

LOS NOVENTA

Cultura y verdad

Nueva propuesta de
análisis social

Renato Rosaldo

LOS NOVENTA

pone al alcance de los lectores una colección con los más variados temas de las ciencias sociales. Mediante la publicación de un libro semanal, esta serie proporciona un amplio espectro del pensamiento crítico de nuestro tiempo.



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes

grijalbo

MÉXICO, D.F.

306
R788c

CULTURA Y VERDAD
Nueva propuesta de análisis social

Título original en inglés: *Culture and Truth*
The Remaking of Social Analysis

Traducción: Wendy Gómez Togo,
de la edición de
Beacon Press,
Boston, Massachusetts, 1989

©1989, Renato Rosaldo

D.R. © 1991 por EDITORIAL GRIJALBO, S.A. de C.V.
Calz. San Bartoló Naucalpan núm. 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

Primera edición en la colección Los Noventa

Coedición: Dirección General de Publicaciones del
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/
Editorial Grijalbo, S.A. de C.V.

La presentación y disposición en conjunto
y de cada página de CULTURA Y VERDAD,
son propiedad del editor. Queda estrictamente
prohibida la reproducción parcial o total
de esta obra por cualquier sistema o método
electrónico, incluso el fotocopiado,
sin autorización escrita del editor.

ISBN 970-05-0289-9

IMPRESO EN MÉXICO

Para mis hijos, Sam, Manny y Olivia

1. LA EROSIÓN DE LAS NORMAS CLÁSICAS

La antropología nos invita a ampliar nuestro sentido de posibilidades humanas mediante el estudio de otras formas de vida. Se parece al estudio de otro idioma, ya que se requiere de tiempo y paciencia. No existen atajos. No podemos usar simplemente la imaginación e inventar otros mundos culturales. Aun aquellos supuestos reinos de libertad pura, nuestra fantasía y "pensamientos más internos" se hallan limitados por nuestra cultura local. Las imaginaciones humanas se forman culturalmente como formas distintivas de tejer, realizar un ritual, criar a los hijos, afligirse o sanar; son específicas para ciertas formas de vida, ya sean balineses, angloamericanos de nyakyusa o vascos.

La cultura proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola. Se refiere con amplitud a las formas por las que la gente da sentido a su vida, y no a la ópera o a los museos de arte. No radica en un dominio reservado como en la política o en la economía. Desde las piruetas del ballet clásico hasta el más brutal de los actos, la conducta humana se media por la cultura. La cultura abarca lo cotidiano y lo esotérico, lo mundano y lo exaltado, lo ridículo y lo sublime. En cualquier nivel, la cultura penetra en todo.

La traducción de culturas necesita que comprendamos otras formas de vida en sus propios términos. No debemos imponer nuestras categorías en la vida de otras personas porque quizá no se apliquen a éstas, al menos no hacerlo sin una seria revisión. Aprendemos de

otras culturas viendo, leyendo o estando ahí. Aunque a menudo parecen extravagantes, brutales o peores a ojos de un extraño, las prácticas informales de la vida cotidiana tienen sentido dentro de su propio contexto y términos. Los seres humanos no pueden evadir la cultura o culturas de las comunidades donde han crecido. Un neoyorquino que al nacer se le traslada a la isla del pacífico Tikopia, se convertirá en un tikopiano y viceversa. Las culturas se aprenden, no se heredan.

PATRONES CULTURALES Y FRONTERAS CULTURALES

Permítanme emplear algunas anécdotas ilustrativas sobre perros y niños para discutir dos conceptos contrastantes de la labor de los estudios culturales. Para comenzar por el hogar, la mayoría de los angloamericanos consideran a los perros como mascotas de la familia, animales a los que hay que alimentar, cuidar y tratar con cariño. La mayoría de las familias con perros tienen uno o dos. Las relaciones entre los angloamericanos y sus perros no son muy diferentes que las relaciones entre ellos y sus hijos. A los perros se les trata con paciencia, indulgencia y amor.

Los ilongotes del norte de Luzón, Filipinas, también tienen perros, pero se perdería mucho en la traducción si simplemente decimos que el nombre ilongote para un perro es *atu* y nada más. La mayor parte de lo que supondríamos sobre las relaciones humano-perro sería malinterpretado. Por ejemplo, los ilongotes consideran importante aclarar que, a diferencia de algunos de sus vecinos, ellos no se comen a los perros. El simple pensamiento les desagrada. Los perros ilongotes se usan en la caza y son escualidos, pero fuertes; impropio de otros animales domésticos (excepto los cerdos), a los perros se les da comida preparada, por lo general patatas dulces y verduras. Los ilongotes consideran a los perros como animales útiles, no como mascotas. En un accidente de caza, por ejemplo, un hombre acuchilló la cabeza de su perro. Regresó a casa llorando de ira y frustración; estaba enojado por la dificultad de reemplazar a su perro, no porque le tuviera cariño. Sin embargo, en otra ocasión un lechoncito enfermo hizo que su dueño llorara, lo arrullara, lo mimara y le hablara con ternura. A este respecto, nuestra noción de mascotas se aplica mejor a las relaciones de los ilongotes con sus lechoncitos, no con los perros. No obstante, el término *bilek* se aplica no sólo a las mascotas (lechoncitos, no cachorritos), sino también a las plantas de la casa y los juguetes de los niños.

Mi contraste entre los perros angloamericanos e ilongotes se diseñó de acuerdo con el estilo antropológico clásico de análisis, que ejem-

plifica con mayor influencia Ruth Benedict en *Patrons of Culture* (Patrones de la cultura).¹ Según el estilo clásico, cada patrón cultural es único y autónomo, como los diseños en un caleidoscopio. Ya que el rango de posibilidades humanas es tan grande, uno no puede predecir los patrones de un caso al otro, excepto para decir que no son iguales. La mascota de una cultura es un medio de producción para otra; un grupo consiente a sus cachorros y otro a sus lechoncitos. En donde un grupo ve valor sentimental, el otro encuentra utilidad.

Aunque la visión clásica de patrones culturales únicos ha demostrado su mérito, también posee limitaciones serias. Enfatiza los patrones compartidos a expensas de procesos de cambio e inconsistencias internas, conflictos y contradicciones.² Si se define a la cultura, como un grupo de significados compartidos, las normas clásicas de análisis dificultan el estudio dentro de zonas de diferencia y entre culturas.³ Desde la perspectiva clásica, las fronteras culturales parecen ser excepciones sorprendentes más que áreas centrales de encuesta.

Las normas clásicas del análisis social, condicionadas por un mundo cambiante, se han erosionado desde finales de 1960, dejando al campo de la antropología en una crisis creativa de reorientación y renovación. El cambio rápido en el pensamiento social ha sido causa de conflicto, cambio y desigualdad cada vez más urgente. Los analistas ya no buscan la armonía y consenso a la exclusión de diferencia e inconsistencia. Para el análisis social, las fronteras culturales se han movido de un lugar marginal a uno central. En ciertos casos dichos límites son literales. Las ciudades del mundo actual incluyen cada vez más a las minorías definidas por la raza, grupo étnico, idioma, clase, religión y orientación sexual. Los encuentros con la "diferencia" ahora invaden la vida cotidiana moderna en marcos urbanos.

Mi propia experiencia es que nací hablándole español a mi padre e inglés a mi madre. Consideren la pertinencia cultural de la respuesta de mi padre, durante finales de 1950, cuando llevó a Chico, nuestro perro, al veterinario. Nacido y criado en México, mi padre llegó a casa con Chico medio dolido y medio divertido. Lágrimas de risa resbalaban por sus mejillas hasta que por fin pudo murmurar algo así como: "¿Y ahora con qué saldrán estos estadounidenses?" Explicó que cuando entró al consultorio veterinario, una enfermera de blanco lo recibió a la puerta, lo sentó, sacó una forma y preguntó: "¿Cuál es el nombre del paciente?" Desde el punto de vista de mi padre, ningún mexicano pondría tan cercanos a una persona y a un perro. Para él era inconcebible que una clínica para perros pudiera parecerse a otra para humanos, con sus enfermeras de blanco y formas para el "paciente". Su encuentro con culturas y clases so-

ciales le provocó un caso agudo de histeria fronteriza. No obstante, un concepto clásico de cultura selecciona lo "mexicano" o lo "angloamericano", y otorga espacio a los disturbios mundanos que tan a menudo brotan durante el cruce de fronteras.

Las fronteras emergen no sólo en los límites de las unidades culturales reconocidas internacionalmente, sino también en intersecciones menos formales como las de género, edad, estatus y experiencias únicas. Después de la muerte de Michelle Rosaldo, por ejemplo, descubrí de pronto "la comunidad invisible del afligido", tan opuesta a la de los que no han sufrido pérdidas mayores. De igual forma, mi hijo Manny se topó con un límite interno no marcado cuando dejó un grupo de juego en donde las actividades no eran muy rígidas, y entró a una guardería poco después de su tercer cumpleaños. El cruce de esta barrera resultó tan traumático que día tras días llegaba a casa llorando. Nos confundía su angustia hasta la noche en que nos contó la historia de su día como una sucesión de "horas": hora de grupo, hora del bocadillo, hora de la siesta, hora de jugar y hora del almuerzo. En otras palabras sufría las consecuencias de cruzar la línea entre días de juego, a un mundo de disciplina desconocido. En otra ocasión, cuando ingresó al jardín de niños, se le ordenó que evitara a los extraños, sobre todo a aquellos que ofrecían dulces, aventones o aun amistad. Poco después, en un cine, estudió al público alrededor de él y dijo: "Qué buena suerte. Aquí no hay extraños". Para él, los extraños eran como el diablo o rateros con antifaces en vez de la gente a quien no conocía. El concepto cultural "extraño" experimenta ciertos cambios cuando cruza el límite invisible que separa a los maestros de los estudiantes de jardín de niños.

Todos cruzamos dichas fronteras en nuestra vida diaria. Hasta la unidad de ese llamado condominio nuclear, la familia, es cortado por las diferencias de género, generación y edad. Piense en los mundos desiguales que uno cruza a diario, una ronda que incluye al hogar, comer fuera, trabajar horas, aventuras en la tierra del consumidor y un número de relaciones, desde la intimidad hasta el compañerismo, amistad y enemistad. Los encuentros con diferencias culturales y relacionadas nos pertenecen a todos en nuestras experiencias más mundanas, no a un dominio especializado de encuesta que se alberga en el departamento de antropología. Aun así, **las normas clásicas de la antropología se han aplicado más a la unidad de conjuntos culturales que a sus innumerables encrucijadas y fronteras.**

A continuación narraré un cuento mítico sobre el nacimiento del concepto antropológico de cultura y su inclusión en la etnografía clásica. La caricatura explica mejor mi punto de vista porque caracteriza en trazos marcados una perspectiva que no preserva, sino que

transforma la realidad que retrata. Esta "historia instantánea" describe percepciones actuales de normas disciplinarias que guiaron el entrenamiento de graduados hasta finales de 1960 (y que en ciertos sectores aún se emplea) más que las complejidades modernas de la investigación pasada.⁴ Estas percepciones constituyen el punto de partida contra el que los esfuerzos experimentales actuales intentan describir a la etnografía como una forma de análisis social. Sin más discusión, escuchen la historia del Etnógrafo Solitario.

EL SURGIMIENTO DE LAS NORMAS CLÁSICAS

Una vez, el Etnógrafo Solitario se marchó al ocaso en busca de "su nativo". Después de pasar una serie de pruebas encontró al objeto de su búsqueda en una tierra distante. Ahí, sufrió su rito de paso, resistiendo el sumo juicio de "la investigación de campo". Después de recopilar "los datos", el Etnógrafo Solitario regresó a casa y escribió una historia "verdadera" de "la cultura". Ya fuera que odiara, tolerara, respetara, favoreciera o se enamorara de "su nativo", el Etnógrafo Solitario era, sin más ni más, cómplice de la dominación imperialista de su época. La máscara de inocencia del Etnógrafo Solitario (o "imparcialidad indiferente", como él la llamó) apenas si escondía su papel ideológico de perpetuar el control colonial de los pueblos y lugares "distantes". Sus manuscritos representaban a los objetivos humanos de la empresa global de la misión civilizadora como si fueran recipientes ideales de la carga del hombre blanco.

El Etnógrafo Solitario describió a los colonizados como miembros de una cultura armoniosa, homogénea internamente e inalterable. Ante tal descripción, esta cultura parecía "necesitar" al progreso, o una elevación económica y moral. Además, la "cultura tradicional eterna" fungía como una autofelicitación contra la cual la civilización occidental podía medir su propia evolución histórica progresiva. El viaje civilizador se concebía más como un alza en vez de una caída, un proceso de elevación más que de degradación (un arduo viaje hacia arriba que culmina en "nosotros").

En el pasado mítico, una estricta división de labor separaba al Etnógrafo Solitario de su compinche "nativo". Por definición, el Etnógrafo Solitario era culto y "su nativo" no. Según las normas del trabajo de campo, "su nativo" hablaba y el Etnógrafo Solitario registraba las "expresiones" en sus "notas de campo".⁵ Según las normas imperialistas, "su nativo" proporcionaba el material bruto ("los datos") para procesarlo en la metrópolis. Después de regresar al centro metropolitano donde se instruyó, el Etnógrafo Solitario escribió su trabajo definitivo.

El manójo sagrado que el Etnógrafo Solitario entregó a sus sucesores, incluye una complicidad con el imperialismo, un compromiso con el objetivismo y una creencia en el monumentalismo. El contexto del imperialismo y la regla colonial dan forma tanto al monumentalismo de los relatos eternos de culturas homogéneas, como al objetivismo de una división estricta de labor entre el etnógrafo “indiferente” y “su nativo”. Las legadas prácticas clave pueden clasificarse bajo la rúbrica general de *trabajo de campo*, que a menudo se considera como una iniciación a los misterios del conocimiento antropológico. La etnografía, el producto de la labor del Etnógrafo Solitario, resulta ser un medio transparente. Retrata una “cultura” bastante petrificada como para ser objeto de un conocimiento “científico”. Este género de descripción social se convirtió a sí mismo y a la cultura así descrita, en un artificio que bien valdría la pena exhibir en el mejor museo.

Por lo tanto, el mito del Etnógrafo Solitario representa el nacimiento de la etnografía, un género de descripción social. Dichos relatos, tomados de los modelos de la historia natural, por lo general suben del medio ambiente y la subsistencia, la familia y parentesco, hasta la religión y la vida espiritual. Las etnografías, creadas por los especialistas y para ellos mismos, aspiraban a la representación de otras culturas como un todo; describían otras formas de vida como totalidades. Las etnografías eran depósitos de información supuestamente incontrovertible que era minada por los presuntos teóricos comprometidos con el estudio comparativo. En apariencia, este género semejaba un espejo que reflejaba a otras culturas como “en verdad” eran.

Por más que la rutina imite al carisma, y la codificación avance a los talones de la perspicacia, la época heroica del Etnógrafo Solitario abrió paso al periodo clásico (digamos 1921-1971, no del todo inexacto, aunque con precisión simulada). Durante ese periodo, la perspectiva objetivista dominante de la disciplina sostenía que la vida social era rígida y represiva. En su etnografía reciente, por ejemplo, la antropóloga Sally Falk Moore enfatiza la claridad y certidumbre absoluta del programa de investigación objetivista: **“Una generación atrás, la sociedad era un sistema, la cultura tenía un patrón. La postulación de un todo coherente que podía descubrirse poquito a poco ayudaban a ampliar la importancia de cada particularidad observada”**.⁶ Los fenómenos que no podían considerarse como sistemas o patrones parecían no poder analizarse; constituían excepciones, ambigüedades e irregularidades tituladas. No contenían ningún interés teórico porque no podían incluirse en la agenda de investigación en curso. Si se asumían las respuestas a las preguntas que debían hacer-

se, la disciplina afirmaba con seguridad que las llamadas sociedades tradicionales no cambian.⁷

Los etnógrafos clásicos, sobre todo en Gran Bretaña, a menudo proclamaban al sociólogo francés Emile Durkheim como su “padre fundador”. En esta tradición, la cultura y sociedad determinaban la personalidad y la conciencia individual; disfrutaban del estatus objetivo de los sistemas. Al igual que una gramática, se apoyaban sobre sí, independientes de los individuos que seguían sus reglas. Después de todo, nosotros como individuos no inventamos las herramientas que usamos, ni las instituciones en las que trabajamos. **Así como los idiomas que hablamos, la cultura y estructura social existió antes, durante y después de cualquier periodo de vida de un individuo. Aunque las perspectivas de Durkheim poseen un mérito innegable, no prestan atención a procesos de conflicto y cambio.**

Junto con el objetivismo, el periodo clásico codificó una noción de monumentalismo. De hecho, hasta hace muy poco, yo aceptaba sin condiciones el dogma monumentalista referente a que la disciplina descansa en una base sólida de “etnografías clásicas”. Por ejemplo, recuerdo que en una noche brumosa algunos años atrás, conducía junto con un físico a lo largo del estrecho montañoso de la Ruta 17 entre Santa Cruz y San José. Los dos nos sentíamos ansiosos por el tiempo, y un tanto aburridos, así que comenzamos a discutir sobre nuestras respectivas áreas. Mi compañero comenzó, preguntándome, como sólo lo haría un físico, qué habían descubierto los antropólogos.

—¿Descubierto? —pregunté, fingiendo estar sorprendido. Ganaba tiempo; quizá algo se me ocurriría.

—Sí, tú sabes, algo así como las propiedades o las leyes de otras culturas.

—¿Te refieres a algo como $E = mc^2$?

—Sí —respondió.

De pronto me llegó la inspiración y me escuché decir:

— Existe algo que sabemos con seguridad. Reconocemos una buena descripción cuando la vemos. No hemos descubierto leyes de la cultura, pero creemos que hay etnografías clásicas que realmente relatan descripciones de otras culturas.

Los trabajos clásicos sirvieron por mucho tiempo como modelos para los etnógrafos aspirantes. Se hicieron mapas de investigaciones pasadas y programas para estudios posteriores; **los clásicos se consideraban como descripciones culturales ejemplares.** Parecían lo único que sabíamos con certeza, especialmente cuando nos presionaba un físico inquisitivo. Los antropólogos dominantes continuaban divulgando el credo monumentalista de que las teorías suben y ba-

jan; sin embargo, las buenas descripciones etnográficas representan logros duraderos. T. O. Beidelman, por ejemplo, presenta su reciente etnografía de esa forma: "Las teorías pueden cambiar, pero la etnografía permanece en el corazón de la antropología. Es la prueba y medida de toda teoría".⁸ De hecho, las etnografías clásicas han resultado ser duraderas en comparación con la vida relativamente corta de escuelas del pensamiento como el evolucionismo, difusionismo, cultura y personalidad, funcionalismo, etnociencia y estructuralismo.

Para introducir la discusión en las páginas subsecuentes diré que el monumentalismo combina proyecto analítico vagamente comparado y cambiante con una lista canónica de etnografías clásicas. Aun si uno concediera que el núcleo de la disciplina reside en sus "clásicos", eso no significa que estos trabajos valiosos se queden siempre "iguales". Los practicantes los reinterpretan a la luz de proyectos teóricos cambiantes y los vuelven a analizar con reciente evidencia disponible. Desde el punto de vista de su recibimiento, los artificios culturales a que llamamos etnografías, cambian constantemente a pesar del hecho de que se hallan fijas, como textos verbales que son.

El tema esencial de este libro recae en la exploración de los problemas teóricos que surgen y terminan en estudios etnográficos concretos. El siguiente punto argumenta que los experimentos actuales con textos etnográficos reflexionan y contribuyen con un programa interdisciplinario en curso, que ha transformado el pensamiento social. Esta reconstrucción del análisis social deriva de los movimientos políticos y sociales que se originaron durante el periodo a finales de 1960, época poscolonial aunque muy imperialista aún. En este contexto, ciertos pensadores sociales cambiaron la dirección de la agenda de teoría, de variables discretas y generalizaciones parecidas a la ley, a una interacción de diferentes factores que se van desarrollando dentro de casos específicos.

LA POLÍTICA DE RECONSTRUCCIÓN DEL ANÁLISIS SOCIAL

Si el periodo clásico se trenzó con fuerza con el legado del Etnógrafo Solitario — la complicidad con el imperialismo, la doctrina del objetivismo y el credo del monumentalismo — la turbulencia política de finales de 1960 y principios de 1970 abrió paso a un proceso de desenredo y readaptación que continúa hasta la fecha. Al igual que las reorientaciones en otras áreas y otros países, el ímpetu inicial del cambio conceptual en la antropología fue la poderosa coyuntura histórica de la descolonización y la intensificación del imperialismo americano. Este desarrollo dio lugar a una serie de movimientos en

la lucha por los derechos civiles hasta la movilización contra la guerra de Vietnam. Asambleas especiales, manifestaciones de protesta y huelgas establecieron el tono político durante este periodo, en las universidades estadounidenses y sus terrenos.

Durante este periodo, las reuniones anuales de negocios de la Asociación Antropológica Americana se convirtieron en un campo de batalla verbal donde se debatían con agresividad las resoluciones sobre los problemas principales de la época. La investigación antropológica en Chile y Tailandia fue atacada dentro de la disciplina por sus empleos potenciales en los esfuerzos contrainsurgentes. En otra parte, los así llamados nativos comenzaron a acusar a los antropólogos de realizar investigaciones que no ayudaban a los esfuerzos locales por resistir la opresión, y por los manuscritos que perpetuaban los estereotipos.

La Nueva Izquierda en Estados Unidos ayudó a crear un espectro de movimientos políticos que servía como respuesta a grupos de fondo imperialista que organizaban formas de opresión basadas en género, preferencia sexual y raza. Las mujeres, por ejemplo, comenzaron a organizarse porque la Nueva Izquierda las colocaba sólo en puestos secretariales y no superiores, entre otras razones. Las feministas que surgieron de inmediato se percataron de que el sexismo penetraba en toda la sociedad y no sólo a la Nueva Izquierda en sus primeras fases. El racismo y la homofobia dieron lugar a realizaciones similares en otros sectores de la sociedad. El llamado para un análisis social que proporcionara un papel central a las aspiraciones y demandas de los grupos, consideradas usualmente como marginales por la ideología nacional dominante, provino de la contra-cultura, medio-ambientalismo, feminismo, movimientos homosexuales, el movimiento Nativo Americano y las luchas de negros, chicanos y puertorriqueños.⁹

Mi visión personal sobre las posibilidades y debilidades de la antropología tomó forma con la participación en el campus del movimiento chicano. Cuando me comprometí en esta lucha, comprendí la necesidad de escuchar con atención las percepciones y aspiraciones de grupos subordinados. Mi interés resultante incluye cambio histórico, diferencia cultural y disparidad social. La historia etnográfica, la traducción de culturas y la crítica social ahora resultan estar entrelazadas como campos de estudio atiborrados de imperativos éticos.

La transformación de la antropología demostró que la noción recibida de cultura como inalterable y homogénea no era sólo un error, sino además irrelevante (usemos la palabra clave de la época).¹⁰ Surgieron los marxistas y otro grupos de debate. Las cuestiones sobre conciencia política e ideológica saltaron a primer plano.

La forma en que la gente hacía sus propias historias y la interacción entre dominación y resistencia parecían más apremiantes que las discusiones de libros de texto sobre el mantenimiento del sistema y la teoría del equilibrio. La aplicación de antropología comprometida era más sensata que tratar de conservar la ficción del analista como observador indiferente e imparcial, lo que alguna vez pareció ser sólo cuestiones arcaicas de emancipación humana, ahora tenían una nota urgente.

La reorientación de la antropología fue parte de una serie de movimientos sociales y reformulaciones intelectuales mucho más amplios. En *The Restructuring of Social and Political Theory* (la Reestructuración de la Teoría Política y Social), por ejemplo, Richard Bernstein atribuye el cambio de dirección del pensamiento social estadounidense posterior a 1960 a la renovación de las corrientes intelectuales que una vez fueron rechazadas. Entre estas corrientes críticas incluye a la filosofía lingüística, la historia y filosofía de la ciencia, fenomenología, hermenéutica y marxismo.¹¹ Bernstein adjudica estos cambios en el proyecto del análisis social, a las perspectivas críticas que desarrollaron los académicos más jóvenes que, como antiguos líderes estudiantiles, descubrieron que su crítica de la sociedad también los llevaba a incrementar las críticas enérgicas de sus disciplinas. Aunque poseían la educación sobre los métodos de investigación formal más avanzados de la época, la nueva generación de estudiantes elaboraba sus críticas desde adentro, lo cual resultó ser tan efectivo que angustiaron a los profesionales ya establecidos, que de lo contrario podían tener a raya fácilmente los asaltos que provenían de más allá de los límites disciplinarios, llamándolos mal informados, prejuiciados.

Dentro de la antropología, Clifford Geertz habló con elocuencia sobre la "refiguración del pensamiento social" desde finales de 1960. Los científicos sociales, dice, vuelven cada vez más su atención de las leyes generales explicativas a casos e interpretaciones. Para lograr sus nuevos objetivos, han borrado las fronteras entre las ciencias sociales y las humanidades. Sus formas de descripción social incluso usan palabras clave que provienen de las humanidades, como texto, relato y drama social. Después de caracterizar el fermento actual en las ciencias humanas, Geertz discute que las conjeturas objetivistas sobre la teoría, el lenguaje y la indiferencia ya no prevalecen debido al giro en la agenda del análisis social:

Se presenta un reto en algunas de las conjeturas centrales de la tendencia principal de la ciencia social. La separación estricta de teoría y datos, la idea del "hecho en bruto"; el esfuerzo por crear un vocabu-

lario formal de análisis purgó la idea de "lenguaje ideal" de toda referencia subjetiva. Y el llamamiento a la neutralidad moral y la perspectiva del Olimpo (la idea de "la verdad de Dios") no pueden prosperar cuando la explicación se considera como una acción enlazante con su sentido en vez de la conducta a sus determinantes. La refiguración de la teoría social representa, o lo hará si es que continúa, una transformación en nuestra noción no tanto de lo que es el conocimiento, sino de lo que queremos saber.¹²

Según Geertz, las ciencias sociales han sufrido cambios profundos en sus conceptos de (a) el objetivo del análisis, (b) el lenguaje de análisis, y (c) la posición del analista. El ideal, antes dominante, de un observador indiferente que usará lenguaje neutral para explicar los datos "en bruto" fue desplazado por un proyecto alternativo que intenta comprender la conducta humana en tanto se desarrolla con el tiempo y en relación a sus significados para los actores.

La labor futura resulta intimidante. Tanto los métodos como el tema de los estudios culturales experimentaron cambios importantes en tanto su proyecto analítico tomó un nuevo giro. La cultura, política e historia se entrelazaron y llevaron a primer plano, lo cual no sucedió en el periodo clásico. Este nuevo giro transformó la labor de la teoría que ahora debe prestar atención a problemas conceptuales que surgieron en el estudio de casos particulares, en vez de restringirse a la búsqueda de generalizaciones.

La "refiguración del pensamiento social" ha coincidido con una crítica de las normas clásicas y un periodo de experimentación en los manuscritos etnográficos. Si hablamos con vivacidad de un "momento experimental", un número de antropólogos se han hecho tímidamente juguetones respecto de la forma literaria.¹³ Sus manuscritos celebran las posibilidades creativas liberadas por el aflojamiento de los códigos estrictos, que dominaban la producción de etnografías, durante el periodo clásico. Aun así, más que un caso de experimentación para el bien de la experimentación o una cuestión de encontrarse atrapado entre los paradigmas de investigación, el "momento experimental" actual en los escritos etnográficos ha sido impulsado por cuestiones éticas y analíticas permanentes, no transitorias.¹⁴ Los cambios en las relaciones globales de dominación condicionaron tanto el pensamiento social, como la etnografía experimental.

La descolonización y la intensificación del imperialismo han conducido al análisis social desde finales de 1960 a cambiar su programa de investigación; esta transformación a su vez provocó una crisis en los manuscritos etnográficos. Las dificultades de tratar de emplear formas etnográficas para nuevos programas de investigación originaron problemas conceptuales que a su vez requerían de una extensión

en los modos de composición de la etnografía. El "momento experimental" en los textos etnográficos y la reconstrucción del análisis social van unidos. El análisis social buscó nuevas formas de escribir porque habían cambiado sus temas centrales y lo que se decía sobre ellos.

RECONSTRUCCIÓN DE LA ETNOGRAFÍA COMO UNA FORMA DE ANÁLISIS SOCIAL

Discutiblemente, la etnografía ha sido la contribución cultural más importante de la antropología. La descripción social fuera del campo de la antropología ocasionó y volvió a moldear la técnica etnográfica en sus formas de representación documental. James Clifford, por ejemplo, discute persuasivamente que la etnografía se ha convertido en el centro de "un fenómeno interdisciplinario emergente" de estudios culturales críticos y descriptivos, que incluye áreas de la etnografía histórica hasta la crítica cultural, y del estudio de la vida diaria, a la semiótica de lo fantástico.¹⁵ Según mi punto de vista, incluso la lista de estudios culturales de Clifford debería ampliarse más allá de lo académico a áreas ilustradas por la sensibilidad etnográfica, como documentales y ensayos fotográficos, el nuevo periódico, docu-dramas de televisión y ciertas novelas históricas. Como una forma de entendimiento cultural mixto, la etnografía ahora juega un papel importante para un conjunto de académicos, artistas y gente de los medios de comunicación.

Ya sea que se hable sobre ir de compras al supermercado, la secuela de una guerra mundial, la exclusiva moda isabelina, las comunidades académicas de físicos, un recorrido por Las Vegas, las prácticas matrimoniales de Argelia o el ritual entre los ndembu de África Central, el trabajo en los estudios culturales considera que los mundos humanos se construyeron a través de los procesos históricos y políticos, y no como eventos brutos infinitos de la naturaleza. Es maravillosamente fácil confundir "nuestra cultura local" con "naturaleza humana universal". Si la ideología a menudo hace que los hechos culturales parezcan naturales, el análisis social invierte el proceso. Desarma lo ideológico para revelar lo cultural, una mezcla peculiar de arbitrariedad objetiva (las cosas que los humanos de otra forma podrían ser, y son en otras partes) y el dar por hecho subjetivo (sólo se trata de sentido común... ¿cómo podrían ser las cosas de otra forma?).

Al presentar a la cultura como un sujeto de análisis y crítica, la perspectiva etnográfica origina una interacción entre convertir lo familiar en extraño y lo extraño en familiar. Las culturas nacionales parecen tan normales a sus miembros que su sentido común se basa,

en apariencia, en la naturaleza humana universal. Las descripciones por los miembros, de los miembros y para los miembros de una cultura en particular requieren de un énfasis relativo en la desfamiliarización, de modo que parecerán —y de hecho así son— hechas por el humano y no dadas en la naturaleza. Sin embargo, las culturas ajenas pueden parecer tan exóticas a los extranjeros que la vida cotidiana flota aparentemente en una rara mentalidad primitiva. Las descripciones sociales sobre culturas ajenas al escritor y al lector necesitan de un énfasis relativo en la familiarización, de forma que parezcan —y de hecho así son— marcadamente diferentes, aunque se reconozcan como humanas en sus semejanzas.

Paradójicamente, el éxito de la etnografía como perspectiva informativa para un amplio rango de estudios culturales coincide con una crisis en su disciplina nacional. Los lectores de etnografías clásicas sufren cada vez más del "síndrome del traje del emperador". Los trabajos que antes parecían bien vestidos, hasta regios, ahora parecen desnudos y hasta risibles. Las palabras que antes se tomaban como la "verdad real", ahora son burlescas o una más, entre varias perspectivas. El cambio en el pensamiento social, su objetivo, lenguaje y la posición moral de su análisis ha sido bastante profundo para hacer que el tedio de las formas de escritos etnográficos, antes reverenciadas, sean asombrosamente aparentes.

La teórica literaria Mary Louis Pratt observó: "Existen razones poderosas por las que los etnógrafos de campo se lamentan a menudo porque sus etnografías omiten o empobrecen sin remedio algo del conocimiento más importante logrado, incluyendo el autoconocimiento. Para profanos, como yo, la evidencia principal de un problema es el simple hecho de que los escritos etnográficos tienden a ser muy aburridos. Uno se pregunta siempre cómo es posible que gente tan interesante, que hace cosas tan interesantes, pueda escribir libros tan lerdos. ¿Qué les pasó?"¹⁶ Aunque nunca hacen que la sangre se agolpe, las etnografías escritas para un público profesional cautivado parecían tan autoritarias que pocos se atrevían a proclamar que fueran aburridas. Tampoco se les ocurrió a los lectores preguntarse sobre el tipo de conocimiento que se reprime por las normas de composición relativamente cerradas.

La crítica del exterior coincide con la del interior. Un etnógrafo inminente, el finado Víctor Turner, se expresó con fuerza sobre una forma etnográfica que recibió: "Cada vez se reconoce más que la monografía antropológica es en sí un género literario, más bien rígido, que surgió de la noción de que los informes de las ciencias humanas deben ser diseñados bajo los de las ciencias naturales."¹⁷ Para Turner, las etnografías clásicas demostraron ser vehículos pobres

para aprender cómo la razón, el sentimiento y la voluntad se conjugan en la vida diaria de la gente. Con humor más político, Turner continúa diciendo que las etnografías al estilo antiguo dividen sujeto de objeto, y presentan otras vidas como espectáculos visuales para el consumo metropolitano. "El dualismo cartesiano", explica, "insiste en separar el sujeto del objeto, a nosotros de él. Ciertamente ha interpretado a los mirones del hombre occidental, exagerando la perspectiva mediante instrumentación macro y micro, como los mejores para aprender las estructuras del mundo con miras a su explotación."¹⁸ Así, Turner conecta "la mira" de la etnografía con el "Yo" del imperialismo.

De igual forma, el sicólogo Jerome Bruner argumenta que las descripciones sociales de algunas etnografías respetadas parecen persuasivas en un principio, pero después examinándolas mejor, se derrumban en la improbabilidad. Medita al respecto: "Quizá han existido sociedades, por lo menos durante ciertos periodos de tiempo, que fueron "clásicamente" tradicionales y en las cuales uno "deriva" sus acciones de un grupo de reglas más o menos fijas".¹⁹ Recuerda cómo su placer al leer sobre la familia clásica lo llevó a observar un ballet formal en donde las reglas y papeles se siguen en detalle. Sin embargo, después se enteró de que los jefes militares chinos usaban la fuerza bruta para ganarse la lealtad de la gente y alterar sus vidas, en tanto la norma legítima pasaba con rapidez de un partido al otro. Explica: "De pronto concluí que las narraciones de 'equilibrio' de las culturas son útiles más que nada para guiar las escritura de las etnografías al estilo antiguo o como instrumentos políticos para que los que están en el poder subyuguen psicológicamente a los que deben regirse."²⁰ Aunque las representaciones de las sociedades tradicionales en las que la gente se sometía a reglas estrictas poseen cierta formalidad encantadora, otras narraciones de esas sociedades llevaron a Bruner a tomar una severa conclusión parecida a la mía. Considera al una vez retrato etnográfico, infinito de una sociedad tradicional, como una ficción empleada para auxiliar en la composición y para legitimizar la subyugación de los pueblos.

Las normas clásicas de la composición etnográfica juegan un papel importante para reforzar el desprendimiento de las hipótesis practicables a profecías más satisfactorias sobre mundos sociales estables, donde la gente se ve atrapada en una telaraña de repetición eterna. La teoría antropológica de la época estaba dominada por los conceptos de estructura, códigos y normas; que por consecuencia originó prácticas descriptivas muy implícitas que ordenaban una composición en tiempo presente. De hecho, los antropólogos usaban con orgullo la frase "el presente etnográfico" para designar un modo

distanciado de escribir que normaba la vida, describiendo las actividades sociales como si los miembros del grupo las repitieran de la misma forma.

Las sociedades que se ajustan a esa descripción se acercan demasiado a la noción de "orientalismo" de Edward Said.²¹ Éste subraya los enlaces entre el poder y el conocimiento, entre el imperialismo y el orientalismo, mostrando cómo las formas de descripción social en apariencia neutrales o inocentes, tanto reforzaron como crearon ideologías que justificaban el proyecto imperialista. Según el punto de vista de Said, el orientalista registra observaciones sobre una transacción en la esquina del mercado o la puericultura bajo un techo de paja, o un rito de aceptación para generalizar a una entidad cultural más grande, el oriente, que por definición es homogéneo en espacio e imperturbable a través del tiempo. Bajo estas descripciones, el oriente sería tanto un hito con el que se mide el "progreso" europeo occidental, como un terreno inerte en el cual se imponen los esquemas imperialistas de "desarrollo".

La noción clásica de que la estabilidad, el sentido del orden y el equilibrio caracterizaban a las supuestas sociedades tradicionales que se derivaban en parte de la ilusión de eternidad, creada por la retórica de la etnografía. El siguiente pasaje de la etnografía clásica de E. E. Evans-Pritchard sobre el nuer, un grupo pastoral del Sudán, ilustra las tendencias antes descritas: "Los cambios lunares y de temporada se repiten en sí año tras año, de modo que un nuer en cualquier punto del tiempo posee un conocimiento conceptual de lo que se encuentra frente a él y puede predecir y organizar su vida de acuerdo a eso. De igual forma, el futuro estructural de un hombre está determinado y ordenado en diferentes periodos, de modo que los cambios totales en el estatus que un chico experimentara en el paso ordenado por el sistema social pueden preverse, si es que el chico vive lo suficiente."²² El etnógrafo habla de manera indistinta sobre el nuer o sobre un nuer porque, con la diferencia de edad descartada (el asunto del género casi ni se menciona en el trabajo androcéntrico de Evans-Pritchard), la cultura se concibe como uniforme y estática. No obstante, en el momento en que el etnógrafo realizaba su investigación, el nuer sufría los cambios obligados por el régimen colonial en la supuesta pacificación.

EL MUSEO Y LA VENTA DE GARAJE

Consideremos al museo de arte como una imagen de la etnografía clásica y las culturas que describe. Las culturas posan como imáge-

nes sagradas; poseen integridad y coherencia que les permiten estudiarse, como dicen, bajo sus propios términos, desde adentro, desde el punto de vista "nativo". Al igual que el arte magno de los muscos, cada cultura se yergue sola como un objeto estético, digno de contemplación. Una vez canonizadas, todas las culturas son igual de magníficas. Las cuestiones sobre el mérito relativo sólo se ventilarán con lo imponderable, incomparable e incommensurable. Así como la crítica literaria profesional no argumenta si Shakespeare es mejor que Dante, el etnógrafo no debate los méritos relativos del kwakiutl de la costa noroeste contra los isleños trobriand del Pacífico. Las dos culturas existen y las dos pueden alentar a un análisis cultural extenso.

No obstante, el monumentalismo etnográfico no debería confundirse con el del humanismo de cultura elevada. A pesar de sus problemas, el impulso etnográfico por considerar a las culturas como tantas obras de arte grandiosas, posee un lado profundamente democrático e igualitario. Todas las culturas son particulares y equilibradas. Si una cultura trata con despotismo a otra no es por su superioridad cultural. En contraste, los monumentalistas de cultura elevada imaginan una herencia sagrada que va de Homero, pasa por Shakespeare y llega al presente. No hallan nada de valor comparable ya sea en la llamada cultura popular o fuera de "occidente". Los antropólogos de cualquier corriente política parecen subversivos (es cierto que durante los 80 recibieron poco apoyo institucional) sólo porque su trabajo valora otras tradiciones culturales.

En su discusión expresiva sobre el fermento actual en la antropología, Louis A. Saas cita a un eminente antropólogo que se preocupaba porque la experimentación reciente con la forma etnográfica pudiera trastocar la autoridad de la disciplina y provocar su fragmentación y más adelante su desaparición: "En una conferencia en 1980 sobre la crisis de la antropología, Cora Du Bois, profesora retirada de Harvard, habló de la distancia que percibía entre la complejidad y desorden de lo que una vez consideré como una disciplina justificable y desafiante... Fue como pasar de un distinguido museo de arte a una venta de garaje."²³ Las imágenes del museo, para el periodo clásico, y de la venta de garaje, para el presente, me sorprenden por ser tan aptas, pero yo las evalué de manera diferente a Du Bois. Ella siente nostalgia por el distinguido museo de arte con todo en su lugar, y yo lo veo como una reliquia del pasado colonial. Ella detesta el caos de la venta de garaje y yo considero que éste proporciona una imagen precisa de la situación poscolonial, donde los artefactos culturales fluyen entre lugares remotos y nada es sagrado, permanente ni herméticamente cerrado.

La imagen de la antropología como venta de garaje representa nuestra situación global actual.²⁴ Las posturas analíticas que se desarrollaron durante la era colonial ya no pueden sustentarse. La nuestra es, en definitiva, una época poscolonial. A pesar de la intensificación del imperialismo estadounidense, el Tercer Mundo ha implosionado en la metrópolis. Hasta la política de contención nacional y conservadora, diseñada para protegernos a "nosotros" de "ellos", traiciona la imposibilidad de mantener selladas nuestras culturas. Consideremos una serie de esfuerzos: la policía, la lucha contra traficantes de cocaína, guardias fronterizos que detienen a trabajadores indocumentados, tarifas para tratar de alejar las importaciones japonesas y escudos celestiales que prometen parar a los misiles soviéticos. Esos esfuerzos por vigilar y obstruir revelan más que nada lo porosas que se han vuelto "nuestras" fronteras.

La ficción dirigente de compartimientos culturales del Etnógrafo Solitario se ha derrumbado. Los llamados nativos no "habitan" un mundo separado del que "habitan" los etnógrafos. En estos días poca gente permanece en su lugar. Cuando la gente juega a "los etnógrafos y los nativos" es más difícil predecir quién se pondrá el taparrabos y quién tomará el lápiz y el papel. Cada vez más personas hacen las dos cosas y más llamados nativos se encuentran entre los lectores de etnografías, a veces apreciativos y a veces verbalmente críticos. Con más frecuencia nos encontramos con que los nativos teawas americanos, los cingaleses de Asia del Sur y los chicanos se hallan entre los que leen y escriben etnografías.

Si la etnografía una vez creyó imaginar que podría describir culturas discretas, ahora se enfrenta a fronteras que se entrecruzan en un campo antes fluido y saturado de poder. En un mundo donde las "fronteras abiertas" parecen más importantes que las "comunidades cerradas" uno se pregunta cómo definir un proyecto para estudios culturales. Ni "seguir con el trabajo" y pretender que nada ha pasado, ni "gimotear sobre el significado" y dar más discursos sobre la imposibilidad de la antropología darán por resultado la necesidad de reconstrucción del análisis social. En cualquier caso, esa es la posición desde donde desarrollo una crítica de las normas clásicas para hacer etnografía.

