exhortar a los científicos a cumplir una ética exigente, Weber extiende el argumento de su clásico estudio del impacto momentáneo de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo. Incluso al separar la ciencia de la religión, describe a menudo a la primera con conceptos de la segunda, especialmente los términos “vocación”, como reza el título, y “devoción”, como se ve en lo que sigue: “Damas y caballeros, en el campo científico, solamente aquel que se dedica *únicamente* al trabajo manual tiene ‘personalidad’ ... Una devoción interior hacia la tarea, y sólo eso, debería elevar al científico a las alturas y la dignidad del sujeto al cual pretende servir”³. Con un gran pareci-

do a la manera de la doctrina de Calvino, la ética de Weber, a la vez, inspira a la gente a elevarse sobre sí mismos, y prueba la imposibilidad de que alguien más que el virtuoso pueda cumplirlo.

En términos míticos, la ética de Weber tiene una venerable genealogía que llega hasta las historias de búsqueda del propósito de lo inasequible (por decir, el Santo Grial) y las novelas de caballería sobre una devoción absoluta a lo inalcanzable (digamos, la bella princesa). Aunque la doctrina de Weber es más sublime que estos dos géneros, sigue siendo áspera, masculina y merecedora de una figura guerrera: “A la persona que no puede soportar el destino de los tiempos como hombre, debemos decirle que más bien regrese en silencio, sin la previa propaganda usual de la publicidad a los renegados, sino sencilla y llanamente. Los brazos de las antiguas iglesias se abren amplia y compasivamente para él⁴”. Según Weber, rendirse al compasivo (y femenino) abrazo de la iglesia es la única alternativa para los que no pueden soportar la devoción masculina a la disciplina científica. La heroicidad masculina de la ciencia como un ascético llamado socializa a la gente para el servicio en esos sacerdocios guerreros actuales, como es el Estado moderno y sus estamentos militares, religiosos, corporativos, educativos y otras burocracias.

Tal como pasó con su visión de apasionada imparcialidad, la noción de Weber de la ciencia como una vocación ha perdido espacio. Ahora, sobrevive en la vida diaria académica como la “ética de la ocupación”. Por ejemplo, un amigo le dice a otro: “Reunámonos para hablar”, con lo cual los dos despliegan un obligatorio gesto, digno de los isleños de Andaman del escritor Radcliffe-Brown: sacan sus agendas. Cuando llega la hora señalada del día señalado, se saludan sin aliento, conversan un poco y piden disculpas por tener que irse a una importante reunión, para la cual ya están atrasados. Para muchos de nosotros, atrapados sin opción en esta ética, el drama principal de nuestras vidas profesionales a tiempo más que completo se ha convertido en lo-ocupado-que-estoy. Qué pena por aquéllos que simplemente hacen su trabajo sin suscribir la “ética de la ocupación” que se agranda a sí misma y da sentido. A ellos no los tomarán en serio sus colegas ni sus superiores.

Pero, en mi opinión, la noción de la propia profesión como un llamado en la búsqueda de la perfección produce logros progresivos que hace girar los polos gemelos del gran esfuerzo y la tremenda frustración. Se puede discutir que esta ética vocacional promueve no sólo

la devoción institucional y la infelicidad humana, sino también una excesivamente limitada definición de fuentes legítimas de conocimiento. El conocimiento weberiano surge de la fuerza “masculina” con más facilidad que de la debilidad “femenina”. Aunque las fuentes del conocimiento que no sea la devoción absoluta a una norma superior también proporcionan ciertas percepciones para el análisis social.

En la época actual, el pensamiento feminista ha puesto en particular evidencia las limitaciones de la severa ética que exige el sacerdocio guerrero. La ética “masculina” de Weber debería relajarse porque su androcentrismo ha suprimido valiosas fuentes de percepción, a las que los portadores de la alta norma no prestaban atención. Esta ética subestima las posibilidades analíticas de la “debilidad femenina” y los “estados masculinos”, tales como rabia, irresolución, frustración, depresión, desconcierto y pasión. Por ejemplo, las víctimas de la opresión pueden ofrecer otros entendimientos diferentes sobre el funcionamiento del poder que alcanza la gente en las altas posiciones. La madre acomodada y el jefe de policía difieren con seguridad en su conocimiento y sentimientos sobre el poder estatal. Es discutible que los sentimientos humanos y fracasos nos proporcionen tanta percepción para el análisis social como sujetarse uno mismo a las rigurosas experiencias “masculinas” de la autodisciplina, que constituyen a la ciencia en cuanto vocación. ¿Por qué limitar la visión personal a una opinión infalible desde lo alto? ¿Por qué no utilizar un espectro más amplio de posiciones analíticas, menos heroicas pero igualmente penetrantes?

El incidente de la máquina de escribir

Junto a la ortodoxia predominante, una forma más clásica de la ética de Weber configura ciertas áreas de la investigación actual de las ciencias humanas. Tomemos, por ejemplo, el ensayo de Clifford Geertz “Pensar como un acto moral: las dimensiones del trabajo de campo en los nuevos Estados”. Las nociones weberianas de apasionada imparcialidad y ciencia como vocación saturan completamente su argumentación: “El pequeño desinterés que se logra alcanzar no viene de fracasar, tener emociones o descuidar su percepción en otros, ni tampoco de sellarse uno mismo con un vacío moral. Viene de una sujeción personal a una vocación ética.”⁵ Para Geertz, hacer trabajo de campo con desin-

terés weberiano implica seguir una exigente ética vocacional que reúne el sentimiento, el pensamiento y la ética. Su análisis, que presta una forma distintiva a la concepción (ampliamente extendida entre los practicantes) de que la antropología cultural es un llamado, al final revela en forma general más sobre la dinámica del poder que el funcionamiento de la cultura⁶.

Geertz mantiene que el trabajo de campo, donde “debe verse a la sociedad como un objeto y a la experiencia como un sujeto”, requiere prácticamente la fusión de “(en una sola actitud, de las dos orientaciones fundamentales hacia la realidad, la comprometida y la analítica)”⁷. El trabajo de campo como una forma de conducta conlleva una tensión entre la comprensión científica y la percepción moral, entre una forma disciplinada de investigación y las actividades prácticas de cada día. Los oximorones de Geertz reúnen lo comprometido y lo analítico, así como también los amigos e informantes, vivir y pensar, lo personal y lo profesional, y percibir los valores culturales como objetos y retenerlos como un sujeto. Esta clásica noción weberiana de apasionada imparcialidad consiste en mantener las orientaciones polares en tensión, más que en no dejarse conmovir por un interés moral.

Al caracterizar las tensiones morales entre los trabajadores de campo y sus informantes, Geertz acerca a sus lectores al trabajo de campo como una actividad práctica. Cuenta una anécdota en forma de parodia sobre su relación con un hombre más joven de la isla de Java, que escribía ficción, trabajaba de secretario y era uno de sus mejores informantes etnográficos. Este joven tomaba prestada la máquina de escribir cada vez más frecuentemente, hasta el día en que el etnógrafo escribió una nota aparentemente prudente, y dijo que la necesitaba para ese día. Según se vio, la nota fue ofensiva y los consiguientes esfuerzos por enmendar la situación sólo la empeoraban. Finalmente, el malentendido entre el etnógrafo y el informante acabó con su relación.

Aunque Geertz estuvo muy influenciado por la ética weberiana, en este episodio se retrata a sí mismo como una figura culturalmente inepta. Su conducta no concuerda con la del sacerdote guerrero que se sujeta sistemáticamente a la disciplina masculina de la virtud científica. Cuando Geertz describe sus esfuerzos por recobrar las buenas relaciones con su informante, dice, por ejemplo: “Hice algunos débiles esfuerzos para reparar la situación (que se volvió lo más frágil por mi sentido de haber actuado como un burro), pero era demasiado tarde”⁸. En

realidad, su vulnerabilidad se convierte en una fuente de intuición para la exploración de ciertos dilemas morales para conducir el trabajo de campo en Java.

¿Qué moral es la que Geertz encuentra en esta historia? Para él, la ruptura expone las tenues construcciones mentales que moldean las relaciones interpersonales en el campo. La relación rota, dice, tiene un conjunto de significados para el etnógrafo y otro muy diferente para su informante. El etnógrafo buscó la amistad, y por eso se siente rechazado. El joven buscó la relación de colegas, y por eso se siente humillado. La notablemente cándida anécdota de Geertz muestra que hacer trabajo de campo conlleva fracasos humanos, tan dolorosos como ordinarios. Y también, muestra las terribles asimetrías que separan al que hace el trabajo de campo y al informante.

Aunque muchos lectores profesionales de Geertz esperarían que ante todo enfatizara la cultura, el historial en miniatura, enfatiza las relaciones de poder a expensas de las concepciones culturales. El joven javanés aparece como peculiarmente transparente para los lectores estadounidenses, al buscar la relación de colegas y rechazar abrirse a la amistad. No sabemos, por ejemplo, cómo expresó su deseo de ser aceptado como un escritor colega. ¿Qué conceptos javaneses se han traducido como “aceptación”? ¿Cómo se diferencian de “nuestra” noción? Más aún, parece probable que el joven entendiera la apertura de Geertz no en relación a las nociones estadounidenses de “amistad”, sino en términos de las nociones de conducta, distintivamente javanesas.

Este incidente de la máquina de escribir de Geertz muestra cómo los sentimientos, aparentemente sin valía desde una perspectiva weberiana estricta, pueden aclarar las relaciones de desigualdad. Un investigador determinado a cumplir con una alta norma, muy probablemente eliminaría la “debilidad” como una fuente potencial de conocimiento, porque ésta echaría abajo su honrosa ética de la herocidad masculina. Al mismo tiempo, los límites del análisis merman la descripción de las dificultades prácticas de hacer análisis narrativos reflexivos que, simultáneamente, intentan abarcar los procesos de transición, la dinámica del poder y el funcionamiento de la cultura.

Una tienda propia

La adhesión a una visión de la antropología como vocación es una actitud extendida, pero no universal. Sí hay notables excepciones, especialmente entre las etnógrafas. Según su etnografía *Nunca con ira: el retrato de una familia esquimal*, Jean Briggs trabajó sin pretensiones weberianas⁹.

Al conducir su trabajo de campo, no trató de elevarse a las honrosas alturas de la ciencia como vocación. En lugar de ello, hizo uso de sus propios sentimientos, particularmente la depresión, la frustración, la ira y la humillación como fuentes de inspiración de la vida emocional entre los miembros de un grupo esquimal en los territorios del noroeste de Canadá.

Luchó para hacer su investigación y sobrevivir en condiciones excepcionalmente difíciles. Al conducir el trabajo de campo, sufrió de ansiedad no totalmente infundada sobre congelarse hasta morir, carecer de alimento y enfermedades graves. Los miembros de la comunidad esquimal donde residía cuidaban, incluso con solicitud, de su bienestar. Pero según sus normas, sus deseos de privacidad doméstica eran turbios, y sus estallidos emocionales amenazaban con desgarrar el intrincado tejido social de su comunidad. Al contrario de las relaciones usuales entre el hombre occidental racional y el resto de la gente emocional, los esquimales vivían con un grado culturalmente valorado de control emocional, el que la culturalmente más impulsiva etnógrafa simplemente no podía alcanzar.

Briggs se enfrentó a estas exigentes circunstancias físicas y emocionales y necesitó una tienda propia, un lugar donde renovarse en cuerpo y alma. Con el tiempo, se encerró cada anochecer en su tienda y soltaba libremente sus ansias de comida casera, libros y trabajo. Cuando llegó el otoño, sus anfitriones le advirtieron que recogiera su tienda y se fuera a la de ellos, pero ella se resistió: “¿Podía yo tolerar la compañía de otros, las 24 horas del día? En los meses pasados mi tienda había sido un refugio en el cual me retiraba cada noche después de que todos los demás se acostaran, para reparar mi espíritu devastado con la ayuda del *bannok* (un pan especial) y la mantequilla de maní, el arroz cocido, los dátiles escarchados y Henry James”¹⁰. A menudo, se llevaba sus notas a lápiz a la tienda y “se sentaba a mecanografiar alegremente” durante largas horas cada vez¹¹. Cuando la mala suerte, co-

mo las gotas de nieve congelada que caían sobre la máquina, ponía fin a su día de trabajo, ella reaccionaba con estallidos emocionales que ofendían a sus anfitriones, emocionalmente más disciplinados¹². Como Geertz, veía a su máquina de escribir como un objeto sagrado que no debía profanarse. Ese objeto correspondía a su espacio de trabajo y su identidad profesional.

La etnografía de Briggs se parece más a la narrativa de la cautividad, una historia de privación y sobrevivencia, que a la búsqueda romántica, una historia de aventuras y conquista. Al comentar sobre sus irreprimibles ansias del “consuelo de la avena, los dátiles, el arroz cocido y un pan especial”, el etnógrafo describe certeramente su experiencia como un aislamiento, privación y riesgo: “Es difícil, para cualquiera que no ha experimentado aislamiento de su mundo familiar, concebir la importancia vital de mantener lazos simbólicos con ese mundo y el sentido de privacidad que resulta de su ausencia. Se puede llegar a extremos que parecen absurdo una vez que se está de vuelta en casa”¹³. Aunque originalmente fue una elección suya, Briggs se encontró arrollada por un mundo extraño. En respuesta a la privación emocional y física, buscó consuelo en la comida, y llegó al punto de acumular ocho semillas de ajonjolí en papel de estaño. La etnógrafa era prisionera no de los esquimales, sino de su determinación de triunfar al hacer el trabajo de campo en esas exigentes condiciones.

La resolución de Briggs de sobrevivir a una prueba exigente tiene algo de la herocidad sentimental de victimización que se encuentra en ciertas novelas melodramáticas del siglo XIX (especialmente las de Henry James, y quizá otras que ella leía a la vez). Pero esa resolución no la estimulaba para seguir el modelo de la herocidad masculina en la cual, según Weber, el dedicado cientista se eleva “a la altura y dignidad del sujeto que pretende servir”¹⁴. Briggs nunca aspiró a la perfección en el trabajo de campo cotidiano. En lugar de ello, cometió errores, se sintió frustrada, lloró, estalló en cólera, se cansó hasta la fatiga y se deprimió. En una ocasión, un compañero de pesca le advirtió que cambiara a un deporte más seguro, pero tras un primer esfuerzo: “De repente algo cedió en mí, ya no tenía que seguir luchando. Caí arrodillada y con la cabeza baja a ras del hielo, me arrastré hasta casa, hirviendo de humillación y rabia, pero totalmente incapaz de levantarme. Escudada por la chaqueta de piel y la capucha que me caía sobre la cara, lloraba por esa ignominia que me tocaba pasar”¹⁵. Incluso en retros-

pectiva, no podía decidir si esa posición sobre sus rodillas y manos, era a causa del viento sobrecogedor o porque estaba agotada por la depresión. En cualquier caso, sólo sobrevivió al dejar de lado su dignidad y soportar la humillación¹⁶.

Briggs concede un papel central a su depresión en *Nunca con ira*. El capítulo final comprende un historial de 82 páginas que describe la relación entre el etnógrafo y sus informantes, conforme cambiaba, desde los conflictos encubiertos a otros más evidentes y hasta llegar a esquivarla. Inicialmente, fue tratada como una huésped de honor, una hija adoptiva, una extraña y una curiosidad. Después, se convirtió en una niña testaruda que oscilaba entre la impotente dependencia y la rebelde independencia. Y al final, sufrió la sanción definitiva y el aislamiento total porque, como decía un esquimal en una carta, “es tan fastidiosa, cada vez deseamos más que se vaya”¹⁷.

Briggs estudia sus estados de ánimo en el trabajo de campo no por sí mismos, sino como un vehículo para entender a la familia esquimal y su vida emocional. Ella aprendió sobre su concepto de las emociones por sus esfuerzos para interpretar la forma de actuar de la etnógrafa, tan desconocida para ellos: “Es posible que al principio observaran y pesaran, sin confirmar desagradables juicios, sino confusos ante cómo interpretar mi extraño comportamiento, justo como yo lo estaba, respecto al suyo”¹⁸. Cada vez que se alejaba de sus anfitriones, ellos lo interpretaban como cansancio, sin importar si se sentía deprimida, tenía frío o simplemente quería estar sola. Pero al mirar en retrospectiva, Briggs se preguntaba si la cuidadosa atención de la gente reflejaba sus nociones sobre la debilidad de una mujer blanca, una percepción de fatiga emocional, o ambas cosas. Para los esquimales, la impredecible fatiga y el malestar emocional estaban estrechamente asociados¹⁹. Su percepción de la “fatiga” de la etnógrafa revelaba mucho acerca de sus opiniones sobre las emociones, particularmente las que experimentaban en la práctica informal de cada día, más que articuladas en enunciaciones abstractas y sin un contexto.

Briggs delinea las transiciones de las relaciones etnógrafa-informante mediante una narrativa reflexiva que enfatiza las concepciones culturales, más que la dinámica del poder. Expresa un interés en las vidas emocionales culturalmente moldeadas, la suya propia y la de los esquimales. Aunque su análisis de las relaciones de poder acentúa su estatus inicial de huésped de honor y su posterior dependencia infantil,

sin reconocer suficientemente su lugar en un sistema de dominación. Como más tarde notó, durante el período del trabajo de campo el etnógrafo fracasó en reconocer la carga que sus posesiones imponían a su anfitrión, Inuttiaq: “Sólo después de haber regresado a mi país ví, en las fotografías de una salida mía en la primavera, el contraste que había entre la carga del trineo de Inuttiaq, que llegaba hasta la altura del hombro, y la de Ipuituq, hasta la rodilla. En ese tiempo, yo estaba ciega”²⁰. Pero incluso retrospectivamente, Briggs podía percibir la forma cultural de las emociones con una fina intuición, aunque seguía relativamente ciega con respecto a las diferencias materiales que la separaban de sus anfitriones. Si el ensayo de Geertz enfatiza las relaciones de poder a expensas de los significados culturales, el de Briggs hace lo inverso.

La relación de Briggs con los esquimales era contradictoria, a la vez dominante y vulnerable. En el escenario local, dependía de sus anfitriones para la sobrevivencia básica; en el nacional, era más rica y poderosa que ellos. Su experiencia entre los esquimales estaba coloreada por sentimientos de vulnerabilidad, aunque su tratamiento como huésped de honor al principio y la pasiva resistencia del esquivamiento hacia el final, sin duda se moldeaban por la dinámica de poder entre la etnografía y sus informantes. Ni su experiencia ni sus relaciones con los esquimales estaban tan unificadas como haría parecer su persona (en el sentido jungiano, que equivale a la imagen) narrativa.

Las identidades personales múltiples y el análisis social

Algunas anécdotas de advertencia que circulan entre los investigadores de campo hablan en contra de ir demasiado lejos al identificarse con los llamados nativos. Por ejemplo, en una de estas anécdotas, se dice que los escritos de Frank Hamilton Cushin, el legendario etnógrafo de principios de siglo, mejoraban cada vez más hasta el día en que fue iniciado en una sociedad secreta *Zuni*; de entonces en adelante su etnografía se deterioró. La moraleja es no hacerse un nativo. Esto último se considera como el fin del conocimiento científico. Dicha opinión, que a menudo se remonta hasta el trabajo de campo de Malinowski, afirma que el investigador de campo ideal debería moverse al borde de una paradoja, al volverse simultáneamente “uno más del pueblo” y seguir siendo un académico. El término observación-participan-

te refleja el doble protagonismo del investigador de campo, incluso al moldearlo.

La antropóloga Dorinne Kondo ha presentado vigorosamente, en un reciente documento, los dilemas de la identificación como una fuente de conocimiento. Por ser una japonesa estadounidense, en Japón se la presionaba para que se ajustara a las normas más rigurosamente que otros extranjeros. En una vívida anécdota, ella se describe “llevando a un bebé en su cochecito y haciendo la compra del pescado y las verduras una bochornosa tarde de Tokio. Mientras contemplaba la brillante superficie de metal del mostrador de la tienda, me fijé en alguien que me pareció tremendamente familiar: una típica ama de casa joven, con sandalias de quitaipón y el tipo de bata de algodón que los japoneses clasifican como ‘doméstica’; una mujer que caminaba con la característicamente japonesa flexión de rodillas y deslizando los pies. De repente, me agarré a la manilla del cochecito para mantenerme firme, mientras una ola de estupor me invadía; porque me dí cuenta de que le había dado un vistazo a nada menos que mi propio reflejo”²¹. Kondo se sintió sobrecogida de ansiedad. ¿Se había hecho una nativa? ¿Se había hecho verdad, literalmente, lo que Clifford Geertz vio como la tenue construcción mental que moldea las relaciones de campo? ¿Se había convertido irreversiblemente en la hija llena de deberes de su “familia” japonesa? ¿Sería ahora un ama de casa japonesa, más que una académica japonesa-estadounidense?

Kondo pensó que había ido demasiado lejos, y siguió algunas normas de la disciplina, para intentar tomar distancia de su situación. Regresó un mes a los Estados Unidos. Al volver a Japón se mudó a un apartamento vecino de la familia de su arrendadora. Casi como Jean Briggs, esperaba que su nueva situación le permitiría disfrutar “lo mejor de ambos mundos: la calidez de pertenecer a una familia y la privacidad de su propio espacio”²².

Pero sólo pudo distanciarse hasta cierto punto. Los japoneses la obligaban a actuar como una “nativa”, debido a sus expectativas culturales sobre alguien cuya apariencia es la de ellos. Su protagonismo casi nativo le dio ciertas ventajas a esta etnógrafa japonesa-estadounidense, como una rápida incorporación a una serie de grupos sociales. Pero también la limitó en otras áreas. Kondo, a diferencia de otro investigador más extranjero, no podía ni preguntar cosas “indelicadas” ni hablar con gente que estuviera más allá de cierto estatus.

La moraleja que Kondo saca de su historia es que el proceso del conocimiento involucra a todo el ser. El cientista social es a la vez cognitivo, emocional y ético. Construye el conocimiento mediante contextos de relaciones de poder cambiantes, que implican grados de distancia e intimidad que varían. Más que defender la imparcialidad como la norma unificada de la objetividad, Kondo aboga por un reconocimiento explícito de las múltiples fuentes de conocimiento del análisis social.

La propuesta de Kondo de fundir al observador imparcial con su “criterio de verlo todo” en la realidad social, hace temblar a muchos etnógrafos clásicos. ¿Es que no hay normas? ¿Dónde ha ido a parar la objetividad? ¿Será éste el advenimiento de un caos desenfrenado que permite que el nihilismo y el relativismo vayan de la mano en una tierra donde “todo vale”? A continuación, yo defiendo, por el contrario, que un objetivismo desgarrador crea un espacio para las preocupaciones éticas en un territorio que alguna vez se consideró como libre de valores. Y permite al cientista social convertirse en un crítico social.

La crítica social y las comunidades múltiples

En general, los críticos sociales intentan utilizar la elocuencia persuasiva, y los adeptos al análisis social, hacer la opresión moralmente inaceptable y la emancipación humana políticamente concebible²³. Co eso, invocan los valores culturales locales, como la justicia, el bienestar o el equilibrio cósmico. Se comprometen con argumentos sobre los asuntos sociales, donde los análisis empíricos y los juicios éticos están inextricablemente entrelazados. En semejantes palestras culturales, las relaciones humanas se rigen más a menudo por el conflicto que por el consenso.

El teórico político Michael Walzer, en su reciente libro titulado “Interpretación y crítica social”, argumenta que la crítica social implica hacer juicios éticos complejos sobre las disposiciones sociales existentes²⁴. La visión moral que así se aplica surge desde dentro de la sociedad criticada, y no desde afuera. En todas las sociedades humanas, la vida cotidiana y las normas morales se sobreponen, pero también siguen estando enfrentadas hasta cierto punto, como acertadamente señala Walzer: “El mundo moral y el mundo social son más o menos coherentes”, escribe, “pero nunca son más que eso; la moralidad siempre

es potencialmente subversiva con respecto a las clases y el poder”²⁵. Las visiones morales surgen de formas de vida específicas que ambos reflejan sin pensar y cuestionan críticamente. Así, los críticos sociales siguen varados en culturas locales, a las cuales dirigen sus exhortaciones e injurias.

Idealmente, y según Walzer, los críticos sociales deberían conectarse con el grupo al cual analizan, más que desconectarse totalmente. Su afirmación, como mi propio argumento, cuestiona la sabiduría convencional que idealiza al observador imparcial desconectado. Walzer defiende que el crítico debería estar socialmente conectado, probablemente no con el meollo de los asuntos, pero sin ser un completo extraño ni un mero expectador. En su opinión, los miembros más poderosos de la sociedad son mejores apólogos que críticos, y los más marginales perciben su mundo a través de unos lentes deformados, o demasiado fácilmente se derrumban ante los esfuerzos por absorberlos.

Desafortunadamente, Walzer limita la aplicabilidad de su análisis, al definir demasiado estrechamente la palabra clave *comunidad*. Es como si aceptase la noción de la etnografía clásica de que cada individuo puede pertenecer a una cultura (inequívoca y no superpuesta), y sólo a una. Sin duda existen ciertos casos limitadores en los que la audiencia y la comunidad de un crítico social son un solo y mismo grupo distintivo; pero más a menudo se encuentra precisamente lo que Walzer pasa por alto: una pluralidad de comunidades parcialmente disyuntivas, parcialmente superpuestas que se entrelazan entre la gente a la que se dirigen los críticos sociales y aquéllos para quienes ellos hablan.

La complejidad de la “comunidad” de un crítico social se hace evidente hasta cierto grado en la obra del célebre historiador social E.P. Thompson. La visión moral que informa su comprometida historia salta a la vista, por ejemplo, en la conclusión de *La construcción de la clase trabajadora inglesa*; ahí, él esboza una visión del pasado de “qué tal si” para criticar el presente²⁶. Pregunta sobre qué tal si las dos culturas del radicalismo inglés del siglo XIX (los artesanos y los románticos) se hubieran unido para resistir al utilitarismo y “las relaciones explotadoras y opresivas intrínsecas al capitalismo industrial”:

“Después de William Blake, ninguna mente estaba a gusto en ambas culturas, ni tenía el genio que interpretase para cada cual

las dos tradiciones. Fue el confundido Sr. Owen quien ofreció revelar el ‘nuevo mundo moral’, mientras Wordsworth y Coleridge se habían parapetado en su propio desencanto. Por tanto, estos años parecían desplegar a veces no un desafío revolucionario, sino un movimiento de resistencia, en el cual tanto los románticos como los artesanos radicales se oponían a la anunciación del Hombre Codicioso. Algo se perdió con el fracaso de las dos tradiciones, de llegar a un punto de unión. Cuánto, no es posible asegurarlo, pues estamos entre los perdedores”²⁷.

Por unos cincuenta años, las luchas de la clase trabajadora crearon y ejemplificaron una “heroica cultura” que dio vida a la tradición radical. “Su” fracaso del siglo XIX para unir las dos tradiciones, también es “nuestro” fracaso en este siglo. La brecha que separaba a los románticos y los artesanos nos ha disminuido a “nosotros” como herederos del radicalismo. Así, Thompson “nos” exhorta, a sus lectores, a vivir con arreglo a dicha herencia y unir a los trabajadores, los artistas y los intelectuales en una lucha heroica.

El uso radicalmente cambiante de los pronombres que hace Thompson indica la complejidad de sus identificaciones. Sus comunidades políticas se extienden, algo ambiguamente, hasta el radicalismo del siglo XIX; sus comunidades lectoras incluyen historiadores y simples radicales. El mismo se distancia de esos radicales del siglo XIX y a la vez los identifica como los predecesores de “nuestra” tradición de disenso. Y al mismo tiempo, dirige su crítica social hacia un grupo internacional de historiadores modernos y radicales, entre los cuales él es una figura eminente.

Contrastemos ahora la conmovedora conclusión de Thompson con su contrario retórico, el clásico estudio técnico del etnógrafo Harold Conklin, *Cultivo cambiante y secuencia hacia un apogeo de tierras de pasto*²⁸. Esta comparación no tan evidente subestima la importancia de la distinción entre rehacer el análisis social y utilizar cualquier forma retórica particular. Los intentos de un análisis social renovado para captar la interacción de cultura y poder requieren experimentación con la escritura, así como también cambios en las normas de lectura. Mantener los antiguos hábitos de lectura equivale a asimilar las nuevas formas del análisis social con la sabiduría convencional del período clásico. Por otro lado, si los lectores cambian sus prácticas, pue-

den recuperar ciertos trabajos escritos en un discurso normalizador distanciado.

Al contrario que la explícita pasión moral de Thompson, Conklin proclama tácitamente una “membresía de invitado” en la comunidad étnica *hanunoo* de Filipinas, donde residió por un período prolongado y cuya lengua habla fluidamente. Su estudio describe la agricultura *hanunoo* a una élite científica internacional, una comunidad de la cual él es un miembro prominente. Geopolíticamente, sus comunidades abarcan una gama tan amplia como diversas son las definiciones de sus membresías.

Cuando Conklin se ocupa con cierta meticulosidad de las distinciones culturalmente relevantes que hacen los filipinos que cambian los cultivos, su voz se mantiene escrupulosamente desapasionada y científica:

“Donde las condiciones climáticas y terrenas son ideales para una agricultura rotativa, una simple quema de los árboles no empieza (por sí misma) una secuencia de tierra para el pastoreo. Pero quemar repetidamente el mismo espacio durante los años siguientes y sucesivos, para la renovación de cultivos o por accidente, puede matar muchos de los sotos de tocones y árboles jóvenes, y desestimular el crecimiento de los arbustos de grandes hojas que dan sombra; y a la vez, favorecer la extensión de hierbas erectas (especialmente la Imperata) cuyos extensos rizomas estoloníferos y profundas raíces no sufren daño alguno”²⁹.

En otras palabras, en condiciones ideales, una forma cambiante o rotativa de cultivo (que popularmente se conoce como “rozar y quemar”) no empieza un proceso que acaba en el reemplazo del bosque con una tierra de pasto agrícolamente inutilizable. Idealmente, los que cambian de cultivos queman toda la cubierta del bosque, cultivan el terreno por unos dos años y luego dejan que el bosque se regenere durante un largo período de barbecho. Factores tales como el apacentamiento del ganado y la dispersión de los jardines aumentan la probabilidad de un proceso ideal. En cambio, la ecológicamente destructiva secuencia hacia un apogeo de las tierras para el pastoreo se asocia con variables como el cultivo en las sierras y las crestas, la limpieza simultánea de parcelas adyacentes, la quema repetida de hierba para la caza y la

siembra de grano por más de dos años sucesivos en una misma parcela. El análisis parece imparcial y equilibrado en su forma y contenido.

Pero desde otro punto de vista, el artículo técnico de Conklin parece una apasionada defensa de la probidad ecológica de la agricultura *hanunoo*. En las Filipinas, la opinión pública, los medios de comunicación y la política gubernamental, siempre han atacado al cultivo cambiante. La opinión dominante de las tierras bajas sostiene que estos sistemas agrícolas destruyen, en todo lugar y tiempo, el equilibrio ecológico al empezar una secuencia hacia un apogeo de las tierras de pasto. Conklin ha optado por una retórica destinada a persuadir a una audiencia de etnógrafos, botánicos y agrónomos, quienes posiblemente podrían convencer a su vez a los gobernantes. Desde este contexto, el etnógrafo surge como un defensor de los *hanunoo* y un crítico de la política nacional dominante. Como otros etnógrafos, el autor se identifica con los desvalidos, la gente que estudia. Su artículo supuestamente neutral tiene su lado parcializado. Es una combinación de etnografía descriptiva, alegato y crítica social.

El artículo técnico de Conklin, entendido así, se convierte en un ejemplo de análisis social comprometido. Las tácitas implicaciones de su artículo reflejan una política fundamentada en nociones de interés ecológico y bienestar. En la medida en que este artículo se dirige a los gobernantes, entra en la palestra del debate partidista donde están en juego el poder, el conocimiento, el sentimiento y el juicio. Quienes entran en el debate, lo hacen desde posiciones particulares con complejos intereses en el enfrentamiento. En este sentido, la neutralidad y la omnisciencia de Conklin se vuelven medios retóricamente estratégicos para asumir el buen y autorizado fundamento del conocimiento científico divorciado de los intereses humanos. Conklin, simplemente, parece informar los hechos, y que los pedacitos caigan donde deban, pero esperando convencer así a los políticos filipinos para superar sus prejuicios y sus intereses creados.

A pesar de las obvias diferencias de explicitación, política y retórica, la etnografía “científica” de Conklin se compara, con su tono serio y su visión moral persuasiva, a la afamada historia comprometida de E.P. Thompson. Conklin utiliza la modesta imparcialidad y la autoridad científica en nombre de los *hanunoo* que practican el cultivo rotativo; Thompson hace uso de una rimbombante identificación y una visión moral vinculante para beneficiar a la clase trabajadora. Ambos in-

intentan dar voz a los sin voz. Mediante el disenso, el etnógrafo y el historiador social desean articular los intereses y aspiraciones de los desposeídos. Donde Conklin exige de sus colegas y de los dirigentes altos criterios éticos y científicos, Thompson igualmente exhorta con fuerza a sus colegas y a los radicales ingleses. Como defensores de grupos subordinados, ambos presentan críticas a la dominación social. Como críticos sociales, el “foráneo” habla el lenguaje universal de la ciencia, y el “miembro” utiliza las desapasionadas exhortaciones del orador.

Análisis social subalterno

Volvamos brevemente a la exposición de Walzer sobre la crítica social, con el fin de considerar un problema relacionado a si las comunidades son unitarias o múltiples. ¿Cuál debería ser la posición del crítico social? De forma más bien sorprendente, el crítico social ideal de Walzer parece ser un miembro que ejerza una oposición y pertenezca a la clase dirigente. Como él lo ve, la tarea de esa persona es persuadir a los grupos sociales dominantes para mejorar las vidas de los grupos socialmente subordinados. Las dos figuras paradigmáticas, que expone en profundidad como críticos sociales ejemplares, son John Locke, que tenía amigos en el poder, y el profeta Jonás, que era miembro de un grupo dominante de su sociedad. Casi podemos inferir que Walzer recomienda a los miembros de los grupos subordinados no hablar por sí mismos, porque su única esperanza reside en buscar y encontrar un vocero socialmente prominente. Afortunadamente, un párrafo, más bien en contradicción con su argumentación general, admite que los desposeídos pueden articular sus propias penas y aspiraciones: “Puede ser que un crítico de las clases dirigentes aprenda a ver a la sociedad con los ojos de los oprimidos, pero uno de éstos que ve con sus propios ojos no es un crítico social menos valioso”³⁰. Pero Walzer no ofrece más argumentos ni más figuras ejemplares para investigar qué pasa cuando los oprimidos hablan por sí mismos.

Ahora, sigámosle más la pista al comienzo ofrecido por la breve exposición de Walzer sobre el crítico social que habla desde una posición subordinada. Consideremos los escritos de Frantz Fanon, un psiquiatra, un revolucionario y un pensador social que, no del todo diferentemente a Conklin y Thompson, se movía en mundos interconecta-

dos. Sus lectores y sus sujetos residían en Argelia, el África negra y París; eran multirraciales, multiculturales y multinacionales. Fanon nació y se crió en La Martinica y estudió medicina en París, y llegó a tener el cargo de jefe de siquiatría de un hospital argelino. Cuando en 1954 estalló la revolución contra el régimen colonial francés, se volvió proargelino y participó ampliamente en la lucha anticolonial, hasta que murió de leucemia en 1961, a la edad de 36 años. A través de sus experiencias vitales y su participación política llegó a hablar, tanto por él mismo como por los racialmente oprimidos, con mensajes que los poderosos tuvieron que enfrentar³¹. Con el tiempo, y de una forma que no podía haber previsto completamente, sus obras llegaron a hablar enérgicamente a los involucrados en las luchas de los años 60 por los derechos civiles en los EEUU.

En un notable párrafo de *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon imagina las sacudidas que él, como negro, sufriría en los encuentros cotidianos con los blancos, si tuviera que llevar a cabo el experimento social de tratar de ignorar su color de piel. Cuando se visualiza a sí mismo como una figura neutral en un lugar público, un niño blanco interrumpe su imaginación al verlo y gritar:

‘¡Mira, un negro!’ Era un estímulo externo que chasqueó sobre mí al pasar. Sonreía rígidamente.

‘¡Mira, un negro!’ Era cierto. Me divertía.

‘¡Mira, un negro!’ El círculo se hacía un poco más tenso. Yo ya no ocultaba que me estaba divirtiendo.

‘¡Mamá, mira al negro! ¡Tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!’ Ahora empezaban a asustarse de mí. Decidí reirme hasta llorar, pero la risa se había vuelto imposible³².

En esta anécdota, Fanon muestra que, respecto al niño blanco, él, como hombre negro sufre una transición demoledora. Sus intentos iniciales de divertirse se disuelven en un sentimiento que va más allá de la risa y las lágrimas. El hombre negro tiene razón de sentirse incómodo, hasta receloso, pero ¿por qué el niño blanco se asusta de él? Obviamente, en el encuentro, él no viene como una página en blanco sino ya llena de historias que le hacen tener miedo de los negros.

Aunque la anécdota de Fanon muestra desgarradoramente vívida la fuerza del racismo, uno de mis colegas le niega valor por ser me-

ramente anecdótica ya que “sólo dice que nos lleva a conocernos”. Según esto, los análisis de la gente oprimida sobre su propia opresión deberían ignorarse porque están en el centro de las actividades que no pueden evitar, pero que distorsionan la realidad. En cambio, las normas disciplinarias requieren que una brecha cultural separe a los científicos de sus sujetos. Parece que sin una cierta distancia no se pueden ver las cosas con claridad. Por supuesto que mi argumento es que el análisis social puede hacerse (diferente, pero muy válidamente, bien sea desde muy cerca o a distancia, bien desde dentro o fuera). Quizá lo ideal sea que los científicos trabajaran desde una posición y trataran de imaginar la otra (o consultaran con los que la ocupan).

Para que la anécdota de Fanon no parezca simplemente inverosímil, y por tanto, descartable, podemos volver, entre otras alternativas, al informe más desapasionado pero sorprendentemente similar, de Floyd H. Flake, el representante demócrata de Queens. Flake es negro y relata cómo un día ajetreado salió de una conferencia y decidió parar y comer en una heladería local. Cuando él y sus asistentes entraron ahí, se encontraron con una aturdida camarera:

“Después de unos momentos de contemplarnos recelosamente, se movió con cautela detrás del mostrador y preguntó: ‘¿Quiénes son Uds.? ¿Por qué están en Howard Beach? ¿Y por qué visten de terno y corbata?’ Mi asistente administrativo le respondió: ‘Este señor es su representante en el Congreso!’ Y ella le replicó: ‘No le creo. Este asunto de si yo era o no era su congresista se discutió durante cinco minutos. En ese tiempo, uno de mis ayudantes se fue a ver qué había de repostería al otro lado del mostrador. Y la camarera preguntó: ‘¿Quién es él, tiene un arma?’³³

Un poco después, Flake y sus asistentes se reían de lo que había sucedido. Luego sintieron enfado. Al final, Flake mismo experimentó un persistente sentimiento difuso de malestar sobre esa experiencia de crudo prejuicio.

Algunos estudios de la interacción dinámica de la cultura y el poder deberían incluir, en un lugar prominente, los análisis de quienes están más involucrados en los procesos sociales en estudio. Los encuentros de Flake y Fanon nos invitan a hacer análisis desde las posiciones de la camarera blanca, los ayudantes negros y el hombre negro, y del ni-

ño blanco, la madre blanca y el hombre negro, respectivamente. Esta disciplina sólo va a salir perdiendo si ignora cómo los oprimidos analizan su propia condición. En realidad, los dominados usualmente comprenden a los dominantes, mejor que a la inversa. Sencillamente, deben hacerlo al enfrentarse a su vida diaria. Por ejemplo, el análisis de Hegel del salto imaginativo del amo para descubrir la conciencia del esclavo sigue siendo incompleto hasta que incluya el hecho de que el esclavo, por razones de sobrevivencia diaria, ya sabe lo que hay en la mente del amo.

El ingenio como un arma de análisis social subalterno

La expresión directa de ultraje que utiliza Fanon representa sólo un extremo del espectro, y no puede tomarse como la norma para el análisis social subalterno. En muchos casos, los oprimidos fracasan cuando intentan hablar claro. Precisamente, a causa de su opresión, los subordinados a menudo evitan el habla literal inequívoca. Utilizan modos de tratamiento más indirectos, llenos de dobles sentidos, las metáforas, la ironía y el humor. A menudo, afilan su ingenio mediante agudas réplicas y burlas insultantes que, por ejemplo, los negros llaman *'play the dozens'* (literalmente: *jugar a las docenas*, expresión coloquial, sobre todo entre los negros, que se refiere a los insultos dirigidos contra los parientes del que se quiere ofender). El potencial subversivo y la pura diversión del juego del habla van parejos. El lenguaje figurativo y el de ingenio nos capacitan no sólo para articular nuestras penas y aspiraciones en condiciones represivas, sino también para el análisis de los conflictos e ironías que producen las diferencias de clase, raza, género y tendencia sexual.

Por ejemplo, Karl Marx utiliza en la segunda parte de *'Sobre la cuestión judía'* estereotipos antisemitas, de una forma que no debería tomarse literalmente, como a menudo se lo ha hecho. En realidad, muchos comentaristas partidarios de Marx han sentido una evidente incomodidad ante el "antisemitismo" extravagante de ese ensayo. ¿Quiso decir literalmente lo que dice? ¿Había internalizado el antisemitismo alemán hasta ese punto de lacerante odio hacia sí mismo? ¿Es Marx antisemita? Por ejemplo, en la excelente biografía sobre Marx del historiador Jerrold Seigel, se responden angustiosamente estas preguntas

con un sí o un no: “Aunque pensándolo bien no se puede describir la relación de Marx con el judaísmo (el suyo o el de otros) en los simples términos del antisemitismo, es crucial reconocer que Marx sintió una profunda ambivalencia hacia los judíos y el judaísmo”³⁴. Seigel lo interpreta literalmente, palabra por palabra, completamente. Su comentario habla en términos freudianos respecto a la ambivalencia de Marx.

Aunque la apreciación de Seigel sobre la personalidad de Marx pudiera ser correcta, falla al considerar el tono del texto, su mofa y su sátira. En general, no podemos leer a Marx literalmente. Su prosa está diseñada para absorber la atención del lector y persuadirlo; y a menudo es rimbombante, por momentos destila sarcasmo y, con frecuencia, la caricaturiza para hacer presente un punto político o analítico.

Según se admite, el humor del uso de Marx de los estereotipos antisemitas no nos hace reír en público, especialmente tras el holocausto, pero sí podemos hacer aparente su estrategia retórica. Empecemos con un párrafo, que si se toma fuera de contexto, suena como un virulento antisemitismo:

“¿Cuál es la base secular del judaísmo? La necesidad práctica, el egoísmo.

¿Cuál es el culto secular del judío? El regateo. ¿Cuál es su dios secular? El dinero.

Entonces una emancipación del regateo y el dinero del Judaísmo práctico y real sería la autoemancipación de nuestra época”³⁵.

Aunque el párrafo termina con una peculiar nota, iguala la emancipación específica del “judaísmo práctico y real” (el egoísmo, el regateo, el culto al dinero) con la emancipación general de la época. En otras palabras, Marx pone en el mismo plano la cristiandad y el “judaísmo práctico real”.

El párrafo sobre el “judaísmo práctico real” adopta una significación muy diferente en el contexto de la argumentación marxista más amplia. Afirma que el Estado cristiano ha creado una oposición entre la vida política y la sociedad civil. En este proceso, los más comunitarios “lazos de la especie” de la vida política se han perdido, y la sociedad civil se ha disuelto en un mundo de nómadas mutuamente hostiles y egoístas. Para Marx, el Estado y el mercado creaban seres humanos que actuaban como los judíos estereotípicos, y sólo aboliendo el

Estado capitalista pueden alcanzar su plena emancipación esos seres humanos. En este sentido, dice:

“La Cristiandad tuvo su origen en el Judaísmo. Y ha vuelto a fundirse en él.

El cristiano era desde el principio el judío teorizador; por lo tanto, el judío es el cristiano práctico, y éste se ha vuelto otra vez un judío”³⁶.

Marx utiliza una consagrada táctica de agudas réplicas e invectivas al volver contra sus autores, mitad en serio mitad en mofa, los estereotipos antisemitas.

Ya que tales textos poseen, al menos en retrospectiva, un aura de gran seriedad, los lectores a menudo los toman demasiado literalmente, sin contar el lenguaje figurativo, el sarcasmo, la caricatura y el doble sentido. Como ciertas obras (las de Conklin, por ejemplo) se proyectan en una índole objetivista, estos escritos necesitan ser releídos mientras el análisis social expande su uso del lenguaje, para incluir el juego verbal, el ingenio, la mofa y la invectiva.

Como conclusión, consideremos el ejemplo de los recuerdos de Zora Neale Hurston sobre sus pocos años en Nueva York (1925-1927), cuando era a la vez una figura literaria del renacimiento de Harlem y una estudiante de antropología en Barnard. En este período, antes de que escribiera sus novelas más importantes y sus estudios sobre el folclore afroamericano, Hurston estudió con los famosos antropólogos Gladys Reichard, Ruth Benedict y Franz Boas. Su biógrafo Robert Hemenway cita una frase de su autobiografía al calificar sus días en Barnard, como prácticamente libres de prejuicios: “Rápidamente la reconocieron como una persona especial en una serie de círculos neoyorquinos. No sólo era ‘la vaca negra sagrada de Barnard’, tan cultivada por sus compañeras de clase que encontró muy pocos prejuicios explícitos, sino que también era una escritora publicada, y la secretaria de un famoso novelista”³⁷. Pero en su autobiografía, Hurston describe sus años en Barnard con una clave muy diferente:

“No tengo historias fantásticas que contar sobre la discriminación racial en Barnard. En los primeros años, hice unos pocos amigos. Pronto tomó posesión de mí la Congregación del Registro

Social, y me convertí en la vaca negra sagrada. Si no habías almorzado conmigo, no habías tirado al blanco. Yo era la secretaria de Fannie Hurst y vivía en su departamento dúplex de la calle 67, así que las cosas me iban muy bien?”³⁸

Hemenway toma demasiado literalmente las afirmaciones de Hurston sobre la ausencia de prejuicios en Barnard. Seguramente, como el objeto de culto, la “vaca negra sagrada”, Hurston siente un cierto malestar estando en ese pedestal. Igual que una forma clásica del sexismo que sin duda conocía bien, el culto a la vaca negra proviene de la supremacía blanca, manifiesta no como una degradación brutal, sino como una exaltación protectora.

Cuando se describe a sí misma como una “vaca negra sagrada”, Hurston toma ese prejuicio y lo dirige de vuelta a sus autores. Tal como la conversión que Marx hace de los cristianos alemanes en judíos, la transformación verbal de Hurston de las neoyorkinas de la clase media en adoradoras de la vaca negra sagrada contiene una crítica a la opresión racial. Utiliza una mordaz automofa para mofarse de la congregación que osa adorar a un animal profano. Siempre juguetón, su tono dirige certeramente la relativa ligereza de la condescendencia racial que sufría, comparada con el destino de aquéllos de sus contemporáneos que eran escupidos o linchados por su color negro. El irónico autorretrato de Hurston le permite describir la doble cara de la exaltación de su estatus, sin perder un margen crítico.

Recapitulación

Al utilizar el objetivismo como un contraste, he cuestionado la heroicidad masculina de la devoción de Weber a la “ciencia como vocación”. Su apasionada imparcialidad reúne el pensamiento y el sentimiento de una forma que cumple rigurosamente con las legítimas fuentes de conocimiento del análisis social, aunque también las restringe. Los criterios gemelos de la disciplina y la dignidad excluyen las percepciones de las fuentes “menores” de conocimiento, que van desde la “debilidad” de Geertz y la “depresión” de Briggs a la “ira” de Fanon y la “ironía” de Hurston.

La posición del cientista depende, en parte, de la interacción de la cultura y el poder. La “debilidad” de Geertz resultaba de que se sintonizó con la dinámica del poder en juego entre él mismo y sus sujetos javaneses. Los objetivos de las dos partes se volvieron cada vez más dolorosamente incongruentes. La “depresión” de Briggs surgió de su sensibilidad a las vidas emocionales culturalmente distintivas de sus anfitriones esquimales. Su impulsividad cada vez estuvo más reñida con el autocontrol de sus informantes. Ambos etnógrafos subestimaron la interacción de sus sentimientos, observaciones y situaciones de su trabajo de campo, aunque uno enfatice el poder, y la otra, la cultura.

La parábola de Kondo sobre la investigadora que se mira en un espejo y no ve a su Yo analítico, sino a una típica ama de casa japonesa, da pie para utilizar el plural al hablar de las identidades de un observador. La persona conocedora, que es más una intersección activa por la cual se entrecruzan múltiples identidades que un Yo coherente unificado, combina una gama de capacidades cognitivas, emocionales y éticas, pero sus identidades sociales también incluyen diversamente ser una mujer, una investigadora y una mujer japonesa. La moraleja de la profunda toma de conciencia de Kondo de su aversión a convertirse en un ama de casa japonesa parece ser que esas diversas identidades cambian durante el trabajo de campo.

Las múltiples identidades del cientista social simultáneamente subestiman el potencial para hacer una sola cosa del proyecto ético y del analítico, y vuelven obsoleta la consideración del observador completamente imparcial que mira hacia abajo desde las alturas. Al respecto, van juntas mi argumentación y la exposición de Walzer, del crítico social conectado a una comunidad y no aislado ni separado. Los críticos sociales, más que trabajar hacia abajo desde principios abstractos, lo hacen hacia afuera desde un conocimiento profundo de una forma de vida específica. Para ir del mundo tal cual es a una visión localmente persuasiva de cómo debería ser, utilizan su imaginación moral, informados como están por concepciones como la justicia moral, la dignidad humana y la igualdad. Dichas visiones deben ser más locales que universales, a causa de que las distintas comunidades difieren en sus problemas y posibilidades.

Pero esa defensa de Walzer del “crítico conectado” sigue un sendero equivocado, cuando asume que cada individuo pertenece sólo a una comunidad discreta. Los trabajos de Kondo, Thompson, Conklin

y Fanon indican que los individuos, a menudo, pertenecen a múltiples y superpuestas comunidades. Consideremos cómo podemos ser miembros de distintas comunidades natales, étnicas, de socialización, educación, participación política, residencia, investigación y lectura.

Al enfatizar al relativamente privilegiado crítico social que actúa como un *broker* (agente) de los oprimidos, Walzer disculpa o encubre la crítica social que se hace desde posiciones socialmente subordinadas, donde se puede trabajar más en movilizar la resistencia que en persuadir a los poderosos. Estas perspectivas críticas subordinadas van desde la cólera no comprometedora de Fanon a la ira moderada de Flake y las maneras más indirectas de Marx y Hurston, en las cuales el ingenio se convierte en una herramienta para percibir las incongruencias sociales y en un arma de uso en el conflicto social.

Notas:

1. Max Weber, "Science as a Vocation", en: *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), p.136.
2. Max Weber, "Politics as a Vocation", en: *From Max Weber*, Gerth y Mills eds., p.115.
3. Weber, "Science as a Vocation", p.137.
4. *Ibid.*, p.155.
5. Clifford Geertz, "Thinking as a Moral Act: Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States", *Antioch Review* 28, no.2 (1968):139-58, en p.156.
6. Lévi-Strauss dice, por ejemplo, que: "El etnógrafo se esfuerza por conocer y valorar a sus congéneres desde una ventajosa y elevada distancia, y a la vez sabiamente no renuncia a su propia humanidad; sólo así puede abstraer a sus sujetos de las contingencias específicas de tal o cual civilización. Las condiciones de vida y trabajo lo arrancan de su propio grupo por largos períodos seguidos; y él mismo adquiere un tipo de desarraigo proveniente de la absoluta brutalidad de los cambios medioambientales a los que se expone. Nunca puede sentirse 'como en casa' en ninguna parte, 'sicológicamente hablando siempre será un hombre amputado. La antropología es una de las pocas vocaciones verdaderas que hay, junto a la música y las matemáticas; y el antropólogo puede volverse consciente de ello internamente, incluso antes de haberlo aprendido" (Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* [New York: Criterion Books, 1961], p.58).
7. Geertz, "Thinking as a Moral Act", p.157.
8. *Ibid.*, p.153.
9. Jean Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970). Ver unas consideraciones más recientes sobre

- Never in Anger* en: Jean L. Briggs, "In Search of Emotional Meaning", *Ethos* 15 (1987): 8-15.
10. Briggs, *Never in Anger*, pp.237-38.
 11. *Ibid.*, p.272.
 12. *Ibid.*, p.259. El lugar del mecanógrafo en el discurso etnográfico merece claramente una indagación más extensa. La máquina de escribir aparece tan a menudo como la comida y las novelas. Con frecuencia, simboliza los esfuerzos, en parte exitosos y en parte frustrados, para mantener una identidad académica al crear una "oficina" imaginaria mientras se hace el trabajo de campo.
 13. *Ibid.*, p.229.
 14. Weber, "Science as a Vocation", p.137.
 15. Briggs, *Never in Anger*, p.298.
 16. El informe de Briggs se asemeja formalmente a los trabajos donde el antropólogo aparece como la cabeza de turco con fantasías de "si hubiera estado allí, lo habría hecho bien". Estas interpretaciones, a la vez, pasan por alto las convenciones con el carácter de casi de parodia que han formado a la cabeza de turco, y subestiman los poderosos efectos de privación, ansiedad y desorientación que sufren los investigadores de campo. El choque cultural consiste no solamente en la confrontación con una realidad extraña, sino también de un arrollador sentido de pérdida producido por la interrupción de las relaciones íntimas propias y los patrones familiares del amor y del trabajo.
 17. *Ibid.*, p.286.
 18. *Ibid.*, p.234.
 19. *Ibid.*, p.242.
 20. *Ibid.*, p.247.
 21. Dorinne Kondo, "Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology", *Cultural Anthropology* 1 (1986):74-88, en p.74.
 22. *Ibid.*, p.80.
 23. Las visiones políticas de los grupos oprimidos difieren, pues también es diferente el surgimiento de sus formaciones sociales, con sus culturas e historias distintivas. Con todo, algunos pensadores sociales (que para otros asuntos son perceptivos) insisten en atribuir metas universales a dichos movimientos. Por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe postulan la libertad y la igualdad, que provienen de la Revolución Francesa, como los únicos programas concebibles para los movimientos radicales democráticos modernos. De ahí que se sientan obligados a argumentar, entre otras cosas, que los actuales movimientos revolucionarios musulmanes no son radicales ni modernos. Ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985).
 24. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
 25. *Ibid.*, p.22.
 26. E.P.Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Vintage Books, 1966).
 27. *Ibid.*, p.832.

28. Harold C. Conklin, "Shifting Cultivation and Succession to Grassland Climax", *The Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress, 1957* 7 (1959):60-62.
29. *Ibid.*, p.60.
30. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p.50.
31. Con frecuencia se subestima a los llamados críticos sociales del Tercer Mundo (como Fanon, Gayatri, Spivak y Edward Said) a causa de sus educación elitista, lo cual es un gesto de la supremacía blanca. ¿Deberíamos inferir que la movilidad social "blanquea"? ¿Es que sólo los pobres y los analfabetos son la verdadera gente de color? En mi opinión, estos críticos reciben su sentido de designación, tal como es, no simplemente de su fenotipo o sus orígenes sociales, sino de su participación en los movimientos sociales. Sin duda, lo mismo vale para otros críticos sociales, sean progresistas o conservadores, o que hablen de género, tendencia sexual, medioambiente, armamento nuclear o imperialismo.
32. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967), pp.111-12.
33. Floyd H. Flake, "Blacks Are Fair Game", *New York Times*, June 19, 1987.
34. Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978), p.113.
35. Karl Marx, "On the Jewish Question", en *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp.39-62, en p.58.
36. *Ibid.*, p.61.
37. Robert E. Hemenway, *Zora Neale Hurston: A Literary Biography* (Urbana: University of Illinois Press, 1980), p.22. Hurston sigue siendo relativamente poco conocido por los antropólogos, aunque está ampliamente reconocido en los círculos literarios, mayormente a través de los esfuerzos de Alice Walker. Ver una reciente e ilustradora exposición de su obra, de un literato que escribe en una revista antropológica en: John Dorst, "Rereading *Mules and Men* : Toward the Death of the Ethnographer", *Cultural Anthropology* 2 (1987):305-18.
38. Zora Neale Hurston, *Dust Tracks on a Road* (1942; reimpresión, New York: Arno Press, 1969), p.177.

9 | Cruces de fronteras

La doctrina antropológica oficial sostiene que cada cultura humana es tan única que ningún patrón puede medirlas comparándolas. No hay cultura superior o inferior, más rica o más pobre, más grande o más pequeña que ninguna otra. No podemos decir, por ejemplo, que los habitantes de Bali tienen una forma de vida mejor o peor que los navajos. Igualmente, el dogma oficial sostiene que toda conducta humana está mediada por la cultura. Ningún ámbito vital es más o menos cultural que otro cualquiera. La cultura moldea las formas en que la gente se alimenta, hace política y comercia en el mercado, tanto como sus maneras de escribir poesía, cantar *corridos* y representar los dramas de las “vigencias grupales” (*waygang*). La gente sí actúa en relación a la realidad que percibe, y además tampoco tiene sentido hablar de la realidad “bruta”, independiente de la cultura. La miríada de maneras de percibir y organizar la realidad es culturalmente específica, no panhumana.

Aunque la opinión oficial sostiene que todas las culturas son iguales, un sistema de archivo informal que se encuentra más a menudo en los corrillos que en los escritos publicados clasifica a la cultura en términos cuantitativos, desde lo mucho a lo poco, lo rico a lo pobre, lo grueso a lo estrecho, lo elaborado a lo simple. Variables tales como la complejidad institucional, lo intrincado del parentesco y la densidad cosmológica definen los “grados” mayores y menores de la cultura, de una forma que proviene tácitamente de las nociones de “la alta cultura” que se mide en los teatros de la ópera, los museos de arte y las listas canónicas de las obras maestras.

Permítanme plantear el problema de la invisibilidad cultural de manera más concreta, y relatar lo que pasó cuando yo era un licenciado universitario que tenía la posibilidad de hacer trabajo de campo en Filipinas. Un profesor me advirtió que los filipinos son “gente sin cultura”. Al querer ayudarme, me aconsejó ir a Madagascar porque su gente tiene “ricas” culturas. Ya en Manila, me encontré que esa profecía parecía confirmarse por lo que el filipino decía aparentemente en broma sobre su “pobre” cultura. Me explicaron que, a diferencia de Indonesia, los filipinos nunca habían tenido templos hindú-budistas ni otros signos de una alta cultura ancestral. Y añadían con un leve parpadeo: ‘qué se podía esperar de gente que había pasado más de trescientos años en un monasterio (el colonizaje español) y casi medio siglo en Hollywood (el colonizaje estadounidense)’. Mi primer encuentro con los *ilongotes* fue en gran parte como me habían dicho. Parecían ser “gente sin cultura”: pues parecían de la materia prima etnográfica de la época: los linajes, las aldeas, las casas de los hombres, los rituales elaborados y el matrimonio entre primos por el lado materno.

Michelle Rosaldo y yo sabíamos más. Sabíamos que las nociones de “gente sin cultura” o con “más” o “menos” cultura que otros no tienen sentido. Pero seguíamos hablando como si los “civilizados” filipinos de las tierras bajas y los “salvajes” *ilongotes* se parecieran en cuanto a no necesitar de un análisis cultural más allá del que nos proporcionaban “nuestras” categorías de sentido común. La brecha entre las normas disciplinarias explícitas y las tácitas causaba la inconsistencia entre la teoría y las prácticas de hacer trabajo de campo. En la práctica, ciertos fenómenos humanos parecían más fácilmente adecuados que otros para el análisis cultural. A pesar de la doctrina oficial, el concepto de cultura tenía una base tan estrecha que excluía de su alcance a una gran cantidad de grupos humanos.

Este libro plantea que el hecho de rehacer el análisis social ha creado no sólo nuevos métodos, sino también nuevos tópicos de estudio. La indirecta recapitulación del presente capítulo sobre mi más amplia argumentación tratará de mostrar cómo las zonas que las normas clásicas definían como “culturalmente invisibles” ahora han llegado a ser tan centrales que plantean problemas para el análisis social. A continuación, se construye el argumento de que la práctica del objetivismo de utilizar al “observador imparcial”, para hacernos “nosotros mismos” invisibles a “nosotros mismos”, se ha debilitado. A lo largo de este capí-

tulo expongo una serie de dificultades conceptuales por la noción de que “ellos” tienen cultura y “nosotros” no. Permítanme considerar primero la clase estática de la “gente sin cultura”, y luego seguir con la categoría más dinámica de “gente entre culturas”.

Visibilidad e invisibilidad cultural

Se pueden trazar fácilmente las zonas de la visibilidad y la invisibilidad cultural en la organización espacial de México, las Filipinas y los Estados Unidos. Para “nuestros” propios ojos, “nosotros” somos “gente sin cultura”. Y por cortesía, “nosotros” extendemos este estatus no cultural a la gente que (“nosotros” pensamos) se “nos parece”. ¿Cuáles son las consecuencias analíticas de hacer invisibles “nuestros” Yos culturales? ¿Qué políticas culturales borran al “Yo” sólo para enfatizar al “otro”? ¿Qué conflictos ideológicos informan al juego de la visibilidad y la invisibilidad cultural?

En las naciones estudiadas, la plena ciudadanía y la visibilidad cultural parecen estar inversamente relacionadas. Al aumentar una, la otra disminuye. Los plenos ciudadanos carecen de una cultura, y los que están mejor dotados culturalmente, carecen de ciudadanía. En México, los indios tienen una cultura y los “ladinos” (los vecinos monolingües de habla española), no. En las Filipinas las “minorías culturales” tienen una cultura y los habitantes de las tierras bajas, no. Por otro lado, los ladinos y los habitantes de las tierras bajas son ciudadanos plenos de la nación Estado. Trabajan por un salario, pagan impuestos y venden sus productos en el mercado local. La gente de los centros metropolitanos los califica de civilizados, en contraste con los indígenas y las minorías culturales, que son culturalmente no “rationales”. A la mirada etnográfica, la gente “civilizada” parece ser demasiado transparente como sujeto de estudio, ser sólo como “nosotros”; es decir, materialistas, avaricioso y con muchos prejuicios. “Nuestras” categorías de sentido común aparentemente bastan para explicar sus vidas, pues “sus” mundos son muy prácticos y realistas.

Quienes tienen una cultura, también ocupan posiciones subordinadas dentro de la nación Estado. En México, los indígenas habitan áreas geográficas que el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán llama regiones de refugio¹. En otras palabras, se ha confinado a las

tierras marginales a la gente con una cultura. Su distintividad cultural proviene de un extenso proceso histórico de dominación cultural; sus curiosas costumbres son la señal de su aislamiento, separación y subordinación dentro de la nación Estado.

En el caso filipino, la “gente sin una cultura” ocupa los dos extremos de la jerarquía social. En general, los grupos *negritos* de cazadores recolectores están en la base y los habitantes de las tierras bajas en la punta. La diferencia entre los dos extremos del espectro es que los *negritos* son preculturales y los otros postculturales. El caso filipino difiere del mexicano porque es explícito en su conjunto. Los esquemas que cristalizaron durante la época colonial de los EEUU, y que aún están vigentes en la cultura popular filipina, ordenan a los pueblos de la nación, a lo largo de una escala que va de menor a mayor: los *negritos*, los cazadores cultivadores de arroz en seco, los cultivadores de arroz en seco, los cultivadores de arroz en agua, y los habitantes de las tierras bajas². Espacialmente, los *negritos* cazadores recolectores ocupan las tierras más marginales, los cultivadores de las dos clases de arroz tienden a estar en las mesetas, río arriba o en el interior, y los habitantes de las tierras bajas, en los valles (como sugiere su nombre). En esta escalera pseudoevolucionaria la gente empieza sin una cultura y crece progresivamente en cultura hasta llegar a ser postculturales y, por lo tanto, transparentes para “nosotros”.

Dentro de este esquema, los *ilongotes* se sitúan justo un peldaño por arriba de los *negritos*, y de ahí su relativa “falta” de cultura. Añadiría que, hasta cierto punto, los *ilongotes* y sus vecinos comparten la percepción ideológica de los grados de cultura. Por ejemplo, cuando los *ifugaos*, un grupo de cultivadores de arroz acuático terraplenado, entraron en el territorio de los *ilongotes* como colonos, proclamaron orgullosamente su superioridad cultural ante la gente cuya tierra estaban tomando. Los *ifugaos* medían su mayor grado de cultura con elaborados rituales, cultura material y agricultura terraplenada de arroz acuático, y proclamaban que los *ilongotes* carecían de cultura. Estos, que no compartían totalmente ese esquema, se impresionaron más con la destreza física de los *ifugaos* para pescar y cazar, que con sus logros culturales en los rituales y la agricultura.

En cambio, los habitantes de las tierras bajas, que están vinculados a las instituciones nacionales educativas y políticas, forman una fuerza de trabajo (formalmente) móvil que elige “racionalmente” ir a

donde hay empleos. Han sido educados, toman decisiones sobre el trabajo asalariado según un cálculo económicamente racional. Están más enraizados en su trabajo que en su territorio. Como los *ladinos* mexicanos, parecen haber entrado en un sistema que “nosotros” entendemos porque es “nuestro” propio capitalismo avanzado. Su herencia colonial “nos” los ha hecho transparentes. Evangelizados inicialmente por los españoles y educados luego por los estadounidenses, su experiencia colonial los ha disciplinado y los ha hecho como “nosotros”, adaptados para vivir en una ciudad, trabajar en una fábrica o empresa, cumplir condena en una cárcel o sufrir confinamiento en un asilo.

Estas jerarquías sociales permanecen estáticas en apariencia, pero se vinculan a tácitas nociones de movilidad social. Este modelo clásico de estructura social sostiene que, aunque los individuos o los grupos sociales puedan moverse hacia arriba o hacia abajo, los peldaños de su escalera social siguen siendo inmutables. Según esto, los que están más abajo y afuera, como los *negritos* y los *ilongotes*, parecen no tener una cultura. La movilidad social desde el “fondo” lleva a la gente a zonas donde florece la cultura, tal como pasa en las regiones de refugio de México y las áreas de meseta y río arriba de Filipinas. Pero conforme nos aproximamos a los peldaños finales de la escalera de la movilidad social, el proceso se revierte. En ese punto, empieza un proceso de descomposición en el cual las minorías culturales filipinas e indígenas mexicanas son incorporadas a la nación Estado como campesinos y empleados. Curiosamente, la movilidad hacia arriba parece estar reñida con una identidad cultural distintiva, pues se alcanza la plena ciudadanía en la nación Estado al convertirse culturalmente en una página en blanco.

Vistas desde un ángulo de visión distinto aunque relacionado, las dificultades conceptuales que han creado zonas de relativa visibilidad e invisibilidad provienen en gran parte de las normas metodológicas tácitas que fusionan la noción de cultura con la idea de diferencia. En este sentido, el término de *diferencia cultural* es tan redundante como el de *orden cultural*, que expusimos en el capítulo 4. Consideremos el caso del investigador de campo, que sigue las normas clásicas y recorre medio camino alrededor del mundo para registrar mundos culturales coherentes y modelados en territorios, lenguas y costumbres distintivas. Cuando están más malhumorados, esos etnógrafos refunfunan que ellos no arriesgaron su salud por la disentería y la malaria sólo para des-

cubrir que la gente de Tahití y Des Moines son muy parecidas en ciertos aspectos. Desde esta perspectiva, seguir la pista a una cultura es mostrar cómo ésta tiene sentido, como se dice, en sus propios términos.

El problema de la pureza cultural trae a la mente el caso que un prestigioso filólogo español contó sobre un colega alemán, que rechazaba a muchos de sus informantes lingüísticos gallegos porque no hablaban el dialecto gallego portugués “puro”. Casi como los turistas que van en busca de lo exótico y lo llaman típicamente gallego, el filólogo proclamaba que sólo una diminuta minoría de los habitantes de la región hablaban el auténtico dialecto. Se imaginaba que muchos gallegos habían sido lingüísticamente “corrompidos” por el castellano. En otras palabras, cuanto menos se pareciera a sus vecinos, más puro y auténtico era el dialecto. Como la cultura, esta comunidad lingüística se definía tanto por su homogeneidad interna como por su diferencia con las demás.

La noción de “diferencia” tiene la ventaja de hacer que la cultura sea particularmente visible para los observadores de fuera, aunque plantea problemas porque esas diferencias no son absolutas. Son relativas a las prácticas culturales de los etnógrafos y sus lectores. Dichos estudios subrayan formas culturales que difieren de las (tácitamente normativas) formas profesionales de la clase media alta estadounidense. Por ejemplo, los científicos sociales hablan comúnmente como si “nosotros” tuviéramos una psicología y “ellos” una cultura. Los argumentos vigentes sobre las razones culturales que otras culturas “somatizan” (experimentan “sus” aflicciones en formas corporales) debe entenderse en relación a la norma no declarada de que los seres humanos deberían “psicologizar” (como lo hacen presumiblemente los angloamericanos o, en cualquier caso, sus terapeutas). La tentación de revestir el propio “conocimiento local” con un variedad folclórica o profesional de un ropaje a la vez “universal” y “culturalmente invisible” a sí mismo parece ser irresistible.

En la práctica, el énfasis en la diferencia acaba en una relación peculiar: como el “otro” se vuelve más visible culturalmente, el “Yo” lo hace correspondientemente menos visible. Por ejemplo, los científicos sociales afirman a menudo que los grupos subordinados tienen una auténtica cultura y, simultáneamente, se mofan de su propia cultura profesional de la clase media alta. Según ellos, los grupos subordinados hablan en formas vibrantes y fluidas, pero la gente de las clases medias al-

tas habla como académicos anémicos. Con todo, los científicos rara vez permiten que la relación de clase y cultura incluya el poder. Así que disimulan el lado más oscuro de la relación: cuanto más poder se tenga, menos cultura se disfruta; y cuanto más cultura se tenga, menos poder se ejerce. Si bien “ellos” tienen un monopolio explícito sobre la auténtica cultura, “nosotros” tenemos uno no dicho sobre el poder institucional. Este lado oscuro de la relación subestima la urgencia de repensar el análisis social, de forma tal que a la vez considere la interacción de la cultura y el poder y “a nosotros mismos” nos haga más culturalmente visibles.

La invisibilidad cultural dentro de la cual los estadounidenses de la clase media alta se esconden de sí mismos ha sido descrita vívidamente por el periodista Frances FitzGerald³. Su reciente libro sobre las comunidades muestra cómo cuatro grupos muy diferentes han intentado hacer que sus vidas se ajusten a una visión particular del “sueño americano”. Estas comunidades comparten las utópicas fantasías sobre volver a empezar y vivir en un mundo sin precedentes. Por ejemplo, la localidad de retiro de Sun City parece extraordinaria, sobre todo por la homogeneidad pasada y actual de sus residentes, y no tanto porque haya tenido éxito tal como su propia mitología lo vería, en borrar la diversidad cultural. FitzGerald escribe que “los habitantes de Sun City son un grupo notablemente homogéneo; especialmente los que viven en la misma Sun City, ocupan una banda mucho más estrecha del espectro de la sociedad estadounidense de lo que los economistas decretarían ... Por lo general los hombres son profesionales jubilados ... Muchas mujeres eran amas de casa ... Muchos son protestantes ... Políticamente, son conservadores y votan a los republicanos”⁴. Pero las fuentes de esta uniformidad siguen siendo ampliamente invisibles para los habitantes de Sun City. Para ellos mismos, ellos parecen ser nómadas desarraigados e hijos de sus propias obras, de orígenes sociales muy diversos. Para ellos, sus circunstancias actuales han producido su transparencia cultural.

Una pareja de Sun City recalcó afablemente cómo viven sus residentes en la actualidad los cuales parecen haber borrado sus pasados: “Aquí a nadie le interesa lo que hiciste o de dónde viniste”, dijo la señora Smith. “Lo que importa es lo que eres ahora”. Después, en un contexto diferente, su marido dijo casi lo mismo, y añadió que los coroneles no querían que los llamaran “Coronel”⁵. Al recalcar la irrelevancia

de los orígenes sociales, los Smith no podían darse cuenta de la impresionante ausencia en Sun City de la gente trabajadora, los negros, los chicanos, los portorriqueños y los indígenas de los EE.UU. Evidentemente, en esta desarraigada utopía estadounidense algunos pasados importan más que otros.

El intento de los habitantes de Sun City por volverse transparentes y borrar sus pasados y hacerse a sí mismos postculturales y posthistóricos es de una notable similitud a los esfuerzos del objetivismo por hacer omnisciente, inocente e invisible al observador imparcial. En ambos casos, los involucrados son mayoritariamente blancos, profesionales de la clase media alta, cuyo mito de imparcialidad encubre su posición de clase dominante. En los EE.UU. este grupo apenas se ve a sí mismo como étnico, cultural y poderoso. Así como nadie en Sun City usa títulos de apelación, los científicos sociales pretenden hablar bien desde una posición omnisciente, bien desde ninguna posición en absoluto. Aunque hasta las mónadas solitarias que declaran haber triunfado por sí mismas llevan vidas tan culturalmente moldeadas, como las de la gente con sentidos de identidad más colectivos.

Conocimiento relacional

Aunque los profesionales a menudo fantasean de que su “ilustración” los hace diferentes de los miembros comunes de su sociedad, los investigadores de campo estadounidenses comparten ciertos valores culturales con los habitantes de Sun City. Por ejemplo, al mantener poco convincentemente que aprender una segunda cultura sigue los mismos modelos que aprender la primera, se forjan verbalmente como niños que aprenden sus culturas de nacimiento. Esta táctica retórica les permite aparecer éticamente inocentes y culturalmente invisibles. En este sentido, yo no he sido la excepción, y puedo hablar de este tema desde mi experiencia personal.

Constantemente me asemejaba a un niño al aprender el *ilongot*. Al principio, transcribía sus textos de forma poco elegante, extensa y audaz, tan peculiar como los esfuerzos de mi hijo Manny de primer grado para hacer que entrara la “b” o la “p” en las rayas del cuaderno de caligrafía. Su profesor me dice que su problema es que tiene poca coordina-

ción motora, pero no sé bien cómo describir mi problema al iniciarme en el trabajo de campo. Quizá sea una ‘infantilización’ voluntaria.

La tarea del investigador de campo, tal como la versión de la temprana inculturación de la infancia, me parecía tan natural que les atribuía con ansia la misma percepción a los *ilongotes*. Cuando ellos decidieron enseñarnos su lengua, me dí cuenta de que lo hacían utilizando órdenes (*tuydek*) para que les alcanzáramos cosas, e inferí que seguían los mismos modelos que con sus hijos⁶. Después de todo, decían frecuentemente que los niños demostraban su conocimiento de una palabra trayendo el objeto de un *tuydek*. Según me imaginaba, ellos y yo estábamos de acuerdo con la noción del etnógrafo estadounidense, que para mí era un universal humano transparente, de que mis esfuerzos por aprender su lengua eran iguales a que los de sus propios niños.

En retrospectiva, veo que mis suposiciones corrían peligro sobre todo en donde yo pensaba que estaban más confirmadas: esto es, en mi registro de la historia de vida de mi “hermano” *ilongot*, “Tukbaw”⁷. La primera parte de esa historia reflejaba los esfuerzos de Tukbaw por enseñarme su lengua. De hecho, sus primeros textos contienen muchos *tuydeks* (“ve y trae” esto o lo otro) del mismo tipo que los adultos utilizan con los niños y también con otros adultos. Tukbaw decía: “Estamos construyendo una casa, una nueva casa. Ven, vamos a cortar algunos árboles. Ahora vamos a colocarlos en el piso. Voy a cortar y limpiar la tierra y veremos si la construimos mañana. Levanten los pilares de la casa. Vayan y traigan algunas personas. Vayan y consigan *rattan* (“ratán”: una clase de palmera de tronco muy largo y áspero) que podamos utilizar para atarlos juntos. Y también, hierba para el tejado”. Aunque la narrativa de Tukbaw contiene muchos *tuydek*, evidentemente él no pensaba que yo me pareciera a un niño. Sus palabras eran más las de un hombre a un hombre que las de un hombre a un niño. De hecho, el trabajo de atar con nudos las casas implica habilidades tan difíciles de alcanzar que los *ilongotes* lo consideran como la indicación de que un niño ha alcanzado el estatus de una hombría adulta. Los otros primeros textos de Tukbaw describen esas actividades adultas como visitar, pescar, cazar y beber.

En este punto, probablemente conviene presentar la descripción que hace el historiador de la antropología, James Clifford, del etnógrafo francés Marcel Griaule, mientras dirigía la investigación de campo entre los *dogones* de Africa Occidental. Las nociones de Griaule sobre el

trabajo de campo sirven como un contraste de agudos perfiles que iluminan la distintividad cultural de los investigadores de campo estadounidenses: “Griaule nunca presentó el trabajo de campo como el resultado inocente de una relación de amistad análoga. Ni naturalizó el proceso como una experiencia de educación o crecimiento (niño o adolescente haciéndose adulto) o como aceptación en una familia extendida (un papel de parentesco que se le da al etnógrafo). Más bien, sus informes presuponían un recurrente conflicto de intereses, un drama agónico que acababa en el respeto mutuo, la complicidad de un productivo balance de poder”⁸. El deseo de Griaule de comprometer a los *dogones* en un agónico combate personal acentúa la peculiaridad cultural de los investigadores de campo estadounidenses que quieren ser aceptados como amigos y convertirse en “uno del pueblo”.

El ejemplo de Griaule refuerza mi sentimiento de que no pude captar el significado del uso instructivo que Tukbaw hacía de los *tuydek*, porque mis propias prácticas culturales como investigador de campo seguían siendo invisibles para mí. Pero además no me fue posible ver la relación que tenía Tukbaw conmigo como una área significativa de investigación. Aunque los antropólogos con frecuencia dicen ver las cosas “desde el punto de vista nativo”, esta frase usualmente denota nociones culturalmente distintivas como el honor, la vergüenza, la persona, el matrimonio, la familia, el parentesco, la jerarquía y hasta la historia⁹. Menos a menudo, se refiere a cómo otras personas juzgan “nuestra” conducta o piensan en general sobre “la interpretación de las culturas”. Los antropólogos raramente consideran cómo perciben los miembros de otras culturas a sus etnógrafos, o cómo conciben los asuntos del entendimiento entre las culturas. ¿Cómo interpretan las culturas de sus vecinos, sus etnógrafos y misioneros? Aún no está claro exactamente la manera en que los *ilongotes* “se ponen en lugar de otro” o “ven las cosas desde el punto de vista del nativo” o incluso si entienden estos términos.

Dar a las llamadas interpretaciones nativas de la conducta del etnógrafo, un puesto central en esta disciplina, también hará culturalmente visible la persona del investigador (en el sentido jungiano: equivalente a la imagen), profesional de clase media alta. El estudio de las diferencias, anteriormente definido en oposición a un “Yo” invisible, se convierte ahora en el juego de las similitudes y diferencias relativas a las identidades socialmente explícitas. ¿Cómo “nos” ven “ellos” a “noso-

tros”? ¿Quiénes somos “nosotros” al verlos a “ellos”? Así, el análisis social se vuelve una forma relacional de entendimiento, en la cual ambas partes se comprometen activamente en “la interpretación de las culturas”. Más que servir a la perspectiva, la forma inscrita dentro de un único punto de vista, estas formas de entendimiento humano implican las irreductibles percepciones de ambos investigadores y sus sujetos. El análisis de una parte sólo puede, a duras penas, reducirse a los términos de la otra, de modo muy parecido a cómo dos narrativas normalmente no se proyectan con nitidez una sobre otra.

La noción de conocimiento relacional que aquí se expone se ha elaborado con conceptos desarrollados en los anteriores capítulos de este libro. Consideremos cómo la noción introductoria del “sujeto posicionado” anticipa la idea de “nostalgia imperialista”, en la cual el “observador imparcial” aparece como un actor cómplice de los eventos humanos, más que un pasivo expectador. Además, recordemos que el análisis narrativo requiere una “doble visión” que se mueve entre el narrador y el protagonista y que mi exposición de la “subjetividad del análisis social” acentúa las percepciones que ofrece el “conocimiento subordinado”. Siempre he enfatizado, primero, que el cientista social es un sujeto posicionado, no una página en blanco, y segundo, que los objetos del análisis social también son sujetos analizadores, cuyas percepciones deben tomarse casi tan seriamente como “nosotros” tomamos las nuestras.

La cultura en las fronteras

El replanteamiento del análisis social ha redefinido la posición del “observador imparcial”, y también ha enfocado nuevos objetos de estudio. Por ejemplo, ahora podemos preguntar cómo moldean las formas culturales a la conducta humana, y a la inversa, sin importar si son relativamente “puras” o una combinación de dos o más “culturas”. En este sentido, la ficción de la cultura compartida uniformemente parece ser cada vez más tenue que útil. Las culturas humanas no son necesariamente coherentes ni siempre homogéneas, aunque muchas tipificaciones metropolitanas siguen suprimiendo las zonas de frontera. Más a menudo de lo que generalmente nos preocupamos por pensar, las zonas de frontera, hoyos y erupciones recorren nuestras vidas cotidianas.

Las fronteras sociales sobresalen frecuentemente alrededor de líneas como la tendencia social, el género, la clase, la raza, la etnicidad, la nacionalidad, la edad, la política, el vestido, la comida o el paladar. Y deberíamos considerarlas, junto con “nuestros” Yos culturales supuestamente transparentes, como espacios de producción cultural creativa que necesitan investigarse, y no como zonas de transición analíticamente vacías.

La prominencia de nuevos tópicos de estudio, que crea el replanteamiento del análisis social, requiere un concepto de cultura lo bastante amplio como para abarcar tanto el trabajo regido por las normas clásicas como los proyectos marginales o previamente excluidos. Estos últimos incluyen sobresalientemente los estudios que persiguen la heterogeneidad, el cambio rápido y los préstamos interculturales mutuos. Yo he emprendido mi investigación acerca de lo que el período clásico veía como las “zonas vacías” y las zonas de invisibilidad cultural, con el propósito de redefinir el concepto de cultura.

Los lados oscuros de las normas clásicas se me hicieron familiares especialmente cuando puse en tela de duda los esfuerzos que Michelle Rosaldo y yo hacíamos para captar los drásticos procesos de cambio que los *ilongotes* emprendieron a finales de los años 60 y principios de los 70. Por ejemplo, en 1974, al comienzo de nuestro segundo período de investigación de campo, Michelle Rosaldo escribió en su diario de campo que ambos nos sentíamos “tristes y nerviosos porque no hay claves de que encontraremos más ‘cultura’ que la última vez, y todo indica que habrá menos”. Y seguía hablando sobre la imposibilidad de hacer antropología cultural en medio de los desastrosos cambios que imponían los colonos y los misioneros: “Algo bueno seguramente saldrá de esto ... Pero el hecho impactante es que las cosas están cambiando tan rápidamente, la invasión de los colonos, las opciones que hacen los posibles aliados entre ellos, los campos de arroz que se hacen pero no marchan, la gente que rechaza su pasado por una idea demasiado optimista de la religión; todo esto es algo que yo no sé de ninguna manera cómo entenderlo. (Debe ser interesante, pero cuando lo pienso, lo único que obtengo son pensamientos deprimentes y aburridos).”

Evidentemente, el clásico concepto de cultura, ya en proceso de desaparición, no se aplicaba fácilmente a la heterogeneidad, la improvisación y el flujo de los acontecimientos. ¿No estaban esos cambios ro-

bándoles su cultura a los *ilongotes* después de todo? ¿Qué era tan cultural sobre un brutal y demasiado familiar proceso, en apariencia transparente, de arrebatarnos las tierras, explotarlos e “incorporarlos” a la nación Estado? Sabíamos que los procesos de “choque cultural” que sufrían los *ilongotes*, en principio, deberían poder describirse como parentesco, subsistencia o ritual, pero no podemos pensar qué decir sobre ellos, más allá de los hechos “brutos” del asunto.

La regla práctica general según las normas clásicas que Michelle Rosaldo y yo aún suscribíamos ambivalentemente parece haber sido que si algo cambia, no es cultural. Al enfatizar las jerarquías sociales y las culturas encerradas sobre sí mismas, la etnografía estimulaba a sus discípulos a estudiar los modelos cristalinos de toda una cultura, y no las zonas borrosas de la mitad. Los científicos sociales se sentaban en la cima “postcultural” de un mundo estratificado y miraban hacia abajo, a los peldaños “culturales” que llevaban al fondo “precultural”. Igualmente, se dotaba a las fronteras entre las naciones, las clases y las culturas de un curioso tipo de híbrida invisibilidad. Parecían ser un poco de esto y de aquello, y no mucho de lo uno ni de lo otro. Los movimientos entre entidades aparentemente estáticas, tales como las naciones o las clases sociales, se relegaban al analítico basurero de la invisibilidad cultural. Los inmigrantes y los individuos socialmente móviles parecían culturalmente invisibles porque ya no eran lo que fueron alguna vez, ni aún lo que podrían ser después.

Las nociones estadounidenses del *melting pot** (el “crisol de culturas” en el sentido de amalgamiento racial y asimilación social y cultural. N de la T.) hacen que la inmigración sea un espacio de descomposición cultural. Desde la perspectiva de la sociedad dominante, el proceso de inmigración deshoja a los individuos de sus anteriores culturas, y les capacita para convertirse en ciudadanos estadounidenses, transparentes, justo como tú y yo, “gente sin una cultura”. Este proceso, a menudo llamado aculturación (aunque deculturación parece más apropiado), produce los ciudadanos postculturales de la nación Estado. La movilidad social y la pérdida cultural se enfrentan, pues ser de la clase media en Estados Unidos significa volverse parte de la corriente culturalmente invisible. Los inmigrantes, o en cualquier caso, sus hijos o nietos, fueron aparentemente absorbidos por la cultura nacional que borra su pasado significativo (su autobiografía, historia, herencia, lengua y todo lo demás del llamado bagaje cultural). Donde alguna vez estuvieron Jo-

sé Rizal y Gregorio Cortés, ahora deben estar George Washington y los *Texas Rangers*.

El mito de la inmigración como descomposición cultural apareció recientemente en un artículo periodístico sobre los llamados extranjeros ilegales. Este relato, publicado poco después de que el Congreso aprobara la nueva ley de inmigración, empieza describiendo la notable diversidad entre los indocumentados: “Sus historias son tan diversas como los EEUU. Algunos entraron a este país nadando desnudos por el Río Grande, otros con billetes de aviones transatlánticos. Son obreros, pianistas clásicos, secretarías, fregadores de vajilla, dueños de restaurantes, estudiantes de universidad”¹⁰. Pero el autor prosigue celebrando la unidad esencial subyacente a esta aparente diversidad cultural: “Vienen de casi todos los países imaginables: México, El Salvador, Japón, Vietnam, Corea, Haití, Etiopía, Irán, Polonia, Nueva Zelanda. A pesar de sus diferencias culturales, han compartido una vida semisecreta en su tierra elegida, y forman un tipo de economía y cultura oculta, en la cual cada día puede terminar con el arresto y la deportación”¹¹. Según el autor, la experiencia compartida de vivir las “mismas” vidas secretas homogeniza a los nuevos inmigrantes. Aparentemente, se encuentran bien en su camino a volverse “gente sin cultura”. Al menos verbalmente, la corriente ha absorbido a los indocumentados.

Según parece, las imágenes de los “extranjeros ilegales” se han fabricado para el consumo de los lectores estadounidenses que se ven a sí mismos a la vez, como culturalmente transparentes y se sienten amenazados por las diferencias de clase y cultura. En este sentido, quizá deberíamos escuchar por un momento a los “extranjeros ilegales” que esperan sin pronta resolución la ciudadanía estadounidense. La tentación es asumir que el capitalismo monopólico, inexorablemente, vuelve mercancía a la gente, convirtiéndola en un montón de individuos perfectamente idénticos que toman decisiones racionales. Pero un cierto algo incontrolable sobre los “extranjeros ilegales” hierve al borde del *melting pot*:

(*Lan Thiet Lu, de Vietnam del Norte*): “Siento que pertenezco aquí. Quiero pertenecer aquí, especialmente porque ya no tengo mi país”.

(*Shunsuke Kurukata, de Japón*) No ha decidido si solicitará la ciudadanía estadounidense. “Simplemente no lo sé aún. Esto aún no es totalmente real”.

(*Marcelino Castro, de México*) Ha aprendido a hablar un inglés aceptable y manifiesta un cierto fatalismo sobre su vida. “Ni modo”, dice duramente al describir sus problemas, “¿qué más podría hacer?” ... Ahora quiere comenzar con su propio negocio y hacerse ciudadano estadounidense. Ya tiene dos televisores y un teléfono inalámbrico y es un ferviente hincha de los *Dallas Cowboys* ¹².

Los indocumentados hablan con cierta ironía al aceptar y resistir simultáneamente su homogenización cultural. La mujer vietnamita siente que pertenece aquí, pero se da cuenta de que no tiene alternativa, pues su país natal ha desaparecido; el músico japonés ve la posible ciudadanía tan irreal que no puede decidir si solicitarla o no; el mexicano tiene un teléfono inalámbrico y apoya a los Dallas Cowboys, pero sólo habla un inglés pasable, sazonado con un “Ni modo”. Los indocumentados se muestran no asimilables al rechazar una absoluta rendición de sus “diferencias” incluso si se encaminan a la absorción cultural.

En otra parte de ese relato, está claro que los prejuicios del autor y la resistencia de los indocumentados se combinan para seguir enturbiando las claras aguas de la asimilación y la sumisión. El autor no puede resistir dar rienda suelta a sus prejuicios en este contradictorio proceso de absorción y rechazo: la vietnamita parece inescrutable, el japonés, exitoso, y el mexicano, fatalista (“Ni modo”). Los indocumentados, a la vez, se ajustan y desvían de sus estereotipos, agitan y entrelazan la asimilación y la resistencia. Ni siguen siendo lo que alguna vez fueron, ni son totalmente absorbidos por la culturalmente transparente clase media estadounidense.

Hablando más generalmente, las relaciones de raza en los EEUU conllevan una combinación de esfuerzos asimilacionistas, crudos prejuicios y una contención cultural que gira en torno a un esfuerzo concertado para mantener todas las culturas puras y en su lugar. Los miembros de los grupos raciales minoritarios reciben un mensaje peculiar: se unen a la corriente o se quedan en sus *ghettos*, barrios y reservas, pero no traten de ser al mismo tiempo móviles y culturales. En los años recientes, la popular serie televisiva Miami Vice ha presentado vívidamente las prácticas de doble filo de la dominación racial. La música de ambiente de baja modulación, las escenas de caza prolongadas y los esquemas de color cuidadosamente seleccionados se combinan para crear un mundo divertido, sensual, violento y erotizado, donde hay fuerzas amenazantes que están en libertad. El programa advier-

te a los televidentes que tengan cuidado, y los urge para estar al tanto de la integración del Tercer Mundo en el Primer Mundo.

Similarmente a como en nuestros días la derecha radical a menudo se enmascara como izquierda, Miami Vice se disfraza como la acción afirmativa del cielo, con negros, latinos y blancos jugando a policías y ladrones, todos juntos en un vibrante patrullaje y tráfico de drogas. Pero la serie enseña (o refuerza) las formas de prejuicios que las audiencias televisivas estadounidenses encontrarán cada vez más útiles en las próximas décadas (si podemos creer a las corrientes proyecciones demográficas). En cada episodio, uno tras otro, abundan las figuras latinas estereotípicas, que en grados y combinaciones diversas aparecen como rimbombantes, impulsivos, rastreros, perezosos y cobardes. Literal y figurativamente, Miami Vice intenta arrestar y confinar la diversidad, más que promover su valor.

Los “chicos buenos” del programa son dos miembros de un escuadrón contra el vicio llamados Crockett y Tubbs. Son compañeros, pero bastante desiguales. Su relación conlleva un juego de dominación y subordinación racial, más sutil pero no menos degradante que la que había entre el *Lone Ranger* y *Tonto*. Durante las series de 1984 a 1986 el policía negro Tubbs actuaba concientemente dejándose llevar demasiado por sus emociones; parecía irracional, y por eso, inferior. Su compañero blanco, Crockett, se controlaba consistentemente, y lo dirigía; parecía racional, es decir, superior. Durante la serie 86-87, la irracionalidad se desplazó de Tubbs a Crockett. Pero entonces, cuando el policía blanco enloquecía, su compañero negro lo alimentaba. El minidrama era una versión, en otro espacio y tiempo, de la relación entre una niñera (Tubbs) y el hijo de su patrón (Crockett). A pesar de que la irracionalidad había cambiado de un policía a otro, las líneas de dominación y subordinación entre los dos compañeros permanecían constantes. El policía blanco seguía siendo “superior” a su compañero negro.

Las instancias de contención que se extienden por todo Miami Vice salieron a la superficie inesperadamente en el relato de un periódico local donde la “vida real” parece imitar los antecedentes televisivos. El relato presenta un juego de estereotipos a la vez espaciales y raciales, en los que el Sur invade al Norte. Los Angeles infiltra la Bahía de San Francisco, y los traficantes de cocaína infestan los vecindarios de clase media.

Una pandilla de venta masiva de cocaína, descubierta la pasada semana en Forster City, era un modelo de sofisticadas operaciones dirigidas por colombianos, comunes en el sur de California, pero que sólo recientemente han salido a la luz en tan gran escala en la Bahía de San Francisco.

Algunos creen que esta venta de cocaína al por mayor, ya firmemente establecida en el sur de California, se mueve hacia el norte.

Según un guión típico, algunas personas no sospechosas, con mucho aire de pertenecer a la clase media, a menudo desamparadas mujeres de mediana edad, se mudan a un vecindario acomodado y alquilan un condominio con un importante desembolso inicial como depósito.

Pero dentro de los condominios, guardan enormes cantidades de cocaína¹³.

Evidentemente, los socialmente invisibles colombianos, que quizá sean los vecinos, siembran el terror en los espíritus suburbanos, cuyas percepciones se forman por la realidad televisiva.

Como los “extranjeros ilegales”, los vendedores ambulantes de cocaína colombianos no pueden penetrar la visión que tiene la sociedad dominante de lo que es la ciudadanía y la asimilación. Los inmigrantes que parecen adaptarse mejor (los traficantes de cocaína en Foster City) son de hecho los más extraños y amenazadores. “Contrariamente al estereotipo de programas televisivos como *Miami Vice*, dice el reportero, “en muchos casos, los sospechosos conducen autos nuevos, aunque no llamativos, y se abstienen de exhibir sus armas, las exóticas y las otras”¹⁴. La realidad mundana parece más amenazadora que la fantasía televisiva que la informa.

La visión de pesadilla de una invasión desde el sur y la amenaza de la consecuente hegemonía cultural latina tienen una venerable genealogía. Ronald Reagan la revivió cuando habló sobre la cercanía de Nicaragua al sur de Texas; y eso dio un empujón a la nueva ley de inmigración; ayudó a la arrolladora aprobación en California de la iniciativa “English only” eso informa *Miami Vice*. Los pronunciamientos oficiales celebratorios sobre la “década de lo hispánico”, a duras penas disimulan los difusos temores del inminente impacto de los cambios demográficos en la población latina de los Estados Unidos¹⁵. Por ejemplo, hasta las proyecciones conservadoras predicen que en 20 años la población de California será en un 40% de origen mexicano, 20% de

otros orígenes no blancos y 40%, blanco. Si esto es correcto, en dos décadas la mayoría dominante de ese Estado se convertirá en su minoría numérica.

Nuevos sujetos de análisis

Los temores oficiales sobre las crecientes poblaciones latinas oscurecen las identidades culturales de los llamados “invasores”. “Ellos” se vuelven oscuras hordas anónimas a punto de engullir a Los Angeles y una serie de otros centros metropolitanos estadounidenses. Las versiones oficiales dicen que estos oscuros invasores vienen sin traer una cultura, pero sí traen pobreza, drogas, analfabetismo y crimen. Pero a estas alturas, ya debería estar claro que los científicos sociales que estudian las relaciones desiguales deben investigar tanto las formas de conocimiento dominantes como las subordinadas; máxime cuando han aprendido a examinar no sólo lo que se dijo, sino también quién lo decía a quién y en qué circunstancias, pues la cultura y el poder siempre interactúan mutuamente. Uno se pregunta qué tienen que decir sobre ellos mismos los pobríssimos jóvenes latinos sin escolarización; si se ven a sí mismos como hordas invasoras, atrapadas “entre lo uno y lo otro”, sin una cultura que llamar propia, y cómo interpretan su estilo distintivo de sabiduría de la calle.

Indaguemos ahora sobre “El Louie”, el protagonista del poema de José Montoya, que ya tiene un estatus casi legendario entre los lectores *chicanos*. Este poema, publicado a principios de los 70, se pone sentimental al retratar a un *pachuco*, un joven *chicano* urbano que murió a finales de los 50. Poco después de su publicación, provocó un amplio debate que giraba en torno a la auténtica resistencia urbana, la confusión de identidades y la degradación cultural de los miembros más marginales de la clase baja¹⁶. En las primeras discusiones, la significación cultural de El Louie cayó dentro de las normas clásicas, que le exigían ser una figura más elevada, por un lado, y encarnar los valores de una cultura auténtica y prístina, por el otro.

Aunque es precisamente su estatus subordinado y su capacidad de combinar las culturas lo que hace de El Louie una figura central en la renovación de la búsqueda de significado que hace el antropólogo.

Desde la actual perspectiva, El Louie requiere ser discutido como una persona juguetona y alegre cuyas caprichosas fantasías reúnen viejas cosas en formas nuevas. Sus prácticas culturales distintivas personifican un cierto talento *chicano* para la improvisación y recombinación, dentro de una gama de elementos culturales dispares, lo que se ha llamado “transculturación”. Por ejemplo, en el párrafo siguiente, El Louie juega lo que, a fines de los 50, “nosotros” los adolescentes *chicanos* de Tucson solíamos llamar “el papel (que se actúa)”:

En Sanjo you'd see him
sporting a dark topcoat
playing in his fantasy
the role of Bogart, Cagney
or Raft.

* * *

An Louie would come through -
melodramatic music, like in the
mono - tan tan taran!- Cruz
Diablo, El Charro Negro! Bogart
smile (his smile as deadly as
his *vaisas*!) He dug roles, man,
and names - like “Blackie”, “Little
Louie...”
Ese, Louie...
Chale, man, call me “Diamonds!”¹⁷

“En Sanjo lo verías
luciendo un sobretodo oscuro
jugando en su imaginación
el papel de Bogart, Cagney
o Raft.

* * *

Y Louie llegaría hasta el fin -
música melodramática, como en el
mono - ¡tan tan taran! - ¡Cruz
Diablo, El Charro Negro!
La sonrisa de Bogart (su sonrisa,
¡tan mortal como sus *vaisas*!)
Le gustaban los papeles, hombre,
y los nombres - como “Blackie” ,
“Little Louie ...”
Ese, Louie ...
Chale, hombre, llámame “¡Dia-
monds!”¹⁷

“El Louie” va en busca de la incongruencia de esas improbables yuxtaposiciones, tales como Cagney y El Charro Negro, Bogart y Cruz Diablo. Este poema, que se anticipa a su tiempo por ser “postmoderno”, celebra el multiculturalismo en un texto políglota que describe, danzando juntos, a los elementos angloamericanos, *chicanos* y mexicanos. De lo cual resulta, no una confusión de identidad, sino un juego que funciona dentro de un repertorio cultural diverso, y hasta lo rehace. Los mismos procesos creativos de transculturación se concentran a lo largo de las fronteras literales y figurativas, donde múltiples identidades recorren la “persona”.

En *Borderlands/La Frontera*, un reciente trabajo escrito desde una perspectiva chicana lesbiana, Gloria Anzaldúa ha desarrollado más y transformado la figura en las encrucijadas, de manera que celebra el

potencial de las fronteras para abrir nuevas formas de entendimiento humano. “La nueva *mestiza* (persona de orígenes mezclados)”, dice, “maneja las situaciones desarrollando una tolerancia hacia las contradicciones y la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista angloamericano. Aprende a hacer juegos malabares con las culturas. Tiene una personalidad plural, funciona de un modo pluralista: nada se descarta, ni lo bueno, ni lo malo, ni lo feo; nada se rechaza, nada se abandona. No sólo admite las contradicciones, también transforma la ambivalencia en algo más”¹⁸. Al convertirse en una *persona* (en el sentido jungiano, el equivalente de la imagen) compleja, Anzaldúa incorpora lo mexicano, lo indio y los elementos angloamericanos, al mismo tiempo que descarta la homofobia y el patriarcado de la cultura chicana. Al rechazar la clásica “autenticidad” de la pureza cultural va en busca de las posibilidades de muchos ramales que brindan las fronteras. Al clasificar todo y entrelazar sus ramales superpuestos, la identidad de Anzaldúa se hace incluso más fuerte, no difusa. Defiende que “nosotros” los *chicanos* ahora estamos en una posición de volvernos líderes, en desarrollar nuevas formas de creatividad cultural políglota, pues hemos practicado mucho tiempo el arte de la fusión cultural. En su opinión, la retaguardia se convertirá en vanguardia.

Figuras como El Louie y Gloria Anzaldúa requieren ser estudiadas más como espacios complejos de producción cultural que como representantes de una cultura independiente y homogénea. Mediante el replanteamiento del análisis social, estas figuras han llegado al centro de interés agudo porque “nosotros” ahora estamos preparados para estudiar las prácticas culturales y los procesos de mediación cultural. Un renovado concepto de la cultura se refiere así, menos a una entidad unificada (“una cultura”) que a las prácticas mundanas de la vida cotidiana. “Nuestra” investigación ahora busca significados más pragmáticos que formales; se modela a sí misma, más con la semántica que con la sintaxis y la gramática. Los etnógrafos buscan menos las comunidades homogéneas que las zonas de frontera dentro y entre esas comunidades. Estas zonas de frontera culturales siempre están en movimiento, no son estáticas para la inspección.

En el mundo postcolonial actual, la noción de una auténtica cultura como un universo autónomo internamente coherente ya no parece defendible, salvo quizás como una “útil ficción” o una distorsión re-

veladora. En retrospectiva, parece que sólo un esfuerzo disciplinario concertado podría mantener la tenue ficción de un todo cultural independiente. El rápido aumento de la interdependencia global ha hecho cada vez más claro que ni “nosotros” ni “ellos” somos tan nítidamente discretos y homogéneos como alguna vez parecía ser el caso. Por ejemplo, el colapso de la bolsa de valores, en octubre de 1987, fue global, no local. Las noticias de Tokio y Hong Kong importan tanto como lo que pasa en Nueva York y Londres. Igualmente, la literatura de ficción de Latinoamérica y Africa influye sobre la producción literaria francesa y estadounidense, y viceversa. Todos nosotros habitamos un mundo interdependiente de finales del siglo XX, marcado por los préstamos de doble vía a través de las permeables fronteras nacionales y culturales, saturadas de desigualdad, poder y dominación.

Notas:

- * Algunas secciones de este capítulo aparecieron en una versión anterior como “Ideology, Place, and People without Culture”, *Cultural Anthropology* 3, no.1(1988):77-87.
- 1. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio* (Mexico City: Instituto Indigenista Interamericano, 1967).
- 2. Ver Renato Rosaldo, “The Rhetoric of Control: ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians”, en *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, ed. Barbara Babcock (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978), pp.240-57; “Utter Savages of Scientific Value”, in *Politics and History in Band Societies*, ed. Eleanor Leacock and Richard Lee (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp.309-25.
- 3. Frances FitzGerald, *Cities on a Hill: A Journey through Contemporary American Cultures* (New York: Simon and Schuster, 1986).
- 4. *Ibid.*, p.219.
- 5. *Ibid.*, p.219.
- 6. Ver un extenso tratamiento de las nociones que los *ilongot* tienen de los *tuydek* en: Michelle Rosaldo, “The Things We Do with Words: ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy”, *Language and Society* 11 (1982):203-37.
- 7. Renato Rosaldo, “The Story of Tukbaw: They Listen as He Orates”, en: *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, ed. Frank Reynolds y Donald Capp (The Hague: Mouton, 1976), pp.121-51.
- 8. James Clifford, “Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule’s Initiation”, en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), pp.55-91, en p.76.

9. Sorprendentemente, las exposiciones sobre el “punto de vista nativo” no tienden a considerar que los llamados nativos son más que meros puntos de referencia para las concepciones culturales. Ellos están a menudo en desacuerdo, replican y se autoafirman políticamente, y en general, dicen cosas que “nosotros” mejor no deberíamos oír. Ver Renato Rosaldo, “When Natives Talk Back: Chicano Anthropology since the Late Sixties”, en *The Renato Rosaldo Lectures, 1985* (Tucson, Ariz.: Mexican-American Studies and Research Center, 1986), pp.3-20.
10. Robert Reinhold, “Illegal Aliens Hoping to Claim Their Dreams”, *New York Times*, November 3, 1986.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Brandon Bailey, “Sophisticated Cocaine Rings Moving into the Bay Area”, *San Jose Mercury News*, 26 de octubre de 1986.
14. Ibid.
15. A estas alturas, el lector puede estimar mejor la probable reacción de los funcionarios angloamericanos, a su “mexicanización” verbal por parte de Ernesto Galarza, como se describió en el capítulo 7. El temor a la “mexicanización” emergió recientemente en el terreno académico, donde la transcripción de una reunión del Senado de Profesores de la Universidad de Arizona registró a un profesor de español, quien, tras protestar con vigor por haber sido llamado racista, prosiguió diciendo: “A pesar de mi devoción a la civilización hispánica, encuentro que esa cultura tiene dos instituciones que más vale evitar; sus formas de gobierno y de la educación superior. La verdad del asunto es que en los 60 se volvió a “mexicanizar” a mi desafortunado departamento. Al presidente y al director de la universidad, aparentemente, les gustaría hacer universal ese error. Apelo a todos mis colegas con el menor cuidado por la integridad académica, a extirpar un profundo mal de raíz en un solo departamento, para impedir su expansión a través de toda la institución” (transcripción mimeografiada del 20 de enero de 1986, p.4). Scott Heller cita un párrafo más breve del mismo texto en “Language, Politics, and Chicano Culture Spark Battle at U. of Arizona”, *Chronicle of Higher Education* 31, no. 22 (22 de febrero de 1986): 1,24-26, en p.26. Sean las que sean las cualidades de la civilización hispánica que pueda admirar el profesor de español, no bastan para colocar a los *chicanos* en los puestos de autoridad del gobierno y la educación. En este punto, el profesor levanta un letrero invisible que dice: “No se permiten mexicanos”.
16. Ver un original y sofisticado ensayo sobre la exhaustiva exposición crítica de “El Louie” en: Arturo Madrid-Barela, “In Search of the Authentic Pachuco: An Interpretative Essay”, *Aztlán* 4, no.1 (1973):31-59.
17. José Montoya, “El Louie”, en: *Literatura Chicana, Texto y Contexto*, ed. Antonia Castañeda et al. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972), pp.173-76. Reimpreso con la autorización de José Montoya.
18. Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters / Aunt Lute, 1987), p.79.

Epílogo: Una batalla furiosa

Aunque el importe de la guerra académica pueda exagerarse, también puede trivializarse. Las cuestiones sí cuentan. No deberíamos engañarnos con la falsa modestia de los académicos que se mofan de la política universitaria, al pretender correlacionar la intensidad de los conflictos con la pequeñez de los premios (en comparación a la política corporativa y electoral). Los premios materiales en tales batallas incluyen variadamente espacio para la oficina, fondos para programas, desarrollo curricular y puestos académicos. Pero están más en juego lo que son en esa batalla lo que son las visiones intelectuales y políticas en competencia. ¿Qué debería considerarse conocimiento y pensamiento crítico en la educación de las futuras generaciones de nuestro país? ¿Cómo podemos preparar a los estudiantes para entrar en el cambiante mundo multicultural del siglo venidero?

Al desarrollarse en los campos de batalla universitarios, el arma de preferencia ha sido el epíteto. Por el nombre se ha marcado a los “objetivistas” contra los “relativistas”, los “presentistas” contra los “historicistas” y los “fundacionalistas” contra los “interpretivistas”. Las dos partes (o en cualquier caso, las dos coaliciones flojamente organizadas) parecen dividirse, entre otras cosas, en formas de análisis que acentúan la constancia, *versus* el cambio y la universalidad, *versus* la diferencia. Estas son bases legítimas para el conflicto, pero nos preguntamos sobre la intensidad del debate. ¿Qué es lo que está en litigio realmente?

El fervor evangélico, partidario de la ejecución conservadora de la agenda en los años 80, ha tenido de alguna manera consecuencias distintas para las ciencias sociales y las humanidades. En el primer ca-

so, ha favorecido las explicaciones que se ocupan de los principios eternos atemporales. De ahí el énfasis “objetivista” que se encuentra sobre todo en la sociobiología y la ciencia cognitiva, incluidas ciertas áreas de la ecología, la neurología, la etología, la inteligencia artificial, la lingüística generativa y la psicología experimental. En cuanto a las humanidades, ha favorecido la alta cultura, con su saber canónico de las obras maestras de la cultura Occidental, entendidas como objetos de culto sagrados y permanentes. Desde esta visión “monumentalista” de la cultura, “Occidente” se refiere al mundo clásico antiguo y a la Europa del norte. Irónicamente, este aparente esfuerzo por transmitir “nuestra” herencia a los estudiantes universitarios no graduados vuelve marginales los trabajos de las minorías en los EEUU y a los escritores del Tercer Mundo, así como también los textos clásicos estadounidenses.

Nos preguntamos qué podría unir a aliados tan extraños como son los “objetivistas” y los “monumentalistas” (para usar epítetos una vez más). Los dos ámbitos han podido presentar un frente unido porque los objetivistas “duros” de las ciencias naturales buscan forjar alianzas, por un lado, con los científicos sociales cuyos programas de investigación se asemejen más a los suyos propios; y, por el otro, con los humanistas cuyas agendas literarias más difieran de la suya propia. Los científicos sociales objetivistas reclutan fuertes aliados porque las grandes donaciones que requiere su rama de estudio levantan considerables gastos generales para la universidad y les dan el correspondiente poder institucional. Al perpetuar el mito de que una absoluta división separa a las humanidades de las ciencias naturales, los humanistas monumentalistas disfrazan la alianza interdisciplinaria a nivel de la política institucional. Por ejemplo, a menudo promueven (o en cualquier caso son cómplices en crearla) la brecha conceptual que hay entre hacer un trabajo (científico) serio de día, y el “lujo” de tocar el violín o si no cultivar la expresión personal feliz (humanista) por las noches. En la alianza objetivista “monumentalista” los científicos naturales, casi siempre, son los socios más antiguos.

La coalición objetivista -monumentalista- oprime no tanto por lo que incluye sino por lo que excluye; en particular, la cultura, la historia y la desigualdad. ¿Cómo pueden justificar los objetivistas los paradigmas en el desarrollo de las investigaciones que excluyen los conflictos sociales en torno a asuntos de clase, raza, género y tendencia sexual? ¿Cómo pueden justificar los monumentalistas la ignorancia de las

radicales diferencias culturales como un medio de preparar a los estudiantes para habitar un creciente medioambiente global?

Estas preguntas no tratan de negar el valor potencial de los proyectos objetivistas y monumentalistas. Por ejemplo, ¿cómo puede negar un antiobjetivista que somos seres biológicos tanto como culturales? Pero los problemas surgen cuando los neo objetivistas insisten en reducir toda la historia humana a los llamados fundamentos biológicos. ¿Cómo podría negar un antimonumentalista a sus estudiantes la oportunidad de leer a Shakespeare? Aquí los problemas surgen cuando los monumentalistas “duros” niegan ampliamente el valor de cualquier producto cultural que no logra estar entre las obras maestras canónicas.

El eje objetivista - monumentalista- empieza a desplegar tendencias totalitarias cuando lo autoriza la agenda conservadora. Reclama un monopolio sobre la verdad, que excluye otras maneras de pensar sobre el mundo. En su fase hegemónica, la “verdad” de la visión mundial objetivista -monumentalista- se autoconfirma. Se asemeja progresivamente a las formas de los prejuicios que se producen cuando la gente de mentalidad parecida (a menudo bien intencionada) se reúne y busca un consenso sobre los asuntos del día. En dicho consenso, esos grupos simplemente pasan por alto las opiniones de la gente que nunca invitan a las reuniones.

Mi informe del actual conflicto en las universidades de los EEUU es francamente parcializado. No aboga por la neutralidad, la imparcialidad o el distanciamiento. Por momentos, los intelectuales hablan de un consenso percibido sobre entendimientos compartidos, pero cuando las formaciones sociales estallan en zonas de batalla, como frecuentemente lo hacen, no podemos evitar tomar partido. Por otra parte, los objetivistas y los monumentalistas prefieren mantenerse por sobre el combate, donde pueden asumir una posición omnisciente y trabajar en el “limpio” ámbito de la imparcialidad y la neutralidad ética. Para mí, las actitudes contenidas en su “posición por encima de todo” van desde una moderada condescendencia hasta la dominación bruta, pasando por la vigilancia activa; para ellos, su posición es de imparcialidad y su distancia trabaja en favor de la objetividad. Opino que rara vez estudiamos la cultura desde una posición neutra, así que los científicos deberían ser de lo más explícitos sobre el partidismo, los intereses y los sentimientos; para ellos, la erudición es una indagación de-

sinteresada en favor de la verdad y el conocimiento. A estas alturas, el debate casi sigue un guión que “nos” pone contra “ellos”.

Ilustremos cómo se desarrolla este guión con el relato de un relativamente oscuro acontecimiento. A fines de 1986 y principios de 1987, un coro menor de alabanzas saludó la publicación del libro de Thomas Sowell *A conflict of visions*, un trabajo que dice ofrecer una valoración objetiva de dos escuelas de pensamiento social en competencia. Más que el libro en sí, que tiene relativamente poca importancia, lo elocuente fue su recepción. Las reseñas mostraron las falencias de un intenso conflicto de las ciencias humanas que a menudo se libra en un lenguaje más neutro o abstracto.

Por ejemplo, un crítico describió a Sowell como “un economista de libre mercado y quizá el más destacado catedrático negro entre los conservadores”¹. Daba fe del libro desarrollando una caracterización justa y equilibrada de dos visiones, la “restringida” y la “no restringida”. Según el crítico, Sowell “prefiere la primera, aunque no hay nada tendencioso o parcializado en su argumentación”. Pero antes de oír nada más sobre el libro o su reseña, yo ya encuentro tendenciosos y parcializados los meros términos de la oposición “restringida” y “no restringida”. Las palabras mismas traicionan la posición sesgada de Sowell. “Restringida” invoca un espacio seguro y finito donde los ciudadanos sobrios, responsables y realistas viven ganándose el pan de cada día; no hacen nada milenario; simplemente están aviniéndose con el duro trabajo cotidiano. “No restringida” sugiere un peligroso y nocivo espacio donde “nada vale”, donde “se desencadenará un infierno” y, antes de saberlo, la gente “lo” hará en las calles.

Antes de sacar sus propias conclusiones, sería aconsejable que los lectores examinen la versión del crítico sobre las visiones opuestas de Sowell:

“El Sr. Sowell dice que hay dos visiones básicas de la historia humana, la restringida y la no restringida. Estas, evidentemente, entran en conflicto, de ahí el título de su libro. La visión restringida ve al hombre como imperfecto, sin remedio. Lo más que puede lograr es una paz en peligro y una frágil prosperidad, y esto sólo al seguir la sabiduría colectiva de la sociedad y la tradición (el Sr. Sowell lo llama “conocimiento sistemático”) más que buscar el cielo en la tierra. La visión no restringida rechaza la idea de límites inherentes al hombre: mediante la voluntad y la razón, puede perfeccionarse a sí mismo y erradicar los males

sociales. Tal como estarán pensando, el movimiento de los derechos civiles sale de la visión no restringida².

El crítico, un conservador político como el mismo Sowell, mostraba sus predilecciones por el “razonable” tono que utilizaba al hablar sobre la imperfección humana y la consecuente necesidad de restricciones sociales. Para él la sabiduría humana reside en seguir la tradición, en hacer hoy como se hacía ayer.

Nos maravillamos ante la descripción del crítico sobre la versión de Sowell de la visión “restringida”. ¿Realmente rechazaban la mayoría de los miembros del movimiento de los derechos civiles la idea de los límites humanos? ¿O pedían, mucho más específicamente, un cambio social? Hay una enorme diferencia en decir: (a) las disposiciones sociales de la supremacía blanca son moralmente inaceptables y deben alterarse y (b) los seres humanos pueden perfeccionarse a sí mismos y erradicar el mal social, sin límites. La mala fe de fusionar un esfuerzo concertado para mejorar las disposiciones sociales con una doctrina de la perfectibilidad humana probablemente habla por sí misma.

En mi opinión, el recibimiento del trabajo de Sowell se origina en la política de los 80. En este período, la agenda conservadora nacionalmente dominante distorsionó un debate que alguna vez fue saludable, con la creación de un clima de guerra santa y la inclinación de la balanza de poder y los recursos muy hacia un lado. Las decisiones de Washington incluyeron no sólo la masiva militarización de la nación, la iniciativa de la guerra espacial y la restricción a la defensa de los derechos humanos, sino también la reducción de los fondos para la investigación en las ciencias sociales y la promoción de una visión conservadora para las humanidades.

Mi intención al hablar (con una sátira deliberada) sobre los objetivistas y los monumentalistas ha sido poner al descubierto la polémica soterrada en la que se han comprometido Sowell y su crítico. Yo opino que la gente que difiere sobre lo que W.B. Gallie ha llamado los “conceptos esencialmente cuestionados” debería agudizar el debate sobre los puntos que los dividen, más que pretender ser aliados. Retóricamente, los objetivistas y los monumentalistas despliegan sus visiones opuestas como una táctica de causar sobresalto para desacreditar los programas de investigación que juzgan sin valor. Durante este proceso, atacan las versiones extremas del relativismo, el subjetivismo, el histo-

ricismo y otras surtidas visiones “no restringidas”. Pero muy pocas personas (si es que las hay) pueden realmente mantener estas posiciones.

En respuesta a esos ataques, Clifford Geertz ha tratado de aclarar las cuestiones, al considerar el caso del relativismo. No lo defiende (que, en todo caso, es apenas reconocible en la versión de sus atacantes); en vez de ello, la emprende contra la creciente marea de antirelativismo. Geertz explica su postura con una reveladora analogía:

“Según entiendo, los que nos oponemos al aumento de las limitaciones legales sobre el aborto no somos abortistas, en el sentido de pensar que el aborto es algo maravilloso y sostener que cuanto mayor sea la tasa de abortos, mayor será el bienestar social; nosotros somos ‘antiantiabortistas’ por razones muy diferentes que no necesito enumerar. En este marco, la doble negativa no funciona en la forma usual y ahí radica su atractivo retórico. Nos permite rechazar algo sin comprometernos por ello a lo que eso rechaza”³.

Así, Geertz puede atacar el “antirelativismo” sin comprometerse con la versión “relativista” de ellos, ni con ninguna otra variedad de la visión “no restringida”. Su crítica libera a los científicos sociales interpretativos de tener que tratar de defender las posiciones que se les atribuyen y que ellos, para empezar, nunca sostuvieron. Los que queremos adecentar el objetivismo, no hemos sido defensores de su supuesto contrario, el subjetivismo, el relativismo o cualquier otro término de bandera roja que se ondee en el momento.

Mi sátira política, que tan intencionadamente desarrollo, le proporciona un contexto más amplio a este libro. En mi opinión, la actual batalla sobre cuál es la mejor preparación de los estudiantes para la vida en el siglo XXI gira en torno a cuestiones del grado y la significación de las diferencias humanas, si el estado natural de la sociedad consiste en el cambio o en el equilibrio estático, y en qué medida el conflicto da forma al curso de los acontecimientos humanos. A nivel de los estudios culturales interdisciplinarios, el debate tiene que ver con los programas de investigación en competencia, que difieren en sus objetivos, en lo que quieren saber y no solamente en sus métodos, en cómo llegan a saber lo que saben. La elección de lo que queremos saber es primordialmente política y ética, y de ahí la intensidad de los sentimientos que se llevan al conflicto y que éste levanta.

Notas:

1. Fred Barnes, reseña de *A Conflict of Visions*, de Thomas Sowell, New York Times Book Review, 25 de enero de 1987, p.14. Ver también: Thomas Sowell, *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles* (New York: William Morrow, 1987).
2. Ibid.
3. Clifford Geertz, "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", *American Anthropologist* 86, no.2(1984):263-78, en pp.163-64.