

Renato Rosaldo, "Cruce de fronteras". En: *Cultura y Verdad*. Grijalbo, México, 1991.

9. CRUCE DE FRONTERAS

La doctrina antropológica oficial sostiene que cada cultura humana es tan única que ninguna vara puede medir una contra otra. Ninguna está más arriba o más abajo, ni es más rica o más pobre, superior o inferior que otra. Por ejemplo, uno no puede decir que el balinés tiene una forma de vida mejor o peor que los navajos. De igual forma, el dogma oficial afirma que toda conducta humana se mide a través de la cultura. Ningún dominio de vida es más o menos cultural que otro. La cultura moldea las formas en que la gente come sus alimentos, hace política y comercia en el mercado, así como también da forma a sus modos de escribir poesía, cantar corridos y representar dramas wayang. La gente no sólo actúa en relación a la realidad percibida, sino que no tiene sentido referirse a la independiente realidad "bruta" de la cultura. Los innumerables modos de percibir y organizar la realidad son específicos de la cultura, y no panhumanos. Aunque la perspectiva oficial asegura que todas las culturas son iguales, un sistema informal de archivo que se encuentra con mayor frecuencia en la plática en un pasillo que en un escrito publicado, clasifica a las culturas en términos cuantitativos, desde mucho a poco, de rico a pobre, de denso a escaso y de elaborado a simple. Las variables como complejidad institucional, embrollo de parentesco y densidad cosmológica definen los "grados" mayores y menores de la cultura de manera que deriva tácitamente en las nociones de "alta cultura", como se mide en la ópera, museos de arte y listas canónicas de grandes obras. Permítanme concretar más el problema de la invisibilidad cultural, diciendo lo que sucedió cuando era estudiante graduado que contemplaba el trabajo de campo en las Filipinas. Un maestro me advirtió que los filipinos eran "gente sin cultura" con deseos de ser útil: me sugirió que hiciera un trabajo de campo en Madagascar porque los pueblos de allá tenían culturas "ricas". Una vez, en Manila, me encontré con que su profecía se confirmaba con las bromas del filipino estándar sobre su cultura "pobre." Explican que, a diferencia de Indonesia, los filipinos nunca tuvieron templos indobudistas y otros signos de alta cultura ancestral. ¿Qué podía esperar uno, añadían con un leve guiño, de la gente que había pasado más de trescientos años en un monasterio (la regla colonial estadounidense)? Mi primer encuentro con los ilongotes fue como se predijo. Parecían "gente sin cultura". Carecían de elementos fundamentales etnográficos del día: linaje, aldeas, casa de los hombres, rituales elaborados y el matrimonio matrilateral híbrido. Michelle Rosaldo y yo sí sabíamos. Sabíamos que las nociones de "gente sin cultura", o con "más" o "menos" cultura que otros, no tenían sentido. Sin embargo, continuamos refiriéndonos como si tanto los filipinos "civilizados" de tierra baja como los ilongotes "salvajes" fueran iguales respecto de que no requieren un análisis cultural más allá del que ofrecen "nuestras" categorías de sentido común. La grieta entre las normas disciplinarias explícitas y tácitas ocasionó la inconsistencia entre la teoría antropológica y las prácticas de la realización del trabajo de campo. En un plano práctico, ciertos fenómenos humanos parecen más amenos para el análisis cultural, que otros. A pesar de la doctrina oficial, el concepto de culturase sostiene en una base tan estrecha que excluye de su competencia a un número de grupos humanos. Este libro argumenta que la reconstrucción del análisis social ha creado no sólo nuevos métodos, sino también nuevos temas de estudio. La recapitulación ambigua de este capítulo sobre mi discusión más grande intentará demostrar cómo las zonas que las normas clásicas definieron como "culturalmente invisibles", ahora se les ha puesto tanta atención que constituyen los problemas principales del análisis social. Lo que

sigue se basa en la noción de que la práctica del objetivismo para usar al "observador indiferente" para hacer que "nosotros" seamos invisibles a nosotros mismos se ha ido debilitando. Permítanme comenzar, considerando la clase estática de la "gente sin cultura", y después pasaremos a la categoría más dinámica de la "gente entre culturas".

VISIBILIDAD E INVISIBILIDAD CULTURAL

Uno puede trazar con facilidad las zonas de visibilidad e invisibilidad cultural en la organización espacial de México, las Filipinas y los Estados Unidos. A "nuestros" ojos, "nosotros" parecemos "gente sin cultura". Por cortesía, "nosotros" ampliamos este estatus no cultural a la gente que ("nosotros" creemos) se parece a "nosotros". ¿Cuáles son las consecuencias analíticas de hacer invisibles "nuestras" identidades culturales? ¿Qué política cultural borra el "yo" sólo para realzar al "otro"? ¿Qué conflictos ideológicos documentan el juego de visibilidad e invisibilidad cultural? En las naciones bajo discusión, la ciudadanía y la visibilidad cultural parecen estar relacionadas a la inversa. Cuando uno crece, la otra decrece. Los ciudadanos titulares carecen de cultura y aquéllos que están más envueltos en ésta carecen de ciudadanía plena. En México los indígenas poseen cultura y los "ladinos" no. En las Filipinas las "minorías culturales" tiene cultura y los abajeños no. Los ladinos y abajeños, por otro lado, son ciudadanos plenos del estado-nación. Trabajan por salarios, pagan impuestos y venden sus artículos en el mercado local. La gente de centros metropolitanos los clasifica como civilizados en contraste con los indígenas y las minorías culturales, que son culturales, no "rationales". Desde el punto de vista etnográfico, la gente "civilizada" es demasiado transparente para estudiarse; se parecen a "nosotros" —materialistas, avaros y prejuiciosos. Debido a que "sus" mundos son tan realistas y prácticos "nuestras" categorías de sentido común en apariencia bastan para hacer que sus vidas tengan sentido. Las personas que tienen cultura también ocupan puestos subordinados dentro del estado-nación. En México los indígenas habitan en zonas geográficas a las que el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán llama regiones refugio. En otras palabras, la gente con cultura se ha encerrado en tierras marginales. Su diferencia cultural deriva de un proceso histórico prolongado de dominación colonial; sus costumbres pintorescas son señal del aislamiento y subordinación dentro del estado-nación. En el caso de las Filipinas la "gente sin cultura" ocupa los dos extremos de la jerarquía social. Hablando con brusquedad diríamos que los grupos cazadores negritos se hallan en el fondo y los abajeños en la cima. La diferencia entre los dos lados del espectro es que los negritos son preculturales y los abajeños son postculturales. El caso de las Filipinas difiere del de México sobre todo en su claridad total. Los esquemas que se cristalizaron durante la época colonial norteamericana y en curso aun en la cultura popular filipina, ordenan a los pueblos de la nación en una escala dispuesta de menor a mayor: negritos, cultivadores de arroz seco-cazadores, cultivadores de arroz seco, cultivadores de arroz mojado y abajeños. En términos espaciales, los cultivadores-cazadores negritos ocupan la tierra más marginada; los cultivadores de arroz seco y mojado tienden a estar en tierras altas, río arriba, o en el interior; los abajeños, como su nombre sugiere, residen en los valles. En esta escalera pseudo-evolutiva la gente comienza sin cultura y progresivamente se cultiva hasta que alcanzan ese punto en donde se transforman en postculturales y, por lo tanto, son transparentes para "nosotros". Dentro de este esquema, los ilongotes se hallan sólo un peldaño arriba de los negritos y de ahí su relativa "falta" de cultura. Debo añadir que, hasta cierto grado, los ilongotes y sus vecinos comparten la percepción ideológica de grados de cultura. Por ejemplo, cuando los ifugaos, un grupo de cultivadores de arroz mojado en terrazas, entraron al territorio ilongote como pobladores, proclamaron con orgullo su

superioridad cultural a la gente a quienes les quitaban la tierra. Los ifugaos, que medían su grado mayor de cultura en los rituales elaborados, cultura material y agricultura de arroz mojado en terrazas, clamaban que los ilongotes carecían de cultura. Los ilongotes, que no compartían este esquema en su totalidad, estaban más impresionados con las proezas físicas en la pesca y la caza que con sus logros culturales en los rituales y agricultura. En contraste, los abajeños, que están unidos a instituciones políticas y educativas, forman una fuerza de trabajo (formalmente) que realiza elecciones "racionales" para ir a donde se encuentran los trabajos. Los han educado; toman sus decisiones sobre el salario de acuerdo con un cálculo económicamente racional. Se hayan más enraizados a su trabajo que a su territorio. Como los ladinos mexicanos, parece que los abajeños filipinos han adoptado un sistema que "nosotros" comprendemos porque se trata de "nuestro" propio capitalismo avanzado. Su herencia colonial ha hecho que los abajeños parezcan transparentes a "nosotros". Su experiencia colonial (inicialmente los evangelizaron los españoles y después los educaron los estadounidenses) los ha disciplinado y los ha adecuado, como a "nosotros" para vivir en una ciudad, trabajaren una fábrica, servir en una penitenciaría, o sufrir el aislamiento en un asilo. Aunque en apariencia estas jerarquías sociales permanecen estáticas, están enlazadas a nociones tácitas de movilidad social. Este modelo, clásico de estructura social afirma que, aunque los grupos sociales o individuos pueden moverse arriba y abajo, los peldaños de la escalera social siguen siendo los mismos. En ese aspecto, los que están más abajo y afuera, como los negritos e ilongotes, carecen aparentemente de cultura. La movilidad social desde el "fondo" lleva a la gente a zonas en donde florece la cultura, como las regiones refugio mexicanas y las áreas altas y río arriba de las Filipinas. En tanto uno se va aproximando a los peldaños superiores de la escalera de la movilidad social el proceso se invierte. En este punto comienza un proceso de despojo cultural, en el que los indígenas mexicanos y minorías culturales filipinas se incorporan al estado-nación como campesinos y obreros. Es curioso que la movilidad hacia arriba parezca estar en desacuerdo con la identidad cultural distintiva. Uno alcanza la ciudadanía plena en el estado-nación cuando se convierte en una pizarra culturalmente en blanco. Vistas desde un ángulo distinto, aunque relacionado, las dificultades conceptuales que han creado zonas de visibilidad e invisibilidad cultural relativa derivan en gran parte de las normas metodológicas tácitas que fusionan la noción de cultura con la idea de diferencia. En este sentido, el término diferencia cultural es tan redundante como el de orden cultural, que se discute en el capítulo 4. Examinemos el caso del trabajador de campo que sigue las normas clásicas y va por medio mundo para registrar mundos culturales coherentes y modelados encerrados dentro de territorios discretos, lenguas y costumbres. Cuando están de mal humor, esos etnógrafos refunfunan que no arriesgaron su salud a la disentería y malaria sólo para descubrir que la gente en Tahití y Des Moins es igual, en ciertos aspectos. Desde esta perspectiva, perseguir una cultura es buscar sus diferencias, y después demostrar que tienen sentido en sus propios términos, como ellos dicen. El problema de la pureza cultural hace pensar en la historia que un notable filólogo español le contó a un colega germano que rechazaba a la mayoría de sus informantes lingüísticos de Galicia porque no hablaban el dialecto "puro" del portugués-gallego. Más bien como turistas que buscan lo exótico y lo llaman galiciano típico, el filólogo afirmaba que sólo una ínfima minoría de los habitantes de la región hablaba el dialecto auténtico. El suponía que la mayoría de los gallegos fueron lingüísticamente "corrompidos" por el castellano. En otras palabras, cuanto menos se pareciera al de sus vecinos, cuanto mejor la pureza y autenticidad del dialecto. Así como la cultura, esta comunidad hablante fue definida tanto por su homogeneidad interna como por su diferencia con otros. Aunque la noción de "diferencia" posee la ventaja de

hacer que la cultura parezca muy visible a los observadores ajenos, constituye un problema porque esas diferencias no son absolutas. Son relativas a las prácticas culturales de los etnógrafos y sus lectores. Esos estudios realzan las formas culturales que divergen de las formas profesionales de la clase media superior estadounidense (tácitamente normativas). Por lo general los analistas sociales hablan, por ejemplo, como si "nosotros" tuviéramos la psicología y "ellos" la cultura. Las discusiones actuales sobre las razones culturales de que otras culturas "somaticen" (experimentes "sus" aflicciones de formas corporales) debe entenderse en relación a la norma no declarada de que los seres humanos deben "explicarse por medios psicológicos" (como supuestamente lo hacen los angloamericanos o, en todo caso, sus terapeutas). La tentación de dirigir el propio "conocimiento local" de uno, sobre ya sea la variedad popular o la profesional que se viste a la vez con un traje "universal" y "culturalmente invisible" para sí mismo, parece abrumadora. En la práctica, el énfasis sobre la diferencia resulta en una proporción particular: en tanto el "otro" se hace culturalmente más visible, el "yo" se hace menos. Los analistas sociales, por ejemplo, a menudo afirman que los grupos subordinados poseen una cultura auténtica, y al mismo tiempo se burlan de su propia cultura profesional de clase media-superior. En esta perspectiva, los grupos subordinados hablan de maneras vibrantes y fluidas, pero la gente de la clase media-superior se expresa como académicos anémicos. Sin embargo, rara vez los analistas permiten que la proporción de clase y cultura incluya al poder. Así, esconden el lado más oscuro de la proporción: cuanto más poder tenga uno de menos cultura se goza, y cuanto más cultura tiene uno menos poder se posee. Si "ellos" tienen un monopolio explícito sobre la cultura auténtica, "nosotros" tenemos una implícita en el poder institucional. Este lado oscuro de la proporción estima la urgencia de reconstruir el análisis social en una forma en que se considere la interacción de cultura y poder, ya la vez hacer que "nosotros" seamos más visibles culturalmente hablando. La invisibilidad cultural dentro de la que se esconde a sí misma la clase media superior estadounidense fue vívidamente retratada por la periodista Frances Fitzgerald. Su reciente libro sobre las comunidades intencionales muestra cómo cuatro grupos bien diferentes intentaron hacer que sus vidas conformaran una versión particular del "sueño norteamericano". Estas comunidades comparten fantasías utópicas sobre la creación de nuevos comienzos y la vida en un mundo sin precedentes. La villa de retiro de Sun City, por ejemplo, se presenta más por la homogeneidad pasada y presente de sus residentes que por su éxito en borrar la diversidad cultural. "Los habitantes de Sun City -escribe Fitzgerald-, son un grupo muy homogéneo; en particular aquellos que viven en Sun City ocupan una banda más estrecha en el espectro de la sociedad norteamericana que la economía dictaría... En conjunto los hombres son profesionales retirados... La mayoría de las mujeres fueron amas de casa... La mayor parte de estos habitantes son protestantes... Políticamente, son conservadores y votan por los republicanos." Sin embargo, las fuentes de esta uniformidad son invisibles para los de Sun City. Para ellos mismos parece que los habitantes de esta villa se hicieron solos y son nómadas desarraigados cuyos orígenes sociales son diversos. Para ellos las circunstancias actuales han ocasionado su transparencia cultural. Una pareja de Sun City señaló con amabilidad la forma en que sus residentes viven en el presente y parecen haber borrado su pasado: "Aquí a nadie la importa un bledo lo que hiciste o de dónde vienes", decía la señora Smith. "Lo que importa es lo que eres ahora." Después, en un contexto diferente, su esposo decía casi lo mismo, añadiendo que los coroneles se negaban a que los llamaran "Coronel". Cuando señalan la irrelevancia de los orígenes sociales, los Smith no se percatan de la sorprendente ausencia de la gente de clase trabajadora, negros, chicanos, puertorriqueños y norteamericanos nativos en Sun City. En esta utopía

estadounidense sin raíces es obvio que algunos pasados sí importan más que otros. El intento de los ciudadanos de Sun City por ser transparentes y borrar sus pasados, por hacerse postculturales y posthistóricos, posee una similitud sorprendente a los esfuerzos del objetivismo para hacer que el observador indiferente sea omnisciente, inocente e invisible. En ambos casos, casi toda la gente comprometida es blanca, profesional de la clase media-superior cuyo mito de indiferencia encubre suposición de clase dominante. En los Estados Unidos este grupo rara vez se conoce como étnico, cultural o poderoso. Por mucho que nadie en Sun City use títulos, los analistas sociales pretenden hablar desde una posición de monisciencia o desde ninguna posición en absoluto. No obstante, hasta los nómadas solitarios que afirman que tuvieron éxito por sí solos llevan una vida que está tan culturalmente moldeada como la gente con un sentido más colectivo de identidad.

CONOCIMIENTO CORRELATIVO

Aunque a los profesionales les gusta que su "esclarecimiento" los haga diferentes a los miembros laicos de su sociedad, los trabajadores de campo estadounidenses comparten, no obstante, ciertos valores culturales con los colonos de Sun City. Por ejemplo, cuando los etnógrafos improbablemente sostienen que conocer una segunda cultura sigue los mismos patrones que conocer una primera, se comparan con niños que aprenden sus culturas de nacimiento. Esta táctica retórica les permite parecer éticamente inocentes y culturalmente invisibles. A este respecto yo no he sido la excepción, y puedo hablar sobre este tema por experiencia propia. Mientras estudiaba a los ilongotes, me comparaba cada vez más a un niño. Mis primeras transcripciones de sus textos estaban escritas con letra manuscrita grande y fea, muy parecida al problema de mi hijo en su primer año para colocar bien la "b" y la "p" dentro del renglón. Su maestra me dice que el problema de Manny es una leve coordinación motora, pero yo no sé cómo describir bien mi problema en tanto me iniciaba en el trabajo de campo etnográfico. Quizá era una infantilización voluntaria. La labor del trabajador de campo es una versión del aprendizaje temprano de la infancia que me parecía tan natural que envolví ansiosamente a los ilongotes con la misma percepción. Cuando los ilongotes decidieron enseñarnos su lengua, noté que lo hacían ordenándonos (tuydek) que les lleváramos cosas, y yo supuse que seguían los patrones que usaban con sus propios niños. Después de todo, a menudo decían que los niños mostraban el conocimiento de una palabra, tomando el objeto correcto de una tuydek . En mi imaginación, ellos y yo acordamos con la noción de los etnógrafos norteamericanos (a la que considero como un transparente universo humano) que mis esfuerzos por estudiar su lengua eran los mismos que los de sus niños. En retrospectiva, descubrí que mis presuposiciones se hallaban más bien en riesgo en donde yo pensé que estaban bien confirmadas: una historia vital que registré de mi "hermano" ilongote, Tukbaw. Las primeras partes de su historia vital reflejan los esfuerzos de Tukbaw por enseñarme su lengua. De hecho, sus primeros textos contienen tuydek múltiples — "ve y tráeme" esto o aquello — de la forma en que los adultos lo hacen con los niños y con otros adultos también. "Estamos construyendo una casa — decía Tukbaw—, una nueva casa. Ven aquí, vamos a cortar algunos árboles. Ahora los vamos a enterrar en la tierra. Voy a desmontar la tierra y limpiarla y ya veremos si mañana ya podemos habitar la casa. Hay que levantar los postes de la casa. Ve a traer más gente. Ve a traer ratán para que amarremos los postes. También trae pasto para el techó." Aunque la narración de Tukbaw contiene tuydek múltiples, él no me tomó por un niño. Las palabras de Tukbaw eran de hombre a hombre, más que de hombre a niño. De hecho, la tarea de atar nudos para las casas requiere de habilidades tan difíciles que los ilongotes lo consideran como una señal de

que un niño ha alcanzado el estatus de masculinidad adulta. Los otros textos previos de Tukbaw describen las actividades de los adultos como visitar, pescar, cazar y beber. En este punto quizá es útil presentar la descripción del historiador antropológico James Clifford sobre el etnógrafo francés Marcel Griaule en tanto conducía una investigación de campo entre los dogon de África Occidental. Las nociones de Griaule sobre el trabajo de campo sirven como un oropel cuyos contornos contrastantes iluminan las diferencias culturales de los trabajadores de campo estadounidenses: "Griaule nunca presentó su trabajo de campo como un logro inocente de armonía parecida a la amistad. Tampoco naturalizó el proceso como una experiencia de educación y crecimiento (niño o adolescente que se convierte en adulto), o como una aceptación en una familia amplia (un papel de parentesco que se le da al etnógrafo). En vez de eso, sus relatos asumen un conflicto recurrente de intereses, un drama agonístico que resulta en el respeto mutuo, complicidad en un equilibrio productivo del poder. El deseo de Griaule por comprometer a los dogon en un combate agonístico hombre a hombre realza la peculiaridad cultural de los trabajadores de campo estadounidenses que desean ganar aceptación como un amigo y convertirse en "uno más del grupo." El ejemplo de Griaule refuerza mi sentido de que yo no pude aprender el significado del uso de las órdenes de Tukbaw porque mis propias prácticas culturales como trabajador de campo siguieron siendo invisibles para mí. Además, no pude ver la relación de Tukbaw hacia mí como un área importante de investigación. Aunque los antropólogos se refieren a ver las cosas "desde el punto de vista nativo", la frase que por lo general denota a esas nociones de cultura distintiva como honor, vergüenza, la persona, el matrimonio, la familia, el parentesco, jerarquía y hasta historia. Con menor frecuencia se refiere a la forma en que otra gente juzga "nuestra" conducta o lo que piensa en general sobre "la interpretación de culturas." Los antropólogos rara vez consideran cómo los miembros de otras culturas perciben a sus etnógrafos, o cómo conciben las preguntas sobre el entendimiento de cultura mixta. ¿Cómo interpretan las culturas de sus vecinos, los etnógrafos o los misioneros? La manera en que los ilongotes "se ponen en los zapatos del otro, o "ver las cosas desde el punto de vista nativo", o si dichos términos tienen siquiera sentido para ellos, no se aclara. Si se les otorga a las llamadas interpretaciones nativas de la conducta del etnógrafo un papel principal en la disciplina, provocará que el personaje profesional de clase media-superior del investigador sea culturalmente visible. El estudio de las diferencias, antes definidas en oposición a una "entidad" invisible, ahora se convierte en un juego de similitudes y diferencias relativas a las identidades sociales explícitas. ¿Cómo "nos" ven "ellos"? ¿Quiénes somos "nosotros" según "ellos"? Así, el analista social se convierte en una forma correlativa de entendimiento en la que las dos partes se comprometen activamente en "la interpretación de las culturas". En lugar de situarnos en perspectivas inscritas dentro de un sólo punto de vista, esas formas de entendimiento humano involucran las percepciones irreducibles tanto del analista como de sus sujetos. A pesar de las narrativas, por lo general no se trazan una sobre otra, el análisis de una parte rara vez puede reducirse a los términos de la otra. La noción del conocimiento correlativo que se presenta aquí, ha resultado de conceptos realizados en los capítulos previos de este libro. Consideremos la forma en que la noción introductoria del "sujeto ubicado" se anticipa a la idea de "nostalgia imperialista", en la que el "observador indiferente" se presenta como un actor cómplice en los eventos humanos y no como un espectador inocente. Además, recordemos cómo el análisis narrativo requiere de una "doble visión" que se mueve entre el narrador y el protagonista, y cómo mi discusión de la "subjetividad en el análisis social" enfatiza los discernimientos ofrecidos por el "conocimiento subordinado". A lo largo de este trabajo, he subrayado primero que el analista social es un sujeto ubicado, no una pizarra en

blanco, y segundo, que el objeto del análisis social también es analizar a los sujetos cuyas percepciones deben tomarse tan en serio como "nosotros" tomamos las nuestras.

LA CULTURA EN LAS FRONTERAS

La reconstrucción del análisis social no sólo ha redefinido la ubicación del "observador indiferente", sino que también ha adoptado nuevos objetos de estudio. Por ejemplo, ahora uno puede preguntar sobre cómo las formas culturales moldean la conducta humana y son moldeadas por ésta, sin importar si son relativamente "puras" o si son una mezcla de dos o más "culturas". En este contexto, la ficción de la cultura compartida de manera uniforme cada vez parece más tediosa que útil. Aunque la mayoría de las tipificaciones metropolitanas continúan suprimiendo las zonas fronterizas, las culturas humanas no son por necesidad coherentes, ni tampoco son siempre homogéneas. Con más frecuencia de la que creemos, nuestras vidas cotidianas se entrecruzan por las zonas fronterizas, grupos aislados o erupciones de todo tipo. Muy a menudo las fronteras sociales son prominentes en líneas como orientación sexual, género, clase raza, grupo étnico, nacionalidad, edad, política, vestido, comida o gusto. Junto con nuestras identidades culturales en apariencia transparente, esas fronteras no deben considerarse como zonas transicionales de análisis vacío, sino como sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación. La prominencia de nuevos temas de estudio creados por la reconstrucción del análisis social requiere de un concepto de cultura con capacidad suficiente para abarcar tanto al trabajo guiado por las normas clásicas, como a los proyectos que se excluyeron antes o que se pronuncian como marginales. Esos temas antes excluidos incluyen a los estudios que buscan heterogeneidad, cambio rápido y el prestar y pedir intercultural. Mi exploración sobre lo que el periodo clásico consideró como "espacios vacíos" y zonas de invisibilidad cultural se asumió con vistas a la redefinición del concepto de cultura. Recibo los puntos débiles de las normas clásicas con bastante fuerza cuando reflexiono sobre los esfuerzos que Michelle Rosaldo y yo hicimos al comprender los drásticos procesos de cambio que sufrieron los ilongotes durante finales de 1960 y principios de 1970. Al comienzo de nuestro segundo periodo de investigación de campo en 1974, por ejemplo, Michelle Rosaldo escribió en su diario de campo que los dos nos sentíamos "tristes y nerviosos porque no hay señales de que vayamos a encontrar más 'cultura' que la última vez" y que teníamos toda la razón para creer que no habría más. Continuaba hablando de la imposibilidad de realizar antropología cultural en medio de cambios catastróficos impuestos por colonizadores y misioneros: "Algunas cosas buenas saldrán de todo esto... pero el hecho abrumador de que las cosas cambian con tanta rapidez, los colonizadores se inmiscuyen, se han tomado decisiones entre los posibles aliados abajeños, se construyen campos de concentración que no funcionan, la gente niega su pasado por una idea polianista de religión... no tengo la menor idea de cómo comprender todo esto. (Seguramente debe ser interesante, pero cuando pienso en ello, sólo tengo pensamientos aburridos y deprimentes)" Es evidente que el concepto clásico de cultura que se desvanecía no se aplicaba al flujo, improvisación y heterogeneidad. Después de todo, ¿no estaban estos cambios privando de su cultura a los ilongotes? ¿Qué hay de cultural en el proceso brutal conocido y en apariencia transparente del despojo de tierras, la explotación e "incorporación" al estado-nación? Sabíamos que los procesos de "impacto cultural" que sufrieron los ilongotes, debían en principio ser tan amenos para la descripción cultural como el parentesco, la subsistencia o el ritual, pero no podíamos pensar en qué decirles más allá de los hechos "brutos" del asunto. La regla amplia del método práctico bajo las normas clásicas con las que estábamos de acuerdo deforma ambivalente, parece haber sido la de que si se mueve no es cultural. Cuando enfatiza las jerarquías sociales y las

culturas autoenglobadas, la disciplina alienta a los etnógrafos a estudiar los patrones cristalinos de toda una cultura, y no las zonas borrosas en medio. Los analistas sociales se sentaron en la cima "postcultural" de un mundo estratificado y miran abajo hacia los peldaños de su fondo "pre-cultural". Asimismo, las fronteras entre naciones, clases y culturas fueron dotadas con una clase peculiar de invisibilidad híbrida. Parecen ser un poco de esto y un poco de aquello, y no suficiente de uno o de otro. Los movimientos entre esas dos entidades fijas como naciones y clases sociales se relegaron al basurero analítico de la invisibilidad cultural. Los inmigrantes e individuos con movimiento social se presentan como de cultura invisible porque ya no son lo que fueron y todavía no son lo que pueden ser. Las nociones estadounidenses del "crisol", hacen que la inmigración sea un sitio de despojo cultural. Visto desde el punto de vista de la sociedad dominante, el proceso de inmigración despoja a los individuos de sus culturas anteriores y les permite convertirse en ciudadanos estadounidenses — transparentes, como usted y como yo —, "gente sin cultura". Este proceso, conocido como aculturación (aunque desculturación sería más apto), da por resultado ciudadanos del estado-nación. En este ángulo, la movilidad social y la pérdida cultural se mezclan, ya que ser de la clase media en los Estados Unidos es ser parte de la corriente culturalmente invisible. Se supone que los inmigrantes, o en todo caso sus hijos o nietos, son absorbidos en una cultura nacional que borra su pasado significativo — autobiografía, historia, herencia, lenguaje y el resto del llamado paquete cultural. Donde una vez estuvieron José Rizal y Gregorio Cortez, estarán George Washington y los Guardias Texanos. El mito de la inmigración como un despojo cultural apareció hace poco en el artículo de un periódico sobre los llamados extranjeros ilegales. La historia, publicada poco después de que el Congreso aprobara la nueva ley de inmigración, comienza por describir la notable diversidad entre los indocumentados: "Sus historias son tan diversas como los Estados Unidos. Algunos entran a este país cruzando desnudos el Río Grande, otros con boletos a bordo de jets comerciales. Son braceros, pianistas clásicos, secretarías, lavadores de trastos, propietarios de restaurantes, estudiantes de preparatoria." Sin embargo, el escritor prosigue a alabar la unidad esencial que subraya esta diversidad cultural aparente: "Vienen de casi todo país concebible: México, El Salvador, Japón, Vietnam, Corea, Haití, Etiopía, Irán, Polonia, Nueva Zelanda. Por todas sus diferencias culturales han compartido una vida semisecreta en su tierra escogida, formando una especie de economía y cultura oscuras, en las que un día acabarán arrestados o deportados. Según el punto de vista del escritor, la experiencia compartida de vivir las "mismas" vidas secretas hace homogéneos a los nuevos inmigrantes. En apariencia van en camino a convertirse en "gente sin cultura". Por lo menos de manera verbal, los indocumentados han sido absorbidos en la corriente. Por lo visto, las imágenes de los "extranjeros ilegales" fueron creadas para consumo de los lectores estadounidenses que se ven como culturalmente transparentes y a la vez se sienten amenazados por las diferencias de clase y cultura. En este contexto, quizá deberíamos escuchar por un momento a los "extranjeros ilegales" que se tambalean al borde de la ciudadanía norteamericana. Es tentador asumir que el monopolio capitalista pone cómoda a la gente, convirtiéndolos en tantos individuos racionales y perfectamente idénticos, que toman decisiones. Sin embargo, algo irreprimible en los "extranjeros ilegales" se desborda por la orilla del crisol: Lan Thiet Lu, de Vietnam del Norte: "Siento que pertenezco aquí. Quiero pertenecer aquí, sobre todo porque ya no tengo a mi país. Shunsuke Kurakata, de Japón, todavía no decide si buscará la ciudadanía norteamericana. "Todavía no lo sé", dijo. "Todavía nada es real."

Marcelino Castro, de México, aprendió una versión pasable de inglés y muestra cierto fatalismo por su vida: "Ni modo", dice con aspereza, "¿qué podía hacer?", y describe sus problemas... Ahora desea empezar su propio negocio y convertirse en ciudadano norteamericano. Ya posee dos televisores a color y un teléfono inalámbrico, y es un ferviente seguidor de los Vaqueros de Dallas. Los indocumentados hablan con una especie de ironía al mismo tiempo que acceden a su homogeneización cultural, y se resisten a ella. La mujer vietnamita siente que pertenece a este país, pero nota que no tiene otra opción ya que su país de origen ha desaparecido; el músico japonés considera a la posible ciudadanía tan irreal que no puede decidirse a solicitarla; el mexicano posee un teléfono inalámbrico y aplaude a los Vaqueros de Dallas, pero sólo habla un inglés pasable, condimentado con "ni modo". Aun cuando se dirige a la apropiación, el indocumentado se muestra no asimilable, rechazando la rendición absoluta de sus "diferencias". En otra parte de la historia, es claro que el prejuicio del escritor y la resistencia del indocumentado se combinan para enturbiar más las aguas claras de sumisión y asimilación. En este proceso contradictorio de absorción y rechazo, el escritor no puede evitar ser complaciente con sus prejuicios: su vietnamita parece inescrutable, su japonés, exitoso y su mexicano, fatalista -"Ni modo"-. En respuesta a los estereotipos del escritor, el indocumentado obedece y se aparta, fluctúa y se entrelaza entre la asimilación y la resistencia. Ni se quedan en donde estuvieron, ni se dejan absorber por completo en la clase media norteamericana culturalmente transparente. En términos más generales, las relaciones de raza en Norteamérica comprenden una mezcla de esfuerzos de asimilación, prejuicio puro y contenido cultural que giran alrededor de un esfuerzo concertado por mantener pura y en su lugar a cada cultura. Los miembros de los grupos raciales minoritarios reciben un mensaje peculiar: o siguen a la corriente o se quedan en sus **getos**, barrios y reservaciones, pero no traten de ser versátiles y culturales. En años recientes, las prácticas de dos filos de la dominación racial se mostraban vívidamente en la serie muy famosa de televisión Miami Vice. Música de tono grave, escenas prolongadas de persecución y esquemas de colores bien escogidos se combinan para crear un mundo de entretenimiento sensual, violento y erótico donde las fuerzas amenazadoras andan sueltas. El espectáculo advierte a los observadores que estén en guardia, y los urge a ser conscientes de la implosión del Tercer Mundo dentro del primero. A pesar de que la derecha radical se disfraza como la izquierda, Miami Vice se enmascara como un paraíso de acción afirmativa con negros, latinos y blancos que juegan a los policías y ladrones, vigilando y traficando drogas juntos. No obstante, el espectáculo enseña (o refuerza) las formas de prejuicio que los públicos norteamericanos encontrarán muy útiles durante las próximas décadas (si las estadísticas actuales demográficas son confiables). Un episodio tras otro, los personajes latinos estereotípicos abundan. En diversos grados y combinaciones, se presentan como ostentosos, impulsivos, viles, perezosos y cobardes. Miami Vice intenta, literal y figurativamente, arrestar y confinar la diversidad en vez de fomentar su valor. Los "chicos buenos" de la película son miembros de una patrulla contra la corrupción, Crockett y Tubbs. Son socios, pero más bien desiguales. Su relación constituye un juego de dominio racial y subordinación, más sutil, aunque igual de degradante que aquella entre el Llanero Solitario y Toro. Durante las temporadas de 1984-1986, el policía negro Tubbs actuó siempre con emoción exagerada; parecía irracional y por lo tanto inferior. Su socio blanco, Crockett, siempre lo limitaba y guiaba; parecía racional y por lo tanto superior. Durante 1986-1987, la irracionalidad pasó de Tubbs a Crockett. Sin embargo, en esta ocasión, cuando el policía blanco actuaba como loco, su socio negro lo alentaba. Este mini drama fue una versión desplazada entre una nana (Tubbs) y su niño amo (Crockett). A pesar de la inversión en

la irracionalidad, las líneas de dominio y subordinación entre los dos socios siguió constante. El policía blanco sigue siendo "superior" a su socio negro. Los problemas de contenido que penetran tanto en Miami Vice surgieron inesperadamente en un artículo de un periódico local donde "la vida real" bajo un capitalismo avanzado, parece seguir a sus precedentes de la televisión. La historia involucra un juego de estereotipos espaciales y raciales en el que el Sur invade al Norte, Los Ángeles se infiltra en el Área de la Bahía, y los traficantes latinos de cocaína infestan los barrios de la clase media. Un círculo masivo de venta de cocaína se descubrió en Foster City la semana pasada; constituye un modelo de las sofisticadas operaciones colombianas en el sur de California, aunque sólo recientemente se presentaron a gran escala en el Área de la Bahía. Se cree que este comercio al mayoreo de cocaína, firmemente establecido en el sur de California, se desplaza hacia el norte.

En un escenario típico, algunas personas en apariencia de clase media, en tanto indiscernibles -mujeres de edad media desarmadas- se mudaron a un cómodo vecindario y rentaron un condominio, dejando un depósito grande. Sin embargo, dentro del condominio guardaban enormes cantidades de cocaína. Es evidente que los colombianos socialmente invisibles, que quizá vivan en la casa de junto, siembran el terror en las almas suburbanas cuyas percepciones se han moldeado por la realidad televisiva. Al igual que los "extranjeros ilegales", los traficantes de cocaína colombianos no pueden contenerse dentro de la visión de ciudadanía y asimilación de la sociedad dominante. Los inmigrantes que parecen adaptarse mejor -traficantes de cocaína de Foster City- son en realidad los más ajenos y amenazantes."Contrario al estereotipo retratado en el espectáculo televisivo como Miami Vice -dice el reportero-, en muchos casos los sospechosos conducen coches nuevos aunque no llamativos, y evitan exhibiciones de armamento, exotismo o algo así." La realidad mundana se presenta más amenazante que la fantasía televisiva que la documenta. La visión de pesadilla de invasión desde el sur, y la amenaza de más hegemonía cultural latina, posee una genealogía venerable. Ronald Reagan la revivió cuando habló sobre la proximidad nicaragüense al sur de Texas; le proporcionó un nuevo impulso a la ley de inmigración; ayudó a la aprobación abrumadora de California sobre la iniciativa "únicamente inglés"; documentó a Miami Vice. Las declaraciones celebradas oficiales sobre la "década del hispano" apenas si escondía las ansiedades difusas sobre el impacto amenazante de los cambios demográficos proyectados en la población latina de los Estados Unidos. Hasta los planeamientos conservadores predicen, por ejemplo, que en veinte años la población de California será del 40 por ciento de origen mexicano, 20 por ciento de otros no blancos, y 40 por cientos de blancos. Si estas estadísticas son correctas, en dos décadas la mayoría dominante del estado se convertirá en su minoría numérica.

NUEVOS SUJETOS DE ANÁLISIS

La ansiedad oficial sobre la creciente población latina oscurece las identidades culturales de los llamados invasores. "Ellos" se transforman en hordas anónimas mestizas a punto de absorber a Los Ángeles y a otros centros metropolitanos estadounidenses. En versiones oficiales, los invasores mestizos no cargan con la cultura, sino con la pobreza, drogas, analfabetismo y crimen. No obstante, ya debería ser claro que los analistas sociales que estudian las relaciones desiguales, deben explorar tanto las formas dominantes como las subordinadas de conocimiento. Debido a que la cultura y el poder siempre están jugando entre sí, los analistas sociales han aprendido a inspeccionar no sólo lo que se dice, sino también quién habla con quién y bajo qué circunstancias. Uno se pregunta, ¿qué tienen que decir de sí mismos los maleantes latinos arruinados e ignorantes? ¿Se ven como hordas invasoras, atrapados "a medias",

sin una cultura a la que puedan llamar propia? ¿Cómo interpretan su estilo distintivo de conoedores de la calle? Hagamos estas preguntas de El Louie, el protagonista del poema de José Montoya, que actualmente tiene casi un estatus legendario entre sus lectores chicanos. Publicado a principios de 1970, el poema se pone sentimental al retratar a un pachuco, un maleante chicano urbano que murió a finales de 1950. Poco después de su publicación, el poema de Montoya ocasionó un debate extenso, que giró alrededor de cuestiones de resistencia urbana auténtica, identidad, confusión y la degradación cultural de los miembros sin clase más marginados. En las discusiones iniciales, la importancia cultural de El Louie fue víctima de las normas clásicas, que por un lado le pedían ser un personaje más exaltado, y por la otra, que abarcara los valores de una cultura auténtica primitiva. Sin embargo, precisamente su estatus subordinado y su capacidad para combinar las culturas, hacen de El Louie un personaje central en la renovación de la búsqueda de significado de los antropólogos. Desde la perspectiva actual, El Louie requiere de una discusión como personaje travieso cuyas fantasías extravagantes conjuntan cosas viejas en formas nuevas. Sus prácticas culturales distintivas personifican cierto don chicano para la improvisación y recombinación dentro de una disposición de elementos culturales disparatados a la que se ha llamado "transculturización". En el siguiente pasaje, por ejemplo, El Louie juega lo que "nosotros", los adolescentes chicanos en Tucson durante finales de 1950, solíamos llamar "el papel": En Sanjo lo verás usando un gabán oscuro representando en su fantasía el papel de Bogart, Cagneyo Raft.

***Y Louie sí cumpliría música melodramática, como en el mono -itan tan tarán!- ¡Cruz Diablo, El Charro Negro! Bogart sonrío (¡su sonrisa es tan mortífera como sus **vaisas!**) Sacaba papeles, hombre, y nombres —como "Blackie," "Pequeño Louie..." "Ese, Louie..." ¡Chale, hombre, llámame "Diamantes"! El Louie busca la incongruencia de yuxtaposiciones improbables como Cagney y El Charro Negro, Bogart y Cruz Diablo. Postmoderno para su época, el poema celebra el multiculturalismo en un texto políglota que describe los elementos, anglo, chicano y mexicano bailando juntos. El resultado no es una confusión de identidad, sino un juego que opera dentro de un repertorio cultural diverso, a la vez que lo reconstruye. Los procesos creativos de transculturación se centran junto con las fronteras literales y figuradas, donde la "persona" se entrecruza en identidades múltiples. En *Borderlands/La Frontera*, una obra reciente escrita desde una perspectiva lesbiana chicana, Gloria Anzaldúa ha desarrollado más y transformado el personaje en las encrucijadas de una forma que celebra el potencial de las fronteras para la apertura de nuevas formas de entendimiento humano. "La nueva mestiza —dice—, se las arregla, creando una tolerancia a las contradicciones, una tolerancia a la ambigüedad. Aprende a ser indígena en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista norteamericano. Aprende a hacer malabares con la cultura. Tiene una personalidad plural, opera en un modo pluralista... A nada echa fuera, al bueno, el malo o el feo; nada es rechazado ni abandonado. No sólo sostiene contradicciones, sino que convierte la ambivalencia en algo más." Transformándose en una persona compleja Anzaldúa incorpora los elementos mexicano, indio y anglo al mismo tiempo que descarta la homofobia y patriarcado de la cultura chicana. Al rechazar la "autenticidad" clásica de la pureza cultural, busca las posibilidades múltiples de las fronteras. Separando y entretrejiendo sus hilos traslapados, la identidad de Anzaldúa se hace más fuerte, no difusa. Argumenta que, debido a que los chicanos han practicado tanto el arte de la combinación cultural, ahora "nosotros" estamos en una posición de convertirnos en líderes en las nuevas formas de desarrollo de la creatividad cultural políglota. Según su punto de vista, la retaguardia será la vanguardia. Los personajes como El Louie y

Gloria Anzaldua exigen un estudio más como sitios complejos de producción cultural, que como representantes de una cultura homogénea y autónoma. Mediante la reconstrucción del análisis social, esos personajes han recibido especial atención porque ahora "nosotros" estamos preparados para estudiar las prácticas y procesos culturales de la mediación cultural. Un concepto renovado de cultura, se refiera así no a una entidad unificada ("una cultura"), sino a las prácticas mundanas de la vida cotidiana. "Nuestra" investigación ahora busca significados que sean más pragmáticos que formales; se moldea más basándose en la semántica que en la sintaxis y gramática. Los etnógrafos buscan menos las comunidades homogéneas que las zonas fronterizas dentro y entre éstas. Dichas zonas fronterizas siempre están en movimiento, no paralizadas para la inspección. En el mundo actual postcolonial, la noción de una cultura auténtica como un universo autónomo e internamente coherente ya no es sostenible, excepto quizá como una "ficción útil" o una distorsión reveladora. En retrospectiva, parece que sólo un esfuerzo disciplinario concertado podría mantener la débil ficción de un todo cultural autónomo. La interdependencia global cada vez más creciente ha aclarado que ni "nosotros" ni "ellos" estamos tan bien ligados, ni homogéneos como una vez fue el caso. El derrumbe del mercado de valores en octubre de 1987, por ejemplo, fue global, no local. Las noticias de Tokio y Hong Kong importaban igual que las de Nueva York y Londres. Del mismo modo, las ficciones latinoamericana y africana influyen y están influenciadas por la producción literaria francesa y norteamericana. Todos nosotros habitamos en un mundo interdependiente de finales del siglo veinte marcado por el prestar y pedir en las porosas fronteras culturales y nacionales que están saturadas de desigualdad, poder y dominación.