

Introducción

La aflicción y la ira de un cazador de cabezas

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

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

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

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

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

La ira en la aflicción de los *Ilongot*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cómo encontré la ira en la aflicción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La muerte, desde la antropología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resumen

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

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

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

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

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

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

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

Notas:

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

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

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

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

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

**PRIMERA PARTE
CRITICA**

1 | EL DESGASTE DE LAS NORMAS CLÁSICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El nacimiento de las normas clásicas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“¿Quieres decir algo como $e=mc^2$?”

“Exactamente”, dijo.

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

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

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

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

La política de la reconstrucción del análisis social

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

las universidades norteamericanas estuvo marcado por demostraciones y huelgas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

condicionado tanto el pensamiento social como la etnografía experimental.

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

La reconstrucción de la etnografía como una forma de análisis social

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El museo y la venta de garaje²⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas:

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

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

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

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

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