

¿CAZADORES DE CABEZAS O ASESINOS? Redefinición de las fronteras culturales contemporáneas

Marcela Ospina Salcedo

"Me dolía un poco no estar del todo en el juego, mirar a esa gente desde afuera, a lo entomólogo. Qué le iba a hacer, es una cosa que me ocurre siempre en la vida y casi he llegado a aprovechar esta actitud para no comprometerme en nada".

Julio Cortázar

¿Quién es un antropólogo? ¿Acaso un entomólogo similar al personaje de Cortázar? Es decir, un observador distanciado de la cultura que estudia, escudado en la ilusión de la visión objetiva de occidente?. ¿O es más bien actor y observador al mismo tiempo, parte del todo cultural que pretende estudiar? Preguntas de este tipo plantean dificultades teóricas que marcan las agendas de los estudios culturales en la actualidad.

Las ciencias sociales contemporáneas han mostrado que no es posible identificar con claridad a los actores sociales, porque el lugar donde se sitúan se ha vuelto híbrido y liminal. La liminaridad relacionada con el dominio de lo híbrido (la conjunción entre lo culto y lo popular) exhibe la afirmación dual de la cultura y su falta de identidad. Lo que está en el intersticio, lo que se perfila en una zona de penumbra, es una condición evanescente, una materia sin identidad. Por esta razón, los ámbitos de la cultura y de los estudios culturales se han impregnado de indeterminación, es decir, se han descentrado de un único lugar tangible, por lo que se ha hecho necesario preguntar por el lugar desde el cual se teoriza. Si se entiende por cultura al conjunto de prácticas materiales a través de las cuales unos grupos buscan ejercer el "dominio simbólico" sobre otros, y los estudios culturales se conciben como el entendimiento del elemento político alrededor de este asunto, entonces se hace necesario reflexionar sobre el proceso teórico-político sufrido por la cultura en el contexto actual, para lograr una aproximación al terreno de la producción intelectual. Este es el tema sobre el cual el presente trabajo reflexionará.

El protagonista del ejemplo práctico que utilizaremos es el antropólogo Renato Rosaldo, quien en su libro *Cultura y verdad* se pregunta por los impedimentos teórico-prácticos de la antropología contemporánea. Combinando el análisis científico con episodios de su vida, Rosaldo accede a las herramientas necesarias para reelaborar conceptos como objetividad, etnografía y cultura. Su experiencia emocional y la contribución que hace desde la disciplina antropológica, harán posible un acercamiento a las formulaciones de estudiosos latinoamericanos del tema de la cultura como Néstor García Canclini y Walter Dignolo.

Un intenso momento de aflicción

Michel Rosaldo trabajaba junto a su esposo Renato en Filipinas, donde vivían con los Ilongotes, un grupo de nativos conocidos por su famosa afición a cazar cabezas. Cierta día la mujer caminaba por un sendero, cuando cayó a un precipicio y murió. El episodio removi6, literalmente, la vida emocional y profesional de Rosaldo, siendo tal la intensidad de la experiencia que accedi6 a una comprensión consciente de su dolor a través de la aflicción sentida por un ilongote al realizar el acto de cazar las cabezas:

Cuando los ilongotes me explicaron cómo la ira en la aflicción podía impulsar a los hombres a cazar cabezas, descarté sus narraciones lineales como demasiado simples, débiles, opacas, improbables [...] Hasta que yo mismo no sufrí una pérdida devastadora, pude entender mejor que los hombres ilongotes

significaban exactamente lo que describían de la ira en la aflicción como fuente de su deseo por cortar cabezas (Rosaldo 1991:16).

De la experiencia personal de Rosaldo se desprende la principal de sus inferencias teóricas: el carácter dialógico del método etnográfico. Su aproximación a la efectividad de la catarsis que constituye cazar cabezas, ocurre gracias al conocimiento adquirido a través de su propia pena, razón por la cual Rosaldo habla de la sensibilización como manera de acercarse al "objeto" observado, pero no como una identificación emotiva del cientista social con los sentimientos o sensaciones de éste, sino como una manera de entablar un diálogo. Esta propuesta metodológica obliga a reflexionar sobre la estrechez de la mirada del antropólogo entomólogo, y permite pensar en una nueva forma de acercarse al fenómeno que se estudia, no como un tercero alejado de la situación, sino a partir de las experiencias más personales y profundas del observador.

La venta de garaje en la época poscolonial

¿Qué sentido tiene hablar de una experiencia emocional para encontrar un vínculo entre política y cultura? La explicación vuelve al punto inicial de este ejercicio teórico, y la terminología de Mignolo será la apropiada para comprender el por qué. La ubicación geocultural y geopolítica tanto de quien observa y teoriza como de los observados, son el punto de referencia de quienes están involucrados en procesos de conocimiento. Por ejemplo, Rosaldo es un actor social que representa la identidad cultural híbrida de ser chicano (nació en EU, pero uno de sus padres es mexicano y el otro americano), y en su sensibilidad personal se yergue el pasado de una herencia colonial. Él es capaz de replantear la relación observador - observado desde su "insight" personal, es decir, utilizando su interioridad para entender el afuera (la cultura). No obstante, ese "adentro" no es exclusivo de su vida personal, sino que refleja las emociones y el dolor de un agente cultural que en el momento de observar, comprender, y teorizar la experiencia ilongote, está situado en un locus geocultural específico. Ese paraje que está en todas partes y en ninguna al mismo tiempo es, en el caso de Rosaldo, el de su identidad chicana, o sea la localidad a la cual pertenece.

Lo que se entiende por chicano sugiere indeterminación, y por esta razón es preciso considerar la ubicación de la experiencia identitaria en los sentidos geocultural o geopolítico que Mignolo utiliza para situar el discurso poscolonial:

Mi argumento es, entonces, que la teorización de lo poscolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geocultural [...] Las dificultades de trazar límites claros provee a la teorización poscolonial un lugar distintivo. Primero, porque el lugar geocultural se hace explícito. Las prácticas teóricas poscoloniales se asocian con individuos que provienen de sociedades con fuertes herencias coloniales, que han estudiado o están en algún lugar del corazón del imperio [...] Estoy seguro de que mientras no sea necesario ser X para entender los X (chicanos o mujeres), cuando se habla de prácticas teóricas como intervenciones culturales y políticas, la política de identificación se convierte en una parte de la política de colocación: identificarse a sí mismo como X sería parte del mismo proceso de teorización de la situación social en la cual los X han estado y son colocados (Mignolo 1996: 112-113).

Mignolo interpreta con acierto el caso de muchos actores situados en el intersticio, la experiencia de agentes que teorizan desde su lugar geocultural

vinculándose con la identidad del otro. El rol de Rosaldo, por ejemplo, pone en evidencia la unión entre una política de identificación y otra de colocación, ya que él es un observador de la cultura ilongote pero situado en la frontera de su identidad chicana, ubicación que le permite desarrollar una cierta sensibilidad "poscolonial" debido a su origen latinoamericano. La localización de su experiencia, además de responder a circunstancias históricas determinadas, responde a situaciones que constituyeron su biografía vital:

El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. Él o ella ocupan un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen en lo que el etnógrafo aprende. El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento. En el caso inmediato, ninguna experiencia me preparó para imaginarme la ira en la aflicción, sino hasta después de la muerte de Michele Rosaldo en 1981 (Rosaldo, 30).

Con la comprensión de la porosidad de las fronteras culturales en la época poscolonial, se hace necesario esclarecer las diferencias entre la antropología clásica, sesgada a favor de una noción estática de la cultura, y la antropología contemporánea, producto de una profunda reestructuración epistemológica de las ciencias sociales:

Consideremos al museo de arte como una imagen de la etnografía clásica y las culturas que describe. Las culturas posan como imágenes sagradas; poseen integridad y coherencia que les permiten estudiarse bajo sus propios términos, desde adentro, desde el punto de vista "nativo". Al igual que el arte magno de los museos, cada cultura se yergue sola como un objeto estético, digno de contemplación [...] Las imágenes del museo, para el período clásico, y de la venta de garaje, para el presente, me sorprenden por ser tan aptas [...] Yo considero que el caos de la venta de garaje proporciona una imagen precisa de la situación poscolonial, donde los artefactos culturales fluyen entre lugares remotos y nada es sagrado, permanente ni herméticamente cerrado (50).

El desorden de la venta de garaje, sin embargo, es una imagen que no muchos, en los ámbitos intelectual y político, reconocen del todo. Una prueba de ello es el síndrome nostálgico padecido por los agentes del colonialismo (los oficiales o los guardias civiles). Ellos son renuentes a la facticidad de la transformación, y su obstinación se refleja en los esfuerzos de la policía para obstruir el paso de droga o el de los indocumentados, pero su intento, más que interceptar, realza el carácter permeable de los confines contemporáneos. La amplitud de las fronteras ha propiciado que el carácter dinámico de la cultura sea asumido como tal por quienes creen en la interacción entre "sujeto" y "estructura", diálogo que explica cómo las estructuras sociales moldean la conducta humana y cómo, al mismo tiempo, la conducta de los sujetos altera dichas estructuras. Rosaldo anota que la interpretación del análisis antropológico procesual ha contribuido a derruir la mirada obtusa del análisis objetivista, el cual se niega a comprender la forma en que las prácticas culturales se definen por su ritmo.

El entorno cotidiano es el lugar donde las prácticas son halladas, y por la misma razón es el sitio donde el análisis debiera realizarse. La lucha de teóricos como García Canclini, Mignolo, Rosaldo, y todos quienes se preocupan por asuntos similares, aboga por la urgencia de encontrar ese

espacio que permita definir un proyecto epistemológico y político para los estudios culturales, posibilite así la reconstrucción del análisis social.

De la atalaya a la trampa: posibilidades de análisis social

Si ser un "entomólogo" implica observar desde el margen un comportamiento y ser capaz de narrarlo después, entonces es posible trazar una similitud con la forma en la cual un novelista escribe su novela. Según Milan Kundera, el escritor está en una atalaya observando cómo sus personajes caen en la trampa que él les extiende, sin opción de que esto cambie en el transcurso de la narración; una vez el novelista ha extendido la trampa no existe el arrepentimiento, pues él debe continuar jugando con sus personajes. Sin necesidad de conducir la analogía de la atalaya y la trampa al extremo, puede considerarse que el sujeto cognoscente, concebido como tal en la época colonial y heredado en la poscolonial, se sitúa en la atalaya, y el discurso de los estudios culturales abogará por la existencia de un lugar aledaño a éste: el de la geocultura.

La importancia del sitio desde el cual se teoriza es ejemplificada por Mignolo a través de un análisis de categorías geoculturales como "primer" y "tercer mundo" (Mignolo 1999). La justificación de este análisis reside en que nos permite identificar el locus geocultural como la clave para entender los procesos culturales de producción y distribución del conocimiento. Reconocer la ubicación geocultural y geopolítica del conocimiento representa, según Mignolo, una emancipación frente a concepciones epistemológicas modernas que planteaban la relación "neutra" e "imparcial" entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido. Esto demuestra también la estrechez de la visión antropológica clásica, pues los cambios geopolíticos del presente demandan la comprensión de la ubicación de los sujetos, incluyendo al antropólogo, en un espacio social marcado por relaciones de poder.

Muy próximo a la propuesta de Bourdieu, Rosaldo aparece de nuevo para dar cuenta de la imposibilidad de obviar el habitus del investigador cuando se desplaza de su posición inicial y se dispone a conocer sujetos culturalmente distintos. En consecuencia con la definición de habitus en tanto estructura estructurante y estructuradora de las relaciones sociales, el científico social se encuentra marcado por su posición de poder al interior del espacio social. En el mismo sentido, el entendimiento del habitus resalta la importancia de las experiencias vitales del individuo en el proceso de comprensión del "otro". Cuando Rosaldo estuvo conviviendo con el grupo Ilongote, no entendía muy bien que un ser humano pudiera sentir un grado de ira tal, capaz de impulsarlo a cortar la cabeza de alguien. Cuando ocurrió el accidente de su esposa, él sintió un dolor tan profundo que logró conocer un fragmento del campo experimental ilongote. Ahora bien, esta reflexión no fue consecuencia exclusiva de una compenetración profunda con el observado ("fusión de horizontes", en el sentido de Gadamer), sino el resultado de un amplio proceso de autoconocimiento del investigador.

Utilizando el ejercicio introspectivo como herramienta analítica, se explican rituales y prácticas, pues la ética que implica la práctica etnográfica y, por consiguiente, la teórica, confrontan al antropólogo con su propio yo, es decir, sitúan su ser dentro de la trampa que antes extendía el observador desde su atalaya. La trampa, en este contexto, es la que el sujeto cognoscente extiende al sujeto conocido, como estrategia para demostrar el dominio de una objetividad ilusoria y de un conocimiento legítimo sobre el "otro":

Según las etnografías escritas en el modo clásico, el observador indiferente resume la neutralidad e imparcialidad. Se dice que ésta indiferencia produce objetividad porque la realidad social se enfoca sólo si uno permanece a cierta distancia [...] el mito de la indiferencia proporciona a los etnógrafos una apariencia inocente que los aleja de ser cómplices de la dominación imperialista (Rosaldo, 157).

Este pasaje de "Cultura y verdad" hace referencia a lo paradójico de pensar, parafraseando a von Gasersfeld, que las observaciones pueden hacerse sin un observador, tal como intentaron hacerlo las ciencias sociales en la época moderna. Por fortuna para aquellos que, como Rosaldo, abogan por una antropología indagadora del mundo emocional de los actores sociales, la plataforma privilegiada del atalaya está siendo derruida, abriendo espacio a nuevas políticas de identidades culturales. Con el cambio en el ámbito de la teoría social, las narrativas incursionan para redefinir identidades y fronteras culturales. Las narrativas chicanas, por ejemplo, permiten observar las transformaciones sufridas por quienes están en el lugar fantasmal de la indefinición. Sin embargo, la indefinición no significa que los chicanos ignoren su forma de ser, sino que el locus geocultural desde el cual se conciben y se entienden a sí mismos, se ha tornado distinto:

Debido a que siempre se relee desde los puntos ventajosos del "presente" cambiante, las narrativas anteriores rara vez continúan siendo las mismas en sus significados culturales. En la época de su publicación, el trabajo de Paredes llegó a públicos locales y profesionales; una década más tarde, se insertó en el movimiento chicano de manera que ni su autor, ni sus primeros lectores pudieron prever. "Reubicado" de esta forma, el libro adquirió nueva importancia cultural (Rosaldo, 142).

¿Quién es el chicano que describen las narraciones? ¿Cuál es su lugar dentro de la escala de identificaciones posibles? La respuesta a estas cuestiones probablemente resida en la alternativa planteada por los estudios culturales y la antropología contemporánea a la visión objetivista de las ciencias sociales modernas; el análisis social debe mirar al sujeto desde muchas posiciones y no desde una única. En últimas, el análisis social debería contemplar la compleja red geocultural y geopolítica de posiciones integradoras del habitus individual, en el cual la esfera emocional es de vital importancia.

Un entendimiento de la práctica ilongote

Al principio de la investigación de los esposos Rosaldo, algunos veían el ritual de la cacería de cabezas como un acto cruel y despiadado, más parecido a un asesinato que a una costumbre cultural. ¿Cazadores de cabezas o asesinos? La paradoja de Rosaldo sólo pudo resolverse por completo cuando fue víctima de la trampa invertida (sujeto cognoscente - sujeto conocido), localizando así una fracción de subjetividad en la experiencia emocional de su propia vida. Venciendo las contradicciones de la objetividad, el antropólogo fue capaz de extender un puente comunicativo con los ilongotes, pero no sólo desde las formas culturales de ellos, sino desde la profundidad de su dolor. El acercamiento real con la cultura tradicional se dio a través de la cotidianeidad, el lugar desde el cual, aspira Rosaldo, se teorice y se produzca una sensibilización del observador. Esto es coherente, en especial si se tiene en cuenta que coincide con la propuesta de García Canclini: lograr hacer teoría en

una zona cercana a las prácticas de la vida diaria, marcadas hoy en día por la globalización de la cultura.

La segunda visión, proveniente del núcleo de la producción intelectual, es el aporte de Walter Mignolo. Su análisis completa el panorama del lugar donde se sitúa y escribe el antropólogo, al centrarse en los cambios epistemológicos experimentados por el discurso. El lugar, además de ser la condición necesaria para que las prácticas existan, es importante también en el momento de producir y distribuir conocimientos. Al explicar el desvanecimiento de la frontera como lugar geográfico (la división territorial entre una nación y otra), Mignolo se acerca a la liminaridad que Canclini identifica como típica de la experiencia de los sujetos en la época contemporánea:

Las zonas limítrofes, a diferencia de las fronteras, no son ya las líneas en que la civilización y la barbarie se encuentran y se dividen, sino el lugar en que una nueva conciencia, una gnosis limítrofe, emerge de la represión a la que sometía la misión civilizadora [...] La gnoseología limítrofe (más que la epistemología) es en toda su complejidad (geocultural, sexual, racial, nacional, de diáspora, de exilio etc.) una nueva manera de pensar que emerge de la sensibilidad y las condiciones de la vida cotidiana creadas por los legados coloniales y por la globalización económica (Mignolo 1999, 68).

El estudio de caso de Rosaldo podría verse a partir de esta zona limítrofe donde, como Darcy Ribeiro explica, el "antropólogo" es entrenado como antropólogo y al mismo tiempo hace parte del "otro". Si el lugar geocultural es una variable importante para entender los procesos de producción de conocimientos, entonces los estudios culturales latinoamericanos deberían tomar en serio los discursos de grupos sociales considerados subalternos (los zapatistas, por ejemplo), comprendiendo las dimensiones de localidad tales como la experiencia cultural de los actores, el lugar y la lengua que se habla.

BIBLIOGRAFÍA

García Canclini, Nestor. Políticas culturales en América Latina. México: Grijalbo, 1987.

Mignolo, Walter. "Herencias coloniales y teorías poscoloniales". En: Cultura y Tercer mundo. Compilado por Beatriz González Stephan. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

Mignolo, Walter. "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas". En: Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Compilado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán. Santafé de Bogotá: Ceja, 1999.

Rosaldo, Renato. Cultura y verdad. México: Grijalbo, 1991.