

O CONCEPTO DE CULTURA NA ANTROPOLOXÍA CONTEMPORÁNEA

José Antonio Fernández de Rota
y Monter

Universidade da Coruña

Centro a miña atención nas reflexións actuais verbo do concepto de cultura de posturas que considero vangardistas, críticas e que abren novas perspectivas sobre o tema. O concepto de cultura forma parte integrante do eixe central dos debates nas principais secuencias da historia da Antropoloxía. É o fluír de interaccións continuas entre as formas de «representar e intervir», no sentido en que utiliza I. Hacking estes termos, o xogo dinámico entre a descrición teorizante das culturas e a súa maneira de achegarse a elas e actuar, o que configura e reconfigura este concepto. Trátase dunha disciplina de amplos horizontes e intensas críticas, especialmente sensible ás transformacións do mundo, vertixinosas nestes tempos, e que levaron nos últimos anos a unha exhaustiva e radical reformulación. Trátase dun caso especialmente significativo dada a crueza coa que foron criticados de raíz os presupostos e desenvolvementos da disciplina, rechamante tamén, por outra parte, dado o forte sentido de identidade disciplinar de moitos dos críticos, que formularon a súa reinvención da disciplina desde o punto de vista dun aproveitamento do mellor da tradición disciplinar, recreado ante novas circunstancias e obxectivos.

Desde o seu punto de partida no século XIX mestúranse dúas formas básicas de entender a cultura. Unha que nace ao abeiro do xurdimento dos nacionalismos (Herder) cun ton intensamente humanista, centrado na etnoloxía de Europa. Folcloristas e etnógrafos tradicionais describen un mundo configurado polo empedrado que forma unha pluralidade de culturas, tratando de descubrir a cultura dun pobo, fundamento e xustificación dunha nación manifestada obxectivamente por un conxunto de características definitorias. Outra nace dun empeño universalizante, como versión cultural do evolucionismo e un sabor máis científico. A cultura é atendida en singular como a manifestación dunha maneira de vivir e de actuar típica da especie humana, que a distingue con respecto ao comportamento animal. Estúdase a humanidade como un todo, tratando de reconstruír as características definitorias dos grandes períodos da evolución cultural a

partir dun conxunto de trazos definatorios. O catálogo de trazos culturais agrupa fenómenos en categorías válidas universalmente, definidas por un conxunto de propiedades. Cultura en singular e plural, como o título deste seminario.

Método comparativo e universalismo antropolóxico cultural fronte ao localismo rexional ou nacional. Atención a un substrato homoxéneo de toda a humanidade, fronte á peculiaridade do espírito de cada cultura. E, en ambos os casos, unha atención ao concepto de cultura distinta da consideración elitista do termo, acostumado en épocas anteriores, e duradeiro en diversas disciplinas.

AS UNIDADES CULTURAIAS

Ambas as traxectorias provenientes do século XIX transfórmanse ante unha importante revolución metodolóxica que fai nacer a concepción actual da Antropoloxía cultural e social, fundada na estreita interacción entre a práctica do traballo de campo e a subseguinte memoria etnográfica. Fronte á óptica universalizante da Antropoloxía científica, Boas, contra os últimos anos do XIX, abandeira desde a Antropoloxía científica, pero con resonancias humanistas, a preocupación polo estudo particular das culturas, estudadas como unidades socioculturais, no que se entende que a arte e o estilo de vida característicos dun pobo só poden ser comprendidos mediante a análise das súas producións consideradas no seu conxunto.

A revolución malinowskiana encabeza o desenvolvemento do funcionalismo que se expande a partir da Antropoloxía Social británica. A cultura fai referencia a un universo limitado de ideas e costumes compartidos nunha sociedade entendida como un todo integrado de estruturas sociais que se autorreproducen. O xogo de relacións entre os elementos é a clave da súa explicación; non ten sentido pensar en trazo ningún considerado de forma illada. Cada unha das institucións sociais e as súas características definatorias poderíanse entender pola funcionalidade que levan a cabo no conxunto. Destacaranse, dentro de cada cultura, a coherencia interna, o carácter estable e repetitivo de moitos dos seus trazos en sociedades consideradas como frías ou de lenta historia, descritas en termos dunha profunda forza conservadora da tradición, con costumes compartidos no interior das fronteiras administrativas e coloniais. Criticamente dirá

Keesing: «Expresan orde, integración, éxtase e, dalgunha maneira, semellan agachar o conflito, a contradición, a forza hexemónica e ideolóxica dos símbolos compartidos e as institucións» (Keesing, 1994).

Para a súa comprensión xurdiu un método indispensable, o traballo de campo, co que o antropólogo se encerra no ambiente da cultura, para, dentro do propio sistema e en atención á totalidade, comprender en detalle o seu funcionamento. Os antropólogos, proclives ao estudo de sociedades primitivas –que foran clave para a súa interpretación analóxica das características das diferentes idades evolutivas da humanidade–, atopan novas e poderosas razóns para xustificar, como metodoloxía científica, a súa marcha a lugares exóticos. Representación e intervención refórzanse. Para aproveitar ao límite as posibilidades deste enfoque, cómpre atopar unidades culturais o máis illadas posible e, así mesmo, unidades homoxéneas e preferentemente de reducidas dimensións. O propio contraste e distancia cultural serán tamén de moita utilidade, ao sobrevalorar as peculiaridades da cultura estudada. Os antropólogos marchan cara a lugares recónditos. Non poucas veces serán illas as pequenas unidades elixidas nestes traballos –Illas Andamán, Illas Trobriand, Tikopia, etc.–, noutras, illadas tribos, na selva ou en zonas desérticas ou montañosas, presuntamente afastadas do influxo dominante do expansionismo europeo.

Todos estes aspectos fundacionais serán analizados en períodos posteriores con espírito crítico. Non obstante, o traballo de campo e as formulacións teóricas de gran sutileza desta época constitúen en todo caso un agudo revulsivo intelectual. A atención ao punto de vista do nativo ou o esforzo por expresar o seu mundo nos seus propios termos é, por si mesmo, un fito. O pouso relativista a nivel epistemolóxico e moral únese ao despregamento dunha disciplina cada vez máis crítica co eurocentrismo e a autocompracencia dos que se consideran artífices da civilización superior. A isto irase sumando o forte debate sobre a unidade ou pluralidade de racionalidades de ampla resonancia filosófica a partir da consideración do razoamento cultural xustificativo da bruxaría, oráculos e maxia, de Evans-Pritchard, no seu estudo dos Azande.

As teorías de corte funcionalista abriron a consideración dos obxectos e datos etnográficos a un marco relacional. O feito etnográfico, dirá Malinowski, é a relación. Desta maneira, a descrición etnográfica require unha intensa contextualización dos diversos elementos representados. A descrición convértese en

descripción densa. Malia o estatismo da súa crúa sincronía, malia a súa evocación dominante dun tempo estrutural, do tempo dunha repetición sen fin, os datos etnográficos aparecen dotados dunha notable intensidade explicativa, son datos que transparentan unha riqueza que traspasa a súa aparencia e que desobxectiva a súa ruda inmediatez.

DINAMIZACIÓN

Quedou reflectido, nesta primeira aproximación, o concepto de cultura encaдрado nalgúns dos aspectos máis pronto criticados: a súa colocación en unidades homoxéneas e discretas e as súas características estables compartidas por un concreto grupo humano situado no seu propio territorio. A partir dos anos cincuenta, elabórase unha cada vez máis incisiva crítica da concepción estatizante dunha cultura compartida no seo de unidades sociais e territoriais. Ante todo, as pretendidas unidades culturais non forman unidades illadas. A interacción dos grupos humanos, en maior ou menor escala, é manifesta en todas as partes. Como dirá Lévi-Strauss (1961), «as sociedades humanas non están soas nunca; cando máis nos parece que están separadas, descubrimos que forman grupos ou conxuntos [...] que manteñen entre si contactos moi estreitos. E, xunto ás diferenzas debidas ao illamento, existen outras, tamén importantes, debidas á proximidade: desexo de opoñerse, de distinguirse, de adquirir unha personalidade propia [...]. Xa que logo, a diversidade das culturas humanas non nos debe inducir a unha observación diferenciada ou dividida. Esta diversidade é debida menos ao illamento dos grupos que ás relacións que os unen».

Este relativismo latente nos ambientes antropolóxicos no tocante á idea de unidade cultural ten un especial revulsivo dentro da propia concepción interna das culturas na obra de Edmund Leach *Sistemas políticos da Alta Birmania* (1954). Leach presenta aquí os grupos Kachin situados nunha dinámica pautada de movemento entre dous tipos polares, dúas representacións idealizadas da orde política. Unha, o sistema altamente centralizado, xerárquico, autocrático do Estado *Shan*; a outra, a política *Gumlao*, descentralizada, igualitaria, democrática. A meirande parte das comunidades atópanse a medio camiño entre ambas as dúas, nas chamadas formacións *Gumsa*. Estas últimas non son estáti-

cas, senón que están nun continuo cambio cara ao tipo *Shan* ou *Gumlao*. Mentres se moven nun ou noutro sentido, as súas incongruencias internas e contradicións fan que se manifesten, provocando contramovements impulsados polos intereses individuais, que, apelando a diversos valores, levan ao proceso de cambio cultural perseguindo os seus propios obxectivos.

Como conclusión, para Leach, por unha parte, toda sociedade real é un proceso no tempo. O cambio interno é perenne e inevitable, pero, ademais de todo isto, a realidade social non forma nunca un todo coherente, é, por natureza, fragmentaria e inconsistente. O sistema, por outra parte, é sempre unha ficción, «un como se», modelo do mundo, tanto para o actor como para o analista (Comaroff, 1992). As nocións culturais compartidas de Birmania non teñen para el un significado único nos dous sistemas políticos que enmarcan o continuo cambio dos sistemas de identidade do grupo. Leach argumenta xa que a organización social é máis fundamental que a cultural no campo da identidade colectiva: «a cultura subministra a forma, o vestido da situación social. Ata onde eu entendo, a situación cultural é un factor dado, é un produto e accidente da historia» (Leach, 1954). A unidade identitaria colectiva, que se chamou a partir dos anos sesenta etnicidade, non se apoiaría, xa que logo, na existencia dunha cultura compartida.

Este tipo de hipóteses chegará a unha formulación especialmente brillante, coñecida e influente, na introdución de Fredrik Barth á obra *Os grupos étnicos e as súas fronteiras: a organización social da diferenza cultural* (1970). Ao influxo claro e explícito da obra de Leach haille que sumar as influencias máis directas da súa formación no Departamento de Antropoloxía de Chicago, a través da Chicago School, e das orientacións seguidas por Goffman, que o sitúan dentro dun enfoque interactivo, transaccional e simbólico. Os grupos étnicos son entendidos, a partir do subtítulo, como un asunto da organización social da diferenza cultural. Isto supón que o foco de atención para o seu estudo debe centrarse sobre os límites e os procesos de recrutamento do grupo, máis que sobre o contido cultural que encerra. A atención aos procesos de mantemento de fronteiras mostra como se producen os grupos étnicos en concretas circunstancias históricas con particulares interaccións. Xa que logo, a súa identidade é en boa medida transitoria e non primordial. A continuidade das unidades étnicas depende do mantemento dun límite. Poden cambiar os aspectos culturais que marcan o lími-

te e transformarse as características dos seus membros e seguir mantendo o límite entre os grupos. A porosidade da fronteira e mesmo o fluxo de persoas dun lado ao outra desta non supón necesariamente a súa disolución. Si é necesaria unha estrutura de interacción que permita a persistencia dalgún tipo de diferenza cultural. A clave explicativa do grupo étnico apóiase na adscrición, e tamén autoadscrición, dos membros que, na medida en que se abraza e se actúa e se experimenta, fai a diferenza organizativa. As diferenzas culturais significativas para a etnicidade son aquelas que a xente utiliza para sinalar a diferenza e a fronteira e non as ideas do investigador no tocante ao que é autóctono e característico da cultura. Así, as características diacríticas –usadas e valoradas como diferenciadoras– poden ser vistas como arbitrarias, o que non fai esquecer os seus efectos sobre a construción das fronteiras. Por último, destaca o papel empresarial dos líderes que perseguen unha empresa política e que non reflicten simplemente unha expresión directa da ideoloxía do grupo ou da identidade cultural.

XIRO LINGÜÍSTICO E INTERPRETATIVO

Entrou en crise a visión tradicional. A partir de aquí a cavilación crítica pode ser sintetizada en dous camiños e as súas conexións posteriores. Un deles avanza sobre o campo dunha reformulación epistemolóxica que funda as novas ontoloxías culturais construídas con refinamento teórico. O outro presenta as inquietantes preguntas que a moral e a política proxectan sobre a práctica disciplinar.

O primeiro afástase de concepcións que considera positivistas ou da ciencia, nas que se asumen as potencialidades que brinda o chamado xiro lingüístico e os conseguíntes enfoques interpretativos; con el adquire o proceso de explicación da cultura novos mananciais de interno dinamismo. En definitiva, a cultura é interpretación. Os feitos, os datos, os materiais que se atopan no terreo son eles mesmos culturalmente mediados pola xente cuxa cultura imos explorar. Os datos –os feitos– están feitos e refeitos e, xa que logo, non se poden recoller como se fosen unha pedra que se envolve en cartóns e se envía ao noso país de orixe para ser analizados. O xiro interpretativo constitúe un profundo cambio de enfoque no movemento que vai desde unha forma substantiva de pensar ata outra relacional, vista como unha loita contra a obxectificación, contra a con-

versión de realidades humanas en obxectos inertes; un proceso de interiorización do estudo da cultura fronte á externalización empírica e obxectificante á que facía antes referencia.

En América, o xurdimento da Antropoloxía simbólica choca co desenvolvemento das concepcións do neoevolucionismo e o ecoloxismo cultural. Fronte á cultura como adaptación ás necesidades materiais, está a cultura entendida como negociación de significados. Un converso tan destacado como Marshall Sahlins, despois da súa etapa evolucionista e economicista, formula a súa nova concepción da cultura centrada no significado. Como destaca na súa obra *Culture and Practical Reason* (1976), a razón que presenta no libro está apoiada sobre o simbólico e significativo que é a calidade distintiva do home, non o que deba vivir nun mundo material, o que comparte con todos os organismos, senón o que el faga segundo un sistema significativo do seu propio enxeño. Así, o significado é a propiedade específica do obxecto antropolóxico. É a cultura a que constitúe a utilidade e a especificación da necesidade. Fronte ás tradicionais dicotomías nega sistemáticamente o dualismo entre mente e materia e a clasificación das posturas en idealistas e materialistas: «O materialismo ten que ser unha forma de idealismo dado que é algo erróneo tamén» (Sahlins, 2002, p. 6). A construción do significado, o simbolismo, acompaña necesariamente todo o proceso cultural. A contradición en que a Antropoloxía viviu durante algún tempo parte do esquecemento de que «o simbolismo acompaña a determinación material do simbólico» (Sahlins, 2002, p. 44). Na idea sintética formulada por varios autores, os diferentes elementos que compoñen unha cultura son tan semióticos como materiais. A súa conversión, así formulada, sitúanos na calzada central do camiño epistemolóxico e ontolóxico.

O xiro interpretativo será impulsado tamén polo intento de superar os aspectos máis criticados do estruturalismo, sen perder o carácter central do significado que Lévi-Strauss reivindicou. A Antropoloxía británica xogará un relevante papel no desenvolvemento desa tendencia, en estreita relación coas novas teorías semánticas e de filosofía da linguaxe. A nova consideración semántica da linguaxe atende ao brillo da creatividade fronte ao sosego da rutina lingüística. Desta forma, o interese céntrase na máis profunda natureza da linguaxe, concibida como poder creativo de comunicación, como esforzo por expresar e comprender, como capacidade para dotar de significado o mundo. O xiro semántico

co orientado cara á acción e a creatividade do ser humano preocúpase sobre todo polo que G. Steiner chamará a capacidade de chegar a ser señor da linguaxe. É a maneira que teñen de utilizar a linguaxe os poetas, os namorados, os revolucionarios, cando logran forzar a linguaxe para conseguir o máximo de expresión e comunicación. Interésanos entender que o contexto e a circunstancia vital do suxeito, o aquí e agora nos que se produce a linguaxe, son parte integrante da propia linguaxe. É a atención á semántica do discurso, o discurso do conflito, da estratexia, dos puntuais acordos, sempre en transformación, en dinámico proceso. Como dirá S. Tyler:

A historia intelectual dos séculos XIX e XX é esencialmente unha crónica da *mathesis* do pensamento. O movemento cara á matematización comezado por Galileo culmina no século XX coa formalización da linguaxe, o vehículo mesmo do pensamento. Paradoxalmente, o momento do formalismo triunfante é, así mesmo, o momento do seu declive. Nunca como agora a pobreza intelectual do formalismo é tan claramente revelada nas baleiras formalizacións da linguaxe. Sobre e contra esta *mathesis* da linguaxe, eu argumento en favor dunha noción da linguaxe na que esta non sexa nin unha forma obxectiva nin un obxecto formal, senón un instrumento retórico que fai uso de formas obxectivas e obxectos formais, só co propósito de chegar a construír o mundo e non co interese dunha ciencia abstracta. O obxectivo do estudo da linguaxe é, xa que logo, non a explicación científica da linguaxe, senón a interpretación do pensamento e a cultura para os que a linguaxe é obxecto e vehículo (Tyler, 1978).

Desta forma, a linguaxe retorna ao seu propio contexto dos usos e comprensións da vida cotiá. A linguaxe recupera o seu esplendor ontolóxico. Se en etapas anteriores o paradigma lingüístico estruturalista conduciu a unha «lingüistificación» formal da Antropoloxía, agora asistimos a unha profunda «antropoloxización» da linguaxe. A linguaxe pasa a ser considerada como un instrumento da negociación e as estratexias sociais do significado.

Nos departamentos preocupados por estas novas inquietudes é obrigada a lectura de autores como E. Leach, M. Douglas e V. Turner. O desenvolvemento dos estudos verbo do ritual ou doutros grandes almacéns de símbolos, o concepto de límite, a preocupación pola retórica como fonte de comprensión da vida cultural, o descubrimento da lóxica interna que conecta os símbolos son

incorporados á formación intelectual do momento. Victor Turner sitúaos dentro das formas de análises especialmente dinámicas e centradas no estudo de procesos; o concepto de *performance* e a utilización do símil teatral forman parte das inquietudes dominantes dos seus últimos anos, ás que se sumará o concepto de antropoloxía da experiencia.

Clifford Geertz é posiblemente o antropólogo máis influente dos trinta últimos anos, especialmente nos Estados Unidos, onde impulsa un notable cambio de sentido na *mainstream*, reflectido na ponderación maioritaria da escola interpretativa nos departamentos máis influentes. A súa frase definitoria máis coñecida é a imaxe tomada de Weber que entende que o ser humano vive a súa vida sobre a arañeira do significado que el mesmo teceu (Geertz, 1973). Non son só os grandes almacéns de símbolos, é toda a vida cultural a que é entendida no seu carácter simbólico. O seu método evoca a metodoloxía dun filólogo, estuda as culturas como quen interpreta os antigos textos. Tomando a idea de Paul Ricoeur, a acción social pódese ler como un texto. A densa descrición etnográfica enténdese da mesma forma que un escrito que organiza e lle dá sentido aos diferentes elementos.

As súas teorías parecen abri-lle novos horizontes á tradición americana iniciada por Boas e Kroeber. Para moitos é visto como unha intensificación boasiana da Antropoloxía americanista. Dentro desa tradición de marcado sabor humanista, a preocupación filosófica tivera unha clara presenza, cun influxo frecuente do pragmatismo norteamericano e de certos autores da familia fenomenolóxica. Con Geertz, a presenza das inquietudes filosóficas faise especialmente patente cun peso significativo da tradición interpretativa, desde Weber e Parsons ata os filósofos hermenéuticos coetáneos¹. A súa atención á organización textual da Etnografía, a importancia das referencias hermenéuticas e literarias abren un camiño que será trillado, discutido e prolongado en novas direccións, nalgúns dos seus máis destacados discípulos. O que si ten que quedar claro é que o seu obxectivo central é a acción social, a actuación significativa dos seres humanos. O seu propósito é comprender outra forma de vida cultural, mirando por enriba do ombro dos actores (Ortner, 1997). A súa preocupación céntrase en des-

¹ Unha das súas últimas obras, *Available Light* (2000), (Geertz, 2002), recolle algunhas das súas inquietanzas filosóficas e algúns dos seus autores preferidos.

cubrir as formas polas que os grupos humanos tratan de darlles sentido ás súas vidas. O recurso ao texto permítelle unha mediación científica na súa arte hermenéutica, ao atender ás pautas culturais, un corpus que se pensa que ten relación estable cun contexto e que permite comprender os procesos creativos que fan significativos os obxectos e accións. A Etnografía cobra, a partir das súas hipóteses, un posto dominante ao longo de todo o proceso de investigación. Pretende xeneralizar non a partir dos datos, senón a través do exemplo.

PRACTICE

As inquietudes morais e políticas empezan a ter un novo e decisivo predicamento tamén entre autores que se moven con claridade no seo da escola interpretativista. A tradición marxiana, reformulada, volve accesibles as súas posturas críticas aos que antes se negaban a aceptar unha ontoloxía vista como excesivamente dicotómica. A partir de aquí, os vieiros da moral e a política de tendencia marxiana e a epistemoloxía reflexiva entrelázanse en múltiples combinacións.

O significado así entendido é eminentemente dinámico e versátil e implica directamente na investigación o suxeito activo e creativo. A invención representada paradigmaticamente en tropos como a metáfora convértese en desafío no estudo da cultura. A preocupación teórica dominante trata de combinar a estrutura ou o sistema coa acción humana (Ortner, 2006). Como mediadores entre o un ou o outro estarán o *habitus* (P. Bourdieu), os dramas cosmolóxicos (M. Sahlins) ou a dobre estruturación (A. Giddens).

A partir deste turbulento proceso, o concepto de cultura, dificilmente definible, pero necesario, semella evocar a negación do que noutros tempos significou. Negación dialéctica, que se nega a si mesma. Vexamos o esforzo de J. Comaroff por expresalo, que serve de resumo ao que dixemos:

A cultura non é meramente unha orde abstracta de signos ou relacións entre signos. Nin é a simple suma de prácticas habituais. Non é nin pura linguaxe nin pura fala, non constitúe nunca un sistema pechado ou enteiramente coherente. Pola contra: a cultura sempre contén dentro de si mensaxes, imaxes e accións polivalentes e potencialmente contestables, é, en breve, un conxunto de significantes en acción, significantes asemade

materiais e simbólicos, sociais e estéticos, historicamente situados e historicamente despregados e, dentro deles, hai momentos estreitamente integrados con cosmovisións explícitas e outros que poden ser duramente contestados nun conxunto de contraideoloxías e subculturas; mentres que outros poden chegar a ser máis ou menos imprecisos, evanescentes e indeterminados no seu valor e significado (Comaroff, 1992).

Indicabamos antes como o xiro dos anos sesenta no estudo da identidade supoñía desprazar o tema da atención explicativa da etnicidade, do polo cultural ao polo das dinámicas sociais que organizaban a cultura. Agora movémonos nun grao máis elevado no esforzo por desesencializar a nosa idea de cultura. Así entendida, a propia cultura é un elemento impulsor de diversidade, tensión e estratexia, e deste xeito podemos afirmar que «a cultura é o espazo semántico no que os seres humanos se constrúen e representan a si mesmos e aos outros e, xa que logo, ás súas sociedades e ás súas historias» (Comaroff, 1992).

A cultura, así reformulada, cobra un papel de coprotagonista na organización da diversidade, da fragmentación, da identidade e de estereotipos fundadores que non se confunden coa cultura. Pero, ademais de todo isto, a dinámica identitaria da etnicidade non só vive na cultura e organiza cultura, senón que crea cultura e se esforza, na media das súas posibilidades, por facela compartida; entramos así de cheo na atención ao concepto de poder. O poder non é algo que está por encima ou fóra da cultura, senón que poder e cultura son inseparables, é unha calidade intrínseca da sociedade e a cultura, a súa capacidade determinante. «Se nós vemos a cultura –como moitos antropólogos fan agora– non como unha zona de significados compartidos, senón como unha zona de desacordo e contestación [...], a etnicidade convértese, necesariamente, no estudo da cultura como política» (Verdery, 1994).

REFACENDO A ANTROPOLOXÍA

O antropólogo dos anos setenta e oitenta enfrontábase a un problema que concentra un notable conxunto de dificultades que debe resolver. A Antropoloxía Cultural perde o seu obxecto de estudo tradicional baseado na recollida de investigación e a análise da vida cultural dos chamados pobos primitivos. Hoxe

difícilmente se atopan pobos illados da industria e do mercado occidentais. Sexan as súas características unhas ou outras, ningún espírito crítico se atrevería a chamalos primitivos e os antropólogos están convencidos de que non o son.

Na época posterior á independencia das colonias exprésase, en forma de indignada protesta, unha especial sensibilidade ante a ferinte relación asimétrica entre occidentais e xentes de países considerados subdesenvolvidos, dentro da que o traballo investigador do antropólogo, que os utilizou como obxecto de estudo, pasa a ser visto como un exemplo paradigmático. Fronte a estas prácticas do pasado, cal debe ser a tarefa do antropólogo no mundo actual? Ten sentido a Antropoloxía sen un compromiso moral e político coas xentes que se estudan? Como pode contribuír o antropólogo á mellora dunhas circunstancias inxustas que adoita coñecer tan de preto?

O espírito de maio do sesenta e oito inflúe con notable profundidade na universidade norteamericana e con forza reduplicada polas protestas contra a Guerra de Vietnam. Non esquezamos que este manancial de reflexión e crítica brota no seo da nación máis rica e poderosa do mundo, o que a dota de especial conflictividade e relevancia. E non esquezamos tampouco que a meirande parte dos americanos que non son inmigrantes son descendentes próximos deles.

Unha obra representativa e sintetizadora de moitas inquietudes neste momento será o volume colectivo *Reinventing Anthropology* (1972). É, ante todo, unha chamada, un manifesto, que pregunta que é o que debe facer un antropólogo e cal é o papel da Antropoloxía con respecto aos problemas do mundo contemporáneo. Non será necesario reformular o contido da disciplina de raíz? Presididos por unha forte inquietude moral e política e pola necesidade de autocriticar e reorientar o quefacer antropológico, hai en realidade unha importante diversidade de teorías. A crise epistemolóxica básica que encarna esta obra é a necesidade de considerar que a tarefa científica non pode seguir sendo vista como politicamente neutra. Os seus obxectivos, directrices, a selección e prioridade de temas de investigación, a esixencia dun compromiso con aqueles cos que se fai o traballo de campo supoñen unha crítica fronte á imaxe dunha ciencia imparcial e á actitude do antropólogo comprometido exclusivamente coa procura neutra dunha pura obxectividade científica. Os autores que participan nela séntanse e reúnen para analizar a necesidade de reformular a fondo o que están a facer, desde un punto de vista máis comprometido. Resulta impres-

cindible situar os estudos etnográficos tradicionais dentro dos procesos históricos e no marco do sistema mundial contemporáneo. Un e outro teñen a súa presenza nos pequenos mundos que estuda o antropólogo. Temos, xa que logo, unha diferenza epistemolóxica. Radicalizouse a reflexividade, hai tamén un cambio nos principios morais e políticos, cunha actitude consciente e crítica da situación do antropólogo.

O *WRITING*. COMO SE CONSTRÚE O SIGNIFICADO?

É todo o mundo intelectual o que xira con intensidade nunha situación histórica que algúns definiron como posmoderna. A Antropoloxía norteamericana é unha das disciplinas en que o novo movemento produce unha xeral conmoción. A obra colectiva *Writing Culture*, publicada en 1986, xoga un papel de novo manifesto, acompañada por varias publicacións de éxito. A palabra «posmoderno» esperta simpatías e entusiasmos por un lado e rexeitamentos viscerais por outro lado. O movemento difuso, heteroxéneo e descentrado é evocado polos seus simpatizantes, actualmente tan só como un momento carismático que achegou novas preguntas e suxestións e conmocionou o mundo da cultura. É unha palabra coa que non se identifican, pero que seguirá a ser utilizada contra certos intelectuais e sectores difusos de opinión, e que se converterá en bandeira de combate e desprestixio en ambientes opositores. A Filosofía norteamericana e a Epistemoloxía de Ciencias Sociais atravesan tamén un proceso de fragmentación e de innovación. A Filosofía centroeuropea e especialmente algúns autores –sobre todo franceses– leranse con avidez. A etiqueta de postestruturalismo será ben aceptada por certos sectores. O nome de Antropoloxía reflexiva ou crítica pode aglutinar círculos máis amplos.

Un primeiro paso na nosa preocupación metodolóxica foi a interpretación de significado. Este propósito de ler significativamente a vida social vaise completar neste novo marco coa análise de como se constrúe o significado; con iso achegámonos a importantes inquietudes e elaboracións teóricas propias da nova Antropoloxía reflexiva. A atención á construción do significado é algo que nos leva a superar o marco reducido do local, que nos esixe prestar atención a máis amplos referentes históricos e xeográficos. Son amplos itinerarios que están pre-

sentes no reducido ámbito local que estudamos, encarnados en pequenas prácticas e corporalizados en rutinas; facemos dalgunha forma unha historia do presente. Construcións hexemónicas e ideoloxías, o peso do poder, as resistencias e iniciativas creativas no marco de determinadas tradicións, sempre en proceso de reconstrución, de crise e rupturas, de esforzos retraditionalizadores, fálannos do peso da cultura como forma de proxectar o futuro en termos de pasado. As reflexións sobre a xenealoxía de determinadas normas ou ideoloxías permítennos comprender a construción do significado, recreado en ambientes locais. Amplas traxectorias cognoscitivas, simbólicas, normativas concrétanse e recreáanse en ambientes locais, encárnanse na práctica a través da cal se converten en hábitos, en predisposicións corporais e chegan decote a naturalizarse.

Desenvolvementos teóricos da complexidade e a riqueza crítica do feminismo e o poscolonialismo contribúen a nutrir as inquietudes das novas xeracións. Os itinerarios polos que os diferentes antropólogos, grupos, departamentos chegan a certas posicións fálannos de transformacións e conversas biográficas, a influxos diversos e choques polos que discorre a súa apertura a novas crises e maneiras de formular os problemas, que acentúan certos rexeitamentos e marcan de forma desigual as súas peculiares barreiras, antivocabularios e definicións.

Non só o conflito, a estratexia, a incorporación de novos procedementos e influencias, senón tamén a creatividade dotan dun continuo dinamismo a vida cultural. Movémonos noutro tipo de tempo diferente, o tempo das anteriores descrições fala de costumes e formas de facer que se volven repetir de forma similar periodicamente, está inscrito dentro do marco dun tempo estrutural que nos permite realizar unha análise semiótica que transloce a formulación de posibles códigos, albiscados a partir dos datos concretos. A nosa etnografía queda incompleta se non atendemos a prácticas e experiencias individuais, narradas. A estreita vinculación entre poder e coñecemento, amplamente desenvolvida por Foucault xunto coa complexa elaboración conceptual destes ambientes intelectuais, choca e consolídase nas inquietudes de moitos estudosos. O influxo difuso destas ideas chega a influír mesmo en moitos dos seus convencidos críticos. Epistemoloxía e política críticas van da man nas posturas máis elaboradas e radicais. Ante un mundo e unha sociedade que se retransforman nos seus presupostos sociais, políticos e ideolóxicos, o mundo intelectual, e con especiais acentos a Antropoloxía, ábrelles a porta aos novos desafíos.

A TRANSFORMACIÓN DA SOCIEDADE ESTUDADA

Globalización-Transnacionalismo

A transformación do mundo, chocante en todas as Ciencias Sociais, aféctalles, no seu propio núcleo, ao método e á teorización antropolóxica. Tradicionalmente, o antropólogo viaxaba, desprazábase a un remoto lugar e alí atopaba o que imaxinaba ser unha cultura prístina, auténtica, ancorada en prácticas ancestrais, espacialmente ligada a un territorio concreto, potencialmente o que habitaran os membros da súa propia cultura durante séculos. O panorama cambiou radicalmente; cando o antropólogo chega ao remoto poboado –como dirá Appadurai–, uns xa marcharon e outros non saben aínda cando marcharán. A concepción ideolóxica do antropólogo tradicional presentaba o que algúns chamarán un nativo encarcerado, encerrado e illado no seu propio ámbito por mordunhas hipóteses de investigación. O nativo, na actualidade, viaxa e mantén contactos e influencias cos que aínda non viaxaron. A cultura que semellaba estar encerrada no fondo do val, a espesura do enclave selvático, o glacial contorno dos pescadores do Ártico, distribúese agora nunha xeografía de amplos ou planetarios mapas a través das redes que constitúen as diásporas culturais. Dentro de calquera das cidades intensamente cosmopolitas, pode atopar centos de variantes lingüísticas de distintas procedencias xeográficas consideradas dunha ou outra forma como representantes de culturas diferentes. Un método elaborado na concentración de pequenas poboacións necesita abrirse a unha forma distinta de traballar. Non é só, por suposto, a notable mobilidade dos suxeitos obxecto de estudo, senón a chegada masiva a tantos recunchos do mundo dos novos medios de comunicación e das cadeas de *marketing* de produtos e empregos. A televisión e as distintas maneiras de ser entendidas as súas emisións dentro dun mesmo país son un bo exemplo representativo do extraordinario fluír interactivo de ideas, valores e símbolos. As linguaxes *pidgin* e a súa analoxía cultural, bautizada en inglés como *creolism*, e as variantes hispánicas, como hibridación, esíxenlle ao investigador centrar a súa atención en secuencias, narracións, perspectivas dinámicas de confrontación e estratexia, como as formas máis inmediatas de percibir a realidade cultural que se estuda. Fronte á paisaxe natal, como referente identitario, a idea de *ethnoscapes* (Appadurai, 1991) fai

referencia á notable variedade de paisaxes vividas que poden contribuír hoxe á construción dun sentido étnico.

A corrección, que as propias vidas culturais das xentes esixen dunha tradicional maneira de investigar, levou tamén a reformular en profundidade se nos tempos pasados as culturas podían ser tamén estudadas como cristalizacións estáticas e formalizadas, coherentes dalgunha forma dentro dos patróns de conduta da organización simbólica ou da mentalidade dos nativos estudados. A revisión metodolóxica contribuíu, no seu camiño tempo histórico atrás, á reformulación xeral do concepto de cultura. Non houbo nunca culturas virxes, primordiais e auténticas, nin pobos sen historia, nin tradicións non inventadas ou popularmente incontaminadas dos xogos do poder.

A metodoloxía antropolóxica acuñárase na observación participante dunha concreta vida cultural na que o etnógrafo, superando o *shock* cultural, se dispón a aprender unha nova cultura, a ser interiormente rebautizado nunha forma de vivir. Cal das múltiples formas en situacións heteroxéneas e distendidas é a que debe aprender?

ESTUDOS POSCOLONIAIS

A independencia, cando menos político-oficial, das antigas colonias —é dicir, de máis de medio mundo— constituíu outro dos máis radicais cambios da situación global da humanidade. A reflexión crítica dos intelectuais, vivida e pensada desde a experiencia inicial desta dominación e da imaxe posterior de independencia, supuxo un dos máis destacados desenvolvementos intelectuais a partir da historia poscolonial e os estudos poscoloniais de Ciencias Sociais ou o que se chamou tamén estudos alternativos. A súa crítica aféctalles profundamente a todas as disciplinas sociais e tamén, dunha forma máis ou menos directa, ao desenvolvemento das Ciencias Naturais, entendidas como acción social. Todas se ven, dunha ou doutra forma, afectadas, pero a Antropoloxía foi golpeada por esta crítica nalgúns dos seus centrais desenvolvementos disciplinares. Tradicionalmente, o estudo dos procesos de colonización comportaba unha distribución de tarefas disciplinares no que o obxectivo da Historia eran eminentemente os colonizadores. Eran na súa meirande parte colonizadores os que estudaban e se

apoiaban nos arquivos que os seus propios países conservaban na metrópole e nas colonias. O trepidante avance do proceso colonizador falaba de xeito elocuente dun vertixinoso construír da historia. Fronte a eles, no seu avance, había pobos maioritariamente sumidos en épocas históricas máis ou menos remotas e superadas. Fronte á intensidade da historia de Europa, eran «pobos sen historia»². Fronte ás sociedades «quentes» de Lévi-Strauss, avivadas pola continua transformación, estaban as sociedades frías, estáticas nos seus centenarios ou milenarios costumes. Eran o obxecto típico, adecuado, reservado aos etnógrafos. A Antropoloxía estudaba aquelas formas de vida tan afastadas xeográfica e historicamente do avance do mundo actual. O seu método sincrónico, en contraste coa historia, era ideal para extraer as peculiares posibilidades que brindaba.

A reflexión poscolonial acabou por levar a unha inversión profunda da hipótese. A recuperación e as análises históricas dos pobos presuntamente estáticos brindou unhas desconcertantes reflexións. Moitos dos milenarios costumes xurdiran e transformáranse en tempos recentes, motivados polo impacto da colonización. A historia amplamente documentable dos últimos séculos ofrecía secuencias dramáticas e novas formas de comprensión profunda do sentido dos actuais costumes. Mesmo as posibilidades de documentación anteriores á colonización en moitas rexións constituíron notables sorpresas que bastan por si soas para comprender o sentido intensamente histórico de todas as sociedades. Compre, xa que logo, realizar, con todo detalle e crueza, a historia dos colonizados. Pero as novas transformacións en profundidade das inquietudes antropolóxicas levan tamén a unha nova conclusión: a necesidade de facer Etnografía dos colonizadores³, das súas especiais e concretas situacións culturais cambiantes, indispensables para comprender na súa plenitude o proceso. Pódense estudar con notable sorpresa as investigacións que supón a Antropoloxía aplicada á súa acción colonial e ás súas formas de vivir nas colonias. Mesmo, abrindo un novo horizonte, se entende que, en boa medida, os mapas xeográficos, lingüísticos e culturais que presidiron o estudo destes territorios e a súa reprodución en museos e exposicións falan moitas veces máis do colonizador que do colonizado. Paulatinamente, o antropólogo vaise decatando de que as pretendidas cate-

² É o título irónico da coñecida obra de Eric Wolf (1982).

³ Véxanse Bernard Cohn (1996) e a introdución de N. Dirks.

gorías de indíxenas e nativos foron construcións organizativas de administradores e misioneiros. Tanto no proceso xa afastado do descubrimento e colonización das Américas como nos máis recentes desenvolvementos dos modernos imperios coloniais, a fonte da súa identidade e algúns dos máis fundamentais atributos, como a lingua e as clasificadas características da súa forma de vida, débense moitas veces á iniciativa dos poderes coloniais. É posiblemente unha das máis radicais preguntas que estes desenvolvementos lle ofrecen á nosa reflexión sobre a cultura. É o seu propio nós e o seu profundo e íntimo sentido de identificación o que foi en boa medida transformado, reelaborado e construído co peso das instancias dos poderes dominantes.

LOCALIZACIÓN

O xeito de intervir na investigación quedou, por unhas e outras circunstancias, fortemente cuestionado. Así e todo, os antropólogos consideran, con amplo consenso, que o tándem traballo de campo e Etnografía constitúe o compoñente máis fundamental e distintivo da disciplina. Está acompañado da referencia ao concepto de cultura, ou mellor, da relevancia de debater o concepto de cultura a partir de novos interrogantes. É certo que o concepto de cultura, con características máis ou menos próximas ás da Antropoloxía, se converteu en centro de investigación de diversas disciplinas tradicionais ou mesmo constituíu o lema ou o título dalgúns novas disciplinas como os Estudos Culturais. Pero os antropólogos considerarán que é a súa especial preocupación e compromiso co traballo de campo, onde se consideran especializados, o que dota, durante o proceso de investigación, de peculiares irisacións a cultura como produto do seu traballo. Como é posible, asumindo plenamente as novas circunstancias, a realización do traballo de campo?

Tratando de asumir os máis ricos compoñentes da tradición antropolóxica, esta supón a realización da súa investigación verbo da vida cultural de certos grupos atendendo ao lugar –ou lugares– onde se desenvolve a súa vida. É esta especial atención á localización social, cultural e política unha das súas máis destacadas características. Antes, a tarefa de selección do lugar onde se ía realizar o traballo de campo requiría unha atención inicial na procura, entre diversos luga-

res, daquel que resultaba máis axeitado para o desenvolvemento dun proxecto. Pero os sitios estaban aí aparentemente claros na súa identidade e nos seus límites. As novas circunstancias esixen unha tarefa de construción previa do «campo» do traballo de «campo». Decote, a unidade non será unha unidade xeográfica e o estudo tenderá a ir na procura dalgún tipo de unidade política que incorpora na tarefa do investigador diversos lugares xeográficos. Serán sitios construídos en campos de desiguais relacións de poder. Así foron desenvolvidos proxectos de investigación que, no canto de atender a un único sitio no mapa, conectan entre si grupos de persoas, problemas concretos, situacións semellantes ou relacionadas no que se chamou traballo de campo multisituado. Unha vez presentado isto, a clave que enlaza co espírito tradicional consiste na súa atención aos aspectos epistemolóxicos e políticos do sentido da localización. O antropólogo insiste no recoñecemento de que o coñecemento é sempre inevitable, verbo dalgún sitio e desde algún sitio que é a situación do coñecemento; así, a experiencia da vida é algo central no tipo de coñecemento que se produce. Gupta e Ferguson (1997) destacan algúns dos aspectos que a tradición do traballo de campo supuxo grazas á súa desenvolvida atención á localización:

A tradición do traballo de campo oponse ao etnocentrismo occidental, valorando o coñecemento polo miúdo e íntimo de sitios, xentes e historias, política e economicamente marxinados. O cambio de sitio pode contribuír a que o antropólogo atope un máis axeitado punto de partida do seu coñecemento situado, no sentido en que elabora este concepto Donna Haraway (1991). Os departamentos de Antropoloxía figuran entre os poucos que non se dedican exclusiva ou maioritariamente ao estudo das vidas e políticas das elites. O espírito de resistencia e os condicionantes das vidas dos débiles pódense coñecer mellor con este xeito de traballar.

O traballo de campo insiste en rutinas sociais, coñecemento informal, prácticas corporalizadas, referentes que dificilmente se podían estudar mediante os métodos máis estandarizados da Ciencia Social.

Por último, o cambio autoconsciente dunha localización xeográfica pode ser extraordinariamente valioso metodoloxicamente. O antropólogo trata de vivir na súa propia vida unha maneira de vivir aprendida, e en certa forma compartida, que lle subministra novas perspectivas. Trata de converter na súa propia vida cotiá e en *habitus* corporalizados outros xeitos de vivir.

Bruce Knauft (1996) destacará sobre todo o carácter de intenso diálogo como o máis profundo distintivo do traballo de campo. É a continua interacción, apoio e avance no coñecemento, o aprender a preguntar, o ser axudado a aprender e o provocar a reflexión ou a pregunta no interlocutor o que constitúe unha forma distinta de introducirse nos mundos de vida cultural.

Cada vez máis as culturas son vistas como pertencentes a un mesmo marco supracultural. Cada vez ten menos sentido pensar no exótico dunha cultura remota, cada vez, en cambio, cobra un maior sentido pensar no carácter exótico da multitude de variantes culturais que nos rodean, incluídas as propias variantes que vivimos os antropólogos coas nosas propias vidas. Fronte á impresión xeneralizada de que os procesos de globalización levan necesariamente a unha homoxeneización crecente, redutora das diferenzas culturais, as reflexións antropolóxicas nos últimos anos parecen constatar que a diversidade cultural non diminuíu; trátase de novas formas de diversidade cultural, distintas das supostas unidades territoriais anteriormente evocadas; culturas desterritorializadas, reterritorializadas, enlazadas mediante redes de grande amplitude espacial, unhas veces, e creadas ou recreadas en novos e diminutos ámbitos. A especial sensibilidade polas diferenzas culturais e as novas formas de atendela levaron a estudar desde o punto de vista da súa peculiaridade cultural, ou subcultural, formas de vida que antes non serían estudadas nunca baixo esta perspectiva.

Fronte á permanencia nun único lugar, o traballo de campo multisituado é moitas veces unha maneira adecuada de estudar problemas de grande actualidade, seguindo en varios lugares os membros dunha diáspora, grupos con problemas similares ou seleccionando unha unidade política no canto dunha unidade espacial. Pero, en todo momento, o característico do noso método, a peculiar riqueza que achegamos a un mellor coñecemento do ser humano, nas súas diversas circunstancias, provén dunha maneira de traballar sobre grupos sociais, en contacto próximo, nun sitio concreto e en momentos concretos compartidos das nosas vidas. Non será un único lugar, senón varios, pero sempre os estudamos no seu sitio e desde o noso sitio; o noso coñecemento sempre comeza polo local⁴. Exemplifico a continuación este novo problema a través da proxección

⁴ Clifford Geertz destacou de forma moi influente a importancia do coñecemento local en Antropoloxía. É o título dunha das súas obras *Coñecemento local* (1994). Unha nova reflexión posterior sobre o tema atópase noutro traballo deste autor (Geertz, 2002).

destas reflexións sobre dous campos extremadamente distintos: os novos retos do estudo da cultura en contacto cos movementos indixenistas e as novas formas de entender a ciencia e a acción social dos científicos baixo as perspectivas dunha análise cultural.

DOUS CAMPOS DE APLICACIÓN: INDIXENISMO E CIENCIA

Indixenismo e novas culturas

O primeiro campo de aplicación está ben representado polos movementos indixenistas americanos e por outros movementos étnicos, con certas semellanzas, doutros continentes. Representan claramente o campo de atención privilexiado de estudo antropolóxico tradicional durante a maior parte do século XX. Eran o referente continuo dos comentarios e críticas que estamos a realizar. Neste momento aparecen non como obxectos pasivos da contemplación do investigador, senón como suxeitos activos de reivindicacións e protestas. As súas formas de vida transformáronse na meirande parte dos casos con notable rapidez, incorporando moitos elementos do mundo industrializado. Desde o extremo norte das terras de Alaska, ao sur da Terra de Fogo, atopamos por todas as partes grupos que protestan pola maneira en que foron tratados ao longo da historia e pola súa situación actual. Non só protestan pola súa lamentable situación económica e marxinação política, senón tamén polo menosprezo tradicional no tocante ás características culturais distintivas herdadas dos seus devanceiros. A súa protesta engloba os diferentes pasos do proceso histórico, as queixas pola vella situación colonial, polo comportamento dos crioulos e mestizos durante a República, polas alternancias entre intentos de integración asimétrica e momentos de represión militar, incluídos os xenocidios. Moitos están en desacordo tamén coas teorías marxistas que confundiron os seus problemas cos dos campesiños. Eles son un grupo definible pola súa lingua e a súa cultura e o peso e amor pola súa tradición.

A reflexión de moitos antropólogos hoxe acumula cun sentido amargo severas críticas para o quefacer dos antropólogos e os seus distintos devanceiros. O antropólogo está situado no medio de crueis paradoxos. En primeiro lugar, o seu

estudo detallado de referentes históricos e etnográficos lévao a entender que a meirande parte das clasificacións en grupos étnicos e culturas distintas foron construídas fundamentalmente a partir de mecanismos de adscrición organizados polos conquistadores. O estudo da súa configuración como un grupo distinto adoita conducir decote á localización das circunstancias, equivocacións e procesos que levaron a designar con tal nome a determinados grupos indíxenas, a clasificalos e organizalos, a controlalos e gobernalos por parte da Administración política, relixiosa e económica, segundo os esquemas impostos polos propios colonizadores. As linguas que falan foron moitas veces construcións elaboradas polos propios misioneiros e potenciadas en procedementos administrativos. O impacto das linguas metropolitanas, os movementos migratorios forzados ou provocados, a ruptura de antigos sistemas de relacións e construcións cambiantes doutros novos contribuíron intensamente á fluidez dos cambios lingüísticos. Hai vales andinos nos que se puido comprobar o uso maioritario sucesivo de catro ou cinco linguas distintas –incluída algunha das linguas xerais– ademais do avance da hexemónica lingua da metrópole. Moito máis difícil é intentar avaliar historicamente os procesos de hibridación de variantes culturais europeas, americanas e africanas e os influxos e préstamos dunhas e outras. O antropólogo preocupado polos seus procesos semióticos atopará especialmente difícil ou imposible distinguir, nas novas recombinacións simbólicas, a posible persistencia de certos compoñentes. Esta imaxe do actual indixenismo americano ten paralelos próximos en moitas áreas xeográficas de África, Polinesia e algúns países asiáticos. O estudo dos sistemas étnicos semella falar máis das mentes e mapas dos colonizadores que dos colonizados.

As explicacións e xustificacións que dan acotío os seus líderes e figuras máis representativas adoitan ser elaboradas con hipóteses e maneiras de entender os problemas dun claro sabor occidental, incluídas non poucas das descrições do seu ambiente cultural: son explicacións altamente globalizadas. Como dicíamos verbo do orientalismo, utilizan armas da tradición intelectual dos conquistadores. Porén, como dirá James Clifford, «as súas historias non son falsas; simplemente, igual que os mitos, son atemporais» (Clifford, 2003). Entendidas como froito do presente, representan simbolicamente unha gran realidade. «Tristes Trópicos», diría Lévi-Strauss, tristes tamén noutras latitudes, en campos e cidades, ata os xeos polares. Pero os antropólogos, na revisión crítica da súa discipli-

na, atopan tamén a presenza dos seus vellos mestres en tantos lugares desafortunados, en tantas catástrofes, como testemuñas próximas de xenocidios vitais e simbólicos, que habitualmente non aparecen nos seus escritos. Nos Estados Unidos, a Antropoloxía Cultural está organizada no mesmo departamento xunto coa Arqueoloxía, a Antropoloxía Biolóxica e a Antropoloxía Lingüística. Algúns directores de departamento tiveron que encargarse de repatriar, en máis dun centenar de camións, os esqueletos de diferentes grupos indíxenas arquivados nos museos da súa universidade e tiveron tamén que responder a outras moitas reclamacións puntuais. Parte da historia antropolóxica e dos referentes antropolóxicos actuais constitúen unha acerba crítica da actitude moral e a falta de conciencia política de xeracións de antropólogos.

O estudo antropolóxico segue fiel á sensibilidade pola diversidade cultural, pola capacidade humana de distinguirse como individuos e como grupos. Hai multitude de formas concretas de vivir, simbolizar e entender distintas ou moi distintas das características tópicas do mundo industrializado. O seu estudo reverte insistentemente en temas como a resistencia e a atención minuciosa e sutil ás armas dos débiles. Certamente, o tema da cultura é intensamente político e sen os xogos de poder non existiría. O feito de entender a cultura como unha arma política é un bo principio para poder entender a notable vitalidade, creatividade, sensibilidade, forza emocional e espírito de solidariedade que tantas veces pode producir.

AS CULTURAS DA CIENCIA

O outro campo de estudo fálanos da Antropoloxía da Ciencia. Poucos temas abordados falan tan claramente da apertura de novos e amplos campos da investigación realizada mediante un traballo de campo, enmarcada nas inquietudes do concepto de cultura, elaborada e redactada coas inquietudes teóricas dunha Etnografía Antropolóxica. Non eran estes –os científicos– obxecto de estudo da Antropoloxía Cultural; eran, en realidade, os estudosos entre os que se inscribían os antropólogos. Nos anais dos estudos da Ciencia, figura Bruno Latour como o primeiro que interrompe o seu traballo de campo en Costa de Marfil para facer unha observación participante nuns laboratorios científicos de San Diego,

California. O estudo antropológico da Ciencia e das relacións entre tecnoloxía e sociedade desenvolveuse desde aquela notablemente. Son tamén historiadores e outros estudosos da Ciencia os que non só utilizaron o típico método etnográfico, senón tamén o concepto de cultura ao estilo antropológico. Knorr-Cetina titulará un dos seus últimos libros *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge* (2003). Considera que o tradicional concepto antropológico de cultura é de grande utilidade para entender a complexidade de situacións dos grupos de científicos. A atención a prácticas e preferencias, aos aspectos simbólicos de formas de vivir, a atención á área de valores e de normas, tradición e destradicionalización, as tendencias cara á tecnicización e a racionalización dos científicos vistos no seu calibre humano, en grupos e actividades sociais, permítelle unha máis profunda comprensión verbo das formas en que as ciencias fan coñecemento. Éxito especial tiveron tamén as últimas obras de P. Galison, nas que estudaba os físicos agrupados en culturas científicas e humanas distintas. Estudos como os de P. Rabinow sobre o PCR e o DNA (ADN) franceses permiten dotar de toda a intimidade do concepto de cultura aos que descubren na xenética un compoñente de riqueza patrimonial da súa nación. Como é que pensan e viven os científicos. E como estes procesos, influídos por xeitos de poder forman parte da construción do coñecemento e o seu impacto social, se converteron en temas líder de atracción de antropólogos intelectualmente esforzados.

Por suposto, entre as diversas ciencias que hai para estudar destacou en interese a propia Antropoloxía. Estudáronse con sabor antropológico e acerba crítica as grandes obras dos clásicos e das recentes figuras prominentes. Como resumirá James Clifford, a Antropoloxía Interpretativa, no seu papel revelador, non se decatara da necesidade de dous compoñentes indispensables de autocrítica. Por unha parte, a relevancia do papel de escritor que desempeña o informante, que se pode mostrar nunha presentación dialóxica e polifónica. Por outra parte, a Antropoloxía Interpretativa facía crítica doutra cultura, pero non da súa propia situación e o seu mundo, non poñía en cuestión a propia cultura presente no autor; autor que, como adoita repetir, mesmo practicamente desaparecía na obra. O interese céntrase agora nos aspectos discursivos da propia representación cultural do antropólogo. Con iso, a atención vai dirixida non tanto á interpretación dos textos como ás súas relacións de produción (Clifford e Marcus, 1986). Analizouse polo miúdo e estudouse o tema da autoridade etnográfica,

do realismo antropológico, da forma de escribir do antropólogo, das relacións entre o etnógrafo e a súa contraparte, das implicacións do poder en todo iso, da construción de suxeitos antropológicos, dos presupostos fundadores do seu método, da configuración dunha disciplina, os seus mitos e rituais, da reprodución disciplinar, e ponderáronse e valoráronse a tradición e aquilo en que a tradición pode servir de fonte valiosa de inspiración para un renacemento da Antropoloxía.

Persoalmente, o meu traballo dos últimos anos supuxo aplicar directamente o traballo de campo e a observación participante ao estudo dos propios antropólogos americanos, que tantos outros obxectos-suxeito de estudo de diversos continentes investigaran. Despois de percorrer trinta e nove departamentos e de estudar e convivir máis polo miúdo nunha ducia deles e de entrevistar a máis de trescentos antropólogos, redactei un primeiro libro etnográfico (Fernández de Rota, 2012). A atención ás culturas departamentais localizadas e ás tradicións de investigación cos seus propios estilos de razoamento, a Antropoloxía entendida como disciplina, como profesión e forma de vida provocan outra forma distinta de entender a tarefa antropológica, outra aproximación diferente aos eternos debates teóricos, cheos de malentendidos e motores de agudeza intelectual.

A CULTURA OU O CULTURAL

O concepto de cultura, obxecto primeiro de discusións e nos últimos tempos mesmo de ataques, segue a manterse en pé profundamente depurado. Mesmo os seus máis duros críticos dentro da Antropoloxía adoitan consideralo necesario nalgunha das súas versións. As máis actuais ou vangardistas tratan de evitar a súa posible confusión coa vella idea das unidades culturais. Dirá Trouillot: a cultura, como a economía, é unha maneira de mirar cara ás poboacións; ou para Sherry Ortner: a cultura é o medio de entender os mundos imaxinativos dentro dos que os actores operan as formas de poder e acción que eles son quen de construír, os desexos aos que son capaces de lles dar forma. A cultura, xa que logo, é entendida non como unha realidade en si, senón como unha maneira de mirar.

Para outros, xurdiron diversos conceptos que poden ser aproveitados como substitutos próximos, recreados, do concepto de cultura. Tal é o caso do *habitus*

de Bourdieu en combinación coa *practice*. A hexemonía de Gramsci e as súas diversas versións posteriores poden xogar tamén un papel próximo. Poden utilizarse conxuntos de conceptos como *assemblages* e articulacións. Un concepto especialmente dotado como posible substituto nas súas funcións sería o de *subjectivity* que a propia Ortner relacionará coa temperá teoría de Geertz da cultura *subjectivity-oriented* relacionada coa conciencia histórica e cultural que nos permite «agudas preguntas verbo da formación cultural das subxectividades dentro dun mundo de desigualdades salvaxes nas relacións de poder e sobre as complexidades destas subxectividades persoais dentro do mundo» (Ortner, 2006, p. 128).

Nunha obra recente titulada *Designs for an Anthropology of the Contemporary* atopamos unha elaborada xustificación do emprego do concepto de cultura utilizado como adxectivo –cultural– no canto de como substantivo. Trátase dun diálogo con catro participantes, dous deles, Paul Rabinow e George Marcus, destacados protagonistas do *Writing Culture* e do desenvolvemento da Antropoloxía Reflexiva, e os outros dous profesores, antigos discípulos seus, James Faubion e Tobias Rees. Cando se cambia o substantivo polo adxectivo pérdese a connotación tradicional e inmediata das unidades holísticas discretas que se tratan de superar. O cultural é entendido como unha «dimensión constitutiva da vida humana, como un dos planos –un plano aberto, certamente– do que está sempre composta» (Rabinow, Marcus, Faubion e Rees, 2008, p. 106). O adxectivo cultural cobra para estes autores unha dirección claramente semiótica. Un plano susceptible de «análises e diagnósticos semióticos –tropos, xéneros discursivos, modos retóricos e efectos retóricos, esquemas orientativos e sistemas de presuncións» (Rabinow, Marcus, Fabion e Rees, 2008, p. 107). É, por outra parte, a característica específica e significativa do traballo de campo etnográfico. Trátase dunha Etnografía tipicamente cultural. Pensan que non estudamos illas de cultura, «no meu caso –dirá Rees–, estudamos racionalidades ou tecnoloxías emergentes. E estas están localizadas en concretos lugares e hai algo significativo sobre eles, un aspecto local que é importante» (Rabinow, Marcus, Fabion e Rees, 2008, p. 107). Desta forma, mesmo segundo esta teoría, o antropólogo permanece fiel ao proxecto malinowskiano de captar os imponderables da vida cotiá que poden ser recollidos mediante a narrativa ou outras formas de textualidades non analíticas. Decote, as formulacións culturais estaban cheas de referencias xeográficas e

de concepcións holísticas. Non é este o estilo das novas teorías; o cultural no canto da cultura non ten que ver coa súa posible mobilidade, pero o cultural aínda significa que hai signos de diferenza. É un vello termo cargado de tradición que nos ensinou a entender moitas cousas sobre o mundo. De substantivado na súa transición ao posto de adxectivo segue facendo que nos decatemos que non ten sentido pensar que todos somos a mesma cousa, que hai grandes diferenzas en significado e estilo.

Dinámicas culturais, itinerarios culturais ou situacións culturais permiten entender de forma dinámica a nosa maneira de vivir e expresións pautadas, aprendidas, feitas de tradicións opostas ou converxentes, cheas de pasado, preñadas de futuro, densas en símbolos e en momentos do quefacer cotián pleno de sentidos. En definitiva, a Etnografía, como acción social, permítenos desvelar un *surplus* de significación á hora de comprender a vida humana. É unha forma intensamente cultural de investigar e de entender culturalmente os outros. É unha reflexión continuada capaz de facernos sentir distintos e, así mesmo, de comprender calidamente a multitude de analoxías. É así a Antropoloxía unha ciencia de distancias, que distingue a intimidade e tamén os amplos horizontes, nos pequenos fragmentos intensamente vividos e contemplados da proximidade humana.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A.: «Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropolgy», en R. G FOX (ed.): *Recapturing Anthropology, Working in The Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- CLIFFORD, J.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD, J.: *On the Edges of Antrhology. (Interviews)*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.
- CLIFFORD, J. e G. E. MARCUS (ed.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COMAROFF, J.: *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
- COHN, B. S.: *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- DREYFUS, H. L. e P. RABINOW: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 (versión en castelán: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bos Aires, Nueva Visión, 2001).
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A: «Antropología Social y Semántica», en C. LISÓN TOLOSANA (ed.): *Antropología Social sin fronteras*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1988, p. 55-109.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A: *Nacionalismo, cultura y tradición*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A: «Giro Interpretativo y reflexividad», en C. LISÓN TOLOSANA (coord.): *Introducción a la Antropología Social y Cultural*, Madrid, Ed. Akal, 2007.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A: *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*, Madrid, Ed. Akal, 2012.
- FOX, R. G. (ed.): *Recapturing Anthropology, Working in The Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- GALISON, P. e D. STUMP (ed.): *The Disunity of Science*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures*, Nova York, Basic Boks, 1973.
- GEERTZ, C.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nova York, Basic Books, 1983.
- GEERTZ, C.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002.
- GUPTA, A. e J. FERGUSON (ed.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- HACKING, I.: *Representing and Intervenig*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HARAWAY, D. J.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Nova York, Routledge, 1991.
- HYMES, D. (ed.): *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999.
- KEESING, R. H.: «Theories of Culture Revisited», en *Assessing Cultural Anthropology*, Nova York, McGraw-Hill, 1994.
- KNAUFT, B. M.: *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, Nova York, Routledge, 1996.
- KNORR-CETINA, K.: *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- MARCUS, G. E. e M. M. J. FISCHER: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

- ORTNER, S. (ed.): *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, Berkeley, The University of California Press, 1997.
- ORTNER, S.: *Anthropology and Social Theory*, Durham, Duke University Press, 2006.
- RABINOW, P.; G. E. MARCUS; J. D. FAUBION e T. REES: *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, Duke University Press, 2008.
- SAHLINS, M.: *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- SAHLINS, M.: *Waiting for Foucault, Still*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- STOCKING, G.: *The Ethnographer's Magic*, Madison, Wisconsin University Press, 1992.
- TYLER, S.: *The Said and the Unsaid*, Nova York, Academic Press, 1978.
- VERDERY, K.: «Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future», en VERMEULEN, H. e C. GOVERS (ed.): *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1994.
- WOLF, E.: *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.