

Individuo y conocimiento en las políticas de la identidad en EE.UU.

Juan M. Delgado Moreira

Introducción

En 1994 Juan Gutiérrez y yo escribimos un artículo titulado teoría de la observación para nuestro volumen sobre métodos cualitativos de investigación en ciencias sociales (Gutiérrez y Delgado, 1994). Yo no me podía imaginar entonces que algún día iba a tener la oportunidad de ver aquellos sueños convertidos en una pesadilla. Gutiérrez fue el primero en pensar cómo la auto-observación, siempre que se cumplieran unas condiciones, podría enriquecer el repertorio de métodos cualitativos de investigación. Nuestro razonamiento era que todos hablamos siempre desde nuestra experiencia personal. Por consiguiente, la ciencia social, pensábamos, debería beneficiarse de convertir nativos en analistas, y no al revés, que era el procedimiento normal. En realidad, éste no era un sueño nuestro tan descabellado, sino algo presente en numerosas creaciones etnográficas y literarias, desde Dostoievski hasta Chinua Achebe. Parecía sensato dedicarse a explorarlo con cierto rigor metodológico, especialmente, pensábamos, cuando diversas tradiciones metodológicas y epistemológicas parecían converger en apoyar este giro (etnometodología, fenomenología, constructivismo social, sociocibernética). En aquel libro criticábamos el positivismo en las ciencias sociales, ya que sentíamos que esa era la referencia epistemológica de gran parte de la sociología en universidades españolas. El positivismo y el neoliberalismo son también fuertes en muchas universidades americanas, Stanford entre ellas. Se dice que la presión de la industria de alta tecnología y de la importancia de los programas de negocios, en Stanford y en otros centros, está dejando las humanidades, las ciencias sociales y los estudios internacionales en un estado de crisis financiera. Pero mucha de esta penuria de las humanidades y las ciencias sociales en EE.UU. se puede también atribuir a un proceso de deterioro interno. Me estoy refiriendo a la expansión del postmodernismo. Es así como programas transdisciplinares tales como los de estudios latinoamericanos se llegan a encontrar amenazados por dos frentes: el positivismo por la derecha y la postmodernidad por la izquierda. Fue sólo durante mi estancia de investigación en la Universidad de Stanford

cuando empecé a aprender estos y otros problemas que un abuso de auto-observación y postmodernismo podían producir. En 1994, sin embargo, Gutiérrez y yo escribíamos como si nunca pudiéramos llegar a tener bastante auto-observación, auto-organización, complejidad, etc. En realidad, hay muy poca distancia entre aplaudir a quienes analizan desde su propia experiencia (lo que nosotros pensábamos) y rechazar la posibilidad de comparar experiencias entre diferentes individuos o grupos (lo que me he encontrado a menudo). Entonces decíamos que hablar desde la experiencia proporcionaba más legitimidad y obtenía un mejor conocimiento. Eso mismo argumenta el postmodernismo. Por ello, combinaba una virtud epistemológica (una posición de conocimiento es mejor) con una virtud política (conocimiento y acción desde el punto de vista del nativo son legítimas). Más recientemente he aprendido que también causa una paradoja, al menos en la práctica de buena parte de la ciencia social en EE.UU. influida por la postmodernidad. Si bien podría pensarse que este argumento representaría un verdadero retorno del sujeto, está ocurriendo lo contrario: los grupos y los colectivos dominan la escena, ejercen su influencia en la producción de conocimiento y en las prácticas sociales. Esto es un hecho: en un contexto en que el observador posicionado y la reconstrucción subjetiva son elogiados se desecha al individuo como categoría de análisis. Hay un subjetivismo sin sujeto. Me ocuparé de esta paradoja en la segunda sección del artículo. Después, me dedicaré a estudiar las ideas teóricas de frontera y red, que sirven de alternativas a esta falta de atención en el individuo. Dichas propuestas pertenecen a Rosaldo y Haraway, respectivamente, y han sido formuladas desde dentro de la postmodernidad.

Sin embargo, antes de discutir la paradoja del subjetivismo sin sujeto y sus alternativas, la primera sección del artículo estará dedicada a una revisión de la postmodernidad como marco metodológico. Esta revisión nos permitirá entender qué forma de sujeto es utilizada por el postmodernismo y por qué es una paradoja que la postmodernidad carezca de un modelo complejo para el individuo. Aunque se trata de un fenómeno transdisciplinar, en el estudio del subjetivismo postmoderno mi campo ha sido el de la antropología cultural americana y mi

posición será crítica, basada en un realismo externo y una racionalidad crítica.

Por último, terminaré con una referencia al multiculturalismo. Dentro de mis breves comentarios, considero el multiculturalismo americano como una solución imperfecta para problemas muy reales y extendidos en sociedades plurales. El dominio del multiculturalismo coincide en EE.UU. con la expansión del postmodernismo en ciencia social. En esta última sección compararé el multiculturalismo con la línea de investigación en ciudadanía (social, cultural), para concluir que los estudios de ciudadanía de este tipo tienen la virtud de un enfoque universal (transcolectivo), que combina la dialéctica entre la acción del individuo/miembro con dinámicas de la sociedad y el estado en su conjunto.

Contra el postmodernismo sin sujeto

«A

lo largo de toda mi vida no sólo he creído en la existencia de lo que los

filósofos llaman mundo exterior, sino que además la visión opuesta no me ha parecido digna de tomar en serio» (Popper, 1974: 20).

A final de los años sesenta y durante los setenta, los cánones del método y la perspectiva antropológica cambiaron, coincidiendo con la emancipación de las últimas colonias y con grandes emigraciones mundiales. El objetivo del estudiante de doctorado de ir a hacer trabajo de campo muy lejos de su universidad se convirtió en más difícil, porque culturas totalmente extranjeras estaban dejando de existir. Todo comenzaba a ser uniformado por la globalización de la economía y de los medios de comunicación en la era postcolonial. Ese mismo postcolonialismo trajo una crítica del punto de vista occidental como la base del conocimiento antropológico. Muchas técnicas antropológicas fueron puestas en cuestión como dispositivos que hacían lo que decían, cuentos que persuadían al lector. Muchas descripciones antropológicas fueron denunciadas como representaciones más o menos arbitrarias que debían ser objeto de deconstrucción y desmitificación. Tras esta crítica, la exploración de nuevas formas de representación fue

considerada no sólo posible sino que se puso de moda. Dentro de estas nuevas tendencias podemos incluir una mayor interdisciplinariedad (en aspectos teóricos y metodológicos), la implicación del observador en sus observaciones, el énfasis en la creatividad de los nativos y en el cambio social, el uso experimental de ciertos géneros literarios en la escritura etnográfica, el abandono del realismo, y esencialmente, la creación y representación del conocimiento etnográfico dentro de un proceso de diálogo interactivo entre el antropólogo y el otro (B. Tedlock, 1991: 82; Rosaldo, 1989).

Personalmente estoy de acuerdo con la necesidad histórica de estas ideas en antropología cultural y he dedicado algunos textos a justificar sus bases filosóficas (Gutiérrez y Delgado, 1994). Gran parte de la epistemología de los estudios de la complejidad también se ocupa de estos mismos cambios en otras disciplinas y en la teoría de los sistemas. Además, si seguimos las ideas de Wallerstein (1995: 128-144, 1996: 22) unos y otros reaccionan contra el fracaso de las promesas liberales de desarrollo progresivo para todos, inscritas en lo que él llama la revolución de 1968-75. En realidad ésta es una hipótesis muy elegante por la cantidad de elementos que conectaría. Por ejemplo, postmodernismo en las ciencias sociales y complejidad en las ciencias naturales serían expresión de una misma revolución, sincronizada a través de todas las formas de conocimiento. Dicha revolución provendría de una honesta preocupación por el bienestar de la mayoría de la población mundial. Aunque mi investigación no me permite disputar la tesis de Wallerstein, sí quiero comenzar el argumento de esta sección con una duda: si ese es el caso, entonces ¿cómo puede ser que el postmodernismo aparezca siempre tan cercano a negar toda realidad, que no pueda discriminar entre unas y otras representaciones, que esté tan apegado al paradigma discursivo y, por último pero más dramática de todas, que no pueda dedicar recursos a la investigación de alternativas para la pobreza y el presunto caos postcolonial? El postmodernismo se ha desecho del bebé a la vez que del agua de la bañera. El bebé, esa cosa valiosa que el postmodernismo en las humanidades y las ciencias sociales ha perdido (a diferencia de los estudios de la complejidad) es la ciencia, el conocimiento, y el individuo. Este será

el argumento que viene a continuación. Efectivamente, las observaciones son dependientes de las posiciones de observación de los observadores y construyen representaciones, pero ¿y eso qué significa?, ¿debemos abandonar la posibilidad de conocimiento? Si todos, todos los observadores son posicionados y no tenemos criterio de verdad, entonces ¿qué es lo que una joven negra, de clase trabajadora, sabe sobre las zonas centro de ciudades negras en América que no sepa un hombre blanco extranjero que falleció hace muchos años (por ejemplo, un profesor alemán de ciencia política)?

CONOCIMIENTO INTERNO Y LOCAL

Supuestamente, hubo un tiempo en que los analistas eran todos varones blancos y trabajaban para el gobierno. Digo supuestamente porque yo no había nacido. Hoy, si eres un varón hispano en EE.UU. y decides ir a una reunión de mujeres blancas probablemente te llevarás una sorpresa. Es probable que, aunque amablemente, no seas bien recibido, porque rompes el ambiente, no era una reunión para establecer alianzas políticas, querían estar solas. Quizá sugieran que esperes fuera y habléis después sobre cómo organizar una reunión con los dos colectivos: mujeres blancas se reúnen con grupo de varones hispanos para coordinar estrategias contra el machismo y el abuso doméstico, pongamos por caso. Lo mismo te ocurriría si tú y tus amigotes estáis tomando una cerveza y un grupo de mujeres pelirrojas de Arkansas se presenta queriendo ser parte de vuestra reunión. La academia es una mera prolongación de estas experiencias, que están al alcance de cualquiera en la calle. En Stanford, por ejemplo, los cursos de introducción al feminismo suelen estar enseñados por mujeres, casi exclusivamente para mujeres y para mayor celebración del sororato. Son un ejemplo de la idea de que conocimiento interno y local es mejor. En etnología se suele expresar con la fórmula «lanzarse a los hechos», a la cosa verdadera (Geertz, 1995). Los hechos están en la aparentemente infinita riqueza del trabajo de campo. Este es un debate muy viejo. En este apartado propongo estudiar lo que Geertz dice no porque sea un clásico de la literatura antropológica, sino porque intenta un movimiento clásico: encontrar virtud en el justo medio entre

dos extremos, entre el hombre blanco enojado y la felicidad de un seminario de introducción al feminismo. Su posición es inteligente, comparada con defensores radicales de la pureza de cada uno de los bandos, el de quienes saben simplemente porque lo vivieron, y el grupo de quienes saben porque conocen el mecanismo.

Geertz establece el giro simbólico en la antropología moderna. Defiende que la interpretación local del mundo simbólico (en la tradición weberiana) es una alternativa válida entre los extremos de los mitos de comunión con el nativo, por un lado, y el imperio de las estructuras inconscientes, por el otro. Buena parte de la mediación que Geertz intenta con sus reflexiones es muy necesaria. Aunque incapaz de proporcionar toda la información necesaria, sí parece una regla de sentido común que sólo perspectivas internas y concentradas en el individuo pueden sacar a la luz instituciones que de otro modo pasarían desapercibidas para el observador externo. En todo caso, reconocer como verdadero que las perspectivas de nativos y analistas están entrelazadas en todos los planos no nos libra de la incomodidad de reflexionar sobre nuestro punto de referencia científico. Yo creo que es importante discernir si uno está finalmente envuelto en un proyecto con objetivos científicos, o por el contrario está disfrutando de la pluralidad de puntos de vista éticos y políticos que florecen alrededor de la imposibilidad de conocimiento transcultural. Y es con respecto a este delicado equilibrio donde creo que la cuidadosa prosa de Geertz (1983) se queda un poco corta en declarar si existen o no objetivos científicos y comparativos.

Entender este debate entre conocimiento local interno y externo exige ciertas premisas muy específicas sobre el método científico. Quien formula así el debate (Geertz) debe creer que ciencias sociales y naturales se ocupan inevitablemente de diferentes objetos. Puesto que los seres humanos son auto-conscientes, tienen lenguaje e intenciones, eso conduce a que haya diferencias irreconciliables entre los dos métodos. Las ciencias naturales son positivas e inductivas, las sociales son fenomenológicas. Esto es así porque, parecen seguir suponiendo Geertz y otros sin decirlo, objeto y método son dos cosas separadas que necesitan ser coordinadas y ajustadas en el mismo nivel. Ahora bien, si casi todas estas ideas han sido reemplazadas (y en parte por

epistemologías que se consideran postmodernas), ¿cómo es posible que sigan siendo usadas para justificar la creencia en el conocimiento interno y local? Incluso la primera de estas ideas ha sido criticada sobre la base de la disolución de una frontera tan clara entre lo humano y lo no humano, entre naturaleza y sociedad. Cyborgs y otras formas muy activas y muy comunicativas de no humanos serían ejemplos de una creciente población que habita precisamente en la antigua frontera entre los dos reinos (Haraway, 1991, 1997; Latour, 1988). Más aún, la diferencia en método entre las ciencias y la adecuación objeto-método ha sido puesta en cuestión abundantemente. Los científicos naturales no son positivos o inductivos: ni principalmente, ni solamente. Y son muchas las consideraciones, lógicas y prácticas, que justifican esta duda. Estudios en sociología de la ciencia muestran constantemente que la ciencia y el progreso científico no son el resultado de un proceso inductivista continuado. La historia de la ciencia es eso, historia, historia de luchas de poder, desarrollos tecnológicos, fracasos y defensas de ideas metafísicas. En otras palabras, la ciencia es parte de la sociedad y de la cultura. El constructivismo social ha dejado claro cómo ideologías oficiales y la teoría del método científico son guías particularmente malas para entender como realmente se hace ciencia. Una vez más (como ocurría con los defensores de la inteligencia artificial) los no científicos y algunos filósofos han estado entre las escasas personas que verdaderamente creían las doctrinas de pura objetividad científica (Haraway, 1991: 184). Incluso podría decirse que esta idea es una de las mayores contribuciones del constructivismo social. Pero lamentablemente, con demasiada frecuencia, la deconstrucción de los procedimientos científicos reales ha conducido a la impresión de que no había nada crítico, ningún intento de objetivización y ninguna interacción con una realidad más allá de las representaciones. Y esto es una gran pérdida, pues estos están entre los principales rasgos que permitirían distinguir entre la peor de las ciencias y la mejor de las narrativas. Por suerte para ellos y ellas, este es un problema de distinción que sólo tenemos en las humanidades y en las ciencias sociales. No hay científico que haya practicado nunca ciencia en la forma en que algunas epistemologías sociales

les atribuyen. Popper ha defendido esto en numerosas ocasiones: ambas culturas usan el mismo método, y no es el que ciertos científicos sociales atribuyen equivocadamente a las ciencias naturales. «En ambas empezamos por mitos –por prejuicios tradicionales, acosados por el error– y a partir de ellos procedemos mediante la crítica: la eliminación crítica de errores (1994: 140). En otras palabras, la consigna no debería ser «a los hechos», sino «a las ideas y conjeturas, deducción de sus consecuencias y test».

Y sin embargo, la adecuada llamada en la etnografía a realizar observaciones cuidadosas desde el interior de una cultura sugiere una increíble mezcla de ingenuas ideas sobre ambos mundos (ciencias y letras). La argumentación de Geertz se ve obligada a explicar su ventaja sobre el punto de vista nativo sólo porque previamente asume que en el nativo existen observaciones perfectamente descriptivas e interpretativas, sin prejuicios externos. Y desde Geertz en adelante mucha de la epistemología en antropología cultural es todavía menos cuidadosa y más abunda en este error. Así, investigando desde un marco de referencia interpretativo y simbólico, el antropólogo en el trabajo de campo se comporta como si no existiera teoría en sus observaciones (ni en las de sus informantes) y como si todas las elaboraciones posteriores fueran eso, posteriores, inductivas, narrativas, etc. En este punto, muchas veces sin reconocerlo, el antropólogo imita su propio mito de ciencia natural. En el otro extremo, muchas veces por el mismo autor, se enfatiza la implicación personal del antropólogo en cada observación y el carácter persuasivo de sus cuentos. Así, la antropología se convierte en un problema de escritura (Geertz, 1988), tras haber sido fiel a un mito cientifista.

Pero aquí puede plantearse una pregunta incómoda. Si el conocimiento no es más que representaciones de representaciones y todos somos observadores potencialmente equivalentes (en nuestra relatividad) ¿por qué molestarse en hacer trabajo de campo?, ¿por qué no disfrutar de un renacimiento de la antropología de sofá? Me da la impresión que la importancia del conocimiento interno y local para la antropología cultural postmoderna no puede ser explicada mediante argumentos postmodernos. Así que, aunque vivimos en un mundo (en EE.UU.) en que sólo negros pueden hablar

sobre ser negro, y en que todo lo que los europeos (o asiáticos) pueden hacer es estudios europeos (o asiáticos) o dar clase sobre sus países de origen, no sabemos por qué respetamos esa idea. Y las teorías sobre el conocimiento local, entre las que Geertz tiene un papel destacado en antropología cultural, no nos son de gran ayuda. Lo único que hacen es recordarnos la filosofía idealista alemana que yo estudié en los cursos de introducción a la filosofía de las ciencias sociales.

TEXTOS REEMPLAZAN LA REALIDAD

Si seguimos de cerca el trabajo de Geertz sobre la vida y obra de ciertos antropólogos famosos nos damos cuenta de la dramática importancia que la escritura ha adquirido en el conocimiento antropológico. Más recientemente, una versión radical de esta preocupación por las formas de escribir etnografía aparece asociada con el deconstructivismo y la negación de escape del mundo de la representación –no hay nada más allá del lenguaje y de nuestras descripciones, no parece haber nada más allá de la computación simbólica. En un interesante trabajo de presentación y defensa de esta idea a la comunidad de psicólogos, Sampson (1993) llama a este paradigma el marco de trabajo discursivo. La forma en que la gente habla nos dice cosas sobre sus creencias, su ideología, lo que la sociedad les ha hecho y viceversa. No sólo nos «dice», sino que constituye: las palabras son hechos, comunicación es acción. Las divisiones sociales o clasificaciones de personas «son vistas como efectos de procesos discursivos que implican poder, en lugar de condiciones prediscursivas de tales procesos. Cómo tales divisiones son constituidas así como las consecuencias de tales divisiones se convierte en el problema central de investigación» (Sampson, 1993: 1221-1223). Aunque complejo y muchas veces engañoso, el lenguaje construye lo real y lo social, y proporciona un acceso tan privilegiado que es difícil no convertirlo en la clave de todo análisis. Un curso de introducción al psicoanálisis y la deconstrucción de libros clásicos occidentales parecen los acompañantes perfectos para este enfoque, como es el caso en los campus de muchas universidades estadounidenses. Pero excepto por la terapia que uno pueda aprender

en el curso de introducción al psicoanálisis, ninguna de las otras deconstrucciones y desmitificaciones mira a lo que la gente hace. Tradicionalmente este era un aspecto en que la etnografía salía ganando en comparación con el paradigma postmoderno: la experiencia del antropólogo en el trabajo de campo le enseña que el lenguaje no lo es todo y que hay veces en que no hay nada de verdad en él. Eso también parece haber cambiado.

Pero además de antropólogo, numerosos filósofos y muchos constructivistas sociales han defendido que no podemos acceder a nada fuera del lenguaje. Y ciertamente esa es la impresión que uno saca tras leer artículos recientes en revistas de ciencias sociales sobre «narraciones disputadas». Las ciencias sociales son más que nunca una interminable conversación. La distancia entre concentrarse en las narraciones, los discursos y negar la existencia de algo fuera del círculo de la construcción textual es más corta que nunca y son muchos los que hacen el trayecto diariamente. Maturana ha dicho que «fuera del lenguaje nada (ninguna cosa) existe porque la existencia está unida a nuestras distinciones lingüísticas» (1988: 79). Otros autores trabajando dentro de este mismo paradigma (teoría de sistemas autoorganizados) parecen no haber ido tan lejos, y Maturana mismo no es un caso claro. Si se examina de cerca, la idea de medio o entorno en sus estudios en biología claramente apunta al exterior del lenguaje. Asimismo, su idea de lenguaje es dependiente de la existencia de una pluralidad de hablantes/observadores, lo que hace imposible tanto una posición de idealismo ontológico (opuesta al realismo) como una posición solipsista. En cualquier caso, con o sin la moderación de Maturana en sus filas, las demandas ontológicas de la epistemología postmoderna resultan inconsistentes y sin sentido. El trabajo de Maturana sí apunta al hecho de que no podemos acceder más allá del lenguaje y nuestra experiencia. Pero esa creencia no implica y no prueba que no exista tal mundo. La inferencia contraria sería igualmente carente de base, o igualmente bien fundada. Mingers (1995: 115) llama la atención sobre la falacia epistémica envuelta en este argumento: «Al denegar la existencia de entidades independientes sobre la base de teorías sobre el observador, Maturana está reduciendo cuestiones ontológicas a epistemológicas». Searle (1995) también pone de manifiesto que simplemente

hay una falacia genética: las consecuencias no se siguen de las premisas, hay un non sequitur. Searle continúa diciendo que muchas críticas epistemológicas del criterio de verdad de la correspondencia se transforman equivocadamente en materialismo. En su opinión, los argumentos epistémicos de relatividad conceptual, falta de verificación, inadecuación con la realidad, idealismo fenomenológico o constructivismo social implican que las cosas son realmente de una determinada forma. Por otro lado, el realismo externo no implica necesariamente la correspondencia como idea de verdad. Es una teoría de la ontología. Searle (1995: 155) puntualiza este aspecto con la siguiente fórmula: «El realismo es un punto de vista que dice que las cosas son de una forma que es lógicamente independiente de todas las representaciones humanas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino que son de una forma. Y cosas en las dos frases anteriores no significa objetos materiales o siquiera objetos». En un enfoque convergente, Mingers (1995: 112) cita a von Glaserfeld y Kenny porque señalan la existencia de constricciones «la realidad limita lo que es posible y el conocimiento puede por tanto ajustarse o no ajustarse a dicha realidad». Como ejemplo de ello, Mingers propone un sencillo experimento para el epistemólogo postmoderno: la creencia en que el hombre es capaz de estar sumergido bajo el agua conteniendo la respiración durante diez minutos suele ser refutada por la muerte. Esperemos que nadie necesite finalizar el experimento para sacar las conclusiones.

En ocasiones, la idea de un criterio de verdad como tal parece insostenible para muchas formas de postmodernismo. La mayoría de los argumentos contra la posibilidad de una teoría de la verdad llegan a esa conclusión tras haber discutido una teoría de la verdad en particular. Quienes listan Heisenberg, Gödel o incluso von Foerster como autores de proposiciones que invalidan (o dificultan) ciertos criterios de verdad deberían recordar que ninguno de ellos intentó desafiar la pura posibilidad de la existencia de ciencia y de una teoría de la verdad, a cuyo desarrollo dedicaron tanto esfuerzo. Incluso si debiéramos considerar dichos argumentos como ataques postmodernos contra la ciencia y la verdad, uno no puede evitar darse cuenta de un rasgo común. El resultado de dicha crítica no es más que la sustitución de una idea de verdad por nada, mientras que una

idea de realidad es reemplazada por otra idea de realidad. Tanto la posibilidad de verdad como de conocimiento permanecen intactas. Si la realidad no es estática, linear, compacta o no está expresada en un lenguaje formal, entonces algunas formas de teoría de la verdad basadas en la correspondencia tendrán que seguir trabajando. Probablemente se encuentren descripciones alternativas más adecuadas que hablan de realidad fragmentada, en permanente flujo. Pero aun así, una vez más, no deberemos estar llegando a la conclusión de que todo el proyecto de ciencia y verdad es imposible, y nada queda sino cuentos.

RELATIVISMO Y ANTIRACIONALISMO

La existencia de una multiplicidad de entidades de igual valor sobre las cuales no se puede imponer ningún orden o es imposible decidirse está en el centro del postmodernismo epistemológico. El mismo patrón se emplea para argumentar en favor de la ausencia de realidad (dado que hay muchas realidades) y verdad (dado que las teorías, y la verdad misma, son plurales y nada más que narrativas o cuentos como el de caperucita). Ya he discutido esta aplicación de ese patrón en el apartado anterior, aunque sin ocuparme directamente de su estructura interna. Ahora quisiera recordar la inconsistencia lógica del relativismo radical. Aquellos investigadores o investigadoras que nunca han estado en un contexto en que nadie haya oído hablar de la paradoja del mentiroso pueden perfectamente saltarse este apartado y dirigirse al siguiente sobre «observadores implicados».

El postmodernismo está muy familiarizado con esta objeción, pero no por ello les resulta más fácil eludirla. La proposición de que todo conocimiento es relativo y no puede reclamar verdad objetiva es más una trampa que quien habla se tiende que una paradoja: si es verdadera, entonces se refuta a sí misma; si es falsa, entonces no tiene ningún sentido. Popper (1945) cita los estudios de Russell sobre proposiciones autorreferentes para justificar su crítica realista al postmodernismo. Mingers (1995: 112) es otro ejemplo con abundantes referencias. En cierta medida, conocer la inconsistencia lógica del relativismo radical proporciona poco consuelo. El relativismo en

acción se apresura a afirmar que la lógica no es más que otro marco de trabajo relativo cuyos argumentos no pueden hacer daño alguno a la idea de relativismo en sí misma. Cuando esta visión se aplica a la historia convierte en incommensurables los diferentes períodos e impide todo estudio comparativo. Diferentes descripciones del mismo fenómeno pueden ser irreconciliables sobre la base de que fueron escritos por diferentes observadores. Los colegas de un departamento no tienen que discutir sobre datos, dado que su diferente marco teórico explica que sus conocimientos sean diferentes. Esto les deja más tiempo para discutir de otras cosas.

Debido a todas estas formas de cortocircuito relativista, no debe sorprendernos que el mismo autor que atribuyera a la lógica de Russell el mérito de criticar de una vez para siempre el relativismo retornara al tema bajo el encabezamiento «el mito del marco de referencia». Para Popper (1994: 33) el relativismo radical desafía frontalmente el racionalismo: «Uno de los componentes del irracionalismo moderno es el relativismo (la doctrina de que la verdad es relativa a nuestra historia intelectual, que se supone determina el marco de referencia dentro del cual pensamos: que la verdad cambia de un marco a otro), y, en particular, la doctrina de la imposibilidad de una comprensión mutua entre diferentes culturas, generaciones, o períodos históricos—incluso dentro de la ciencia, incluso dentro de la física». El debate es importante. El relativismo es una formulación falsa y viciosa que, «si su creencia se extiende, minará la unidad de la humanidad y con ello aumentará la probabilidad de violencia y guerra» (Popper, 1994: 35). Es una paradoja más que la expansión del relativismo radical pueda servir para refutarlo empíricamente: ¿cómo explica un relativismo radical su propio auge entre gente de diferentes culturas y marcos de referencia? Claro está que la crítica es algo que ocurre sólo a las teorías que dan cuenta de sus propias condiciones de posibilidad.

Si no encontramos un mejor cauce para la racionalidad y la idea de verdad, entonces la necesidad de combinar diversos observadores en cada análisis es simplemente sensata, siempre que creamos firmemente en la imposibilidad de escapar del marco de referencia personal. En este contexto, desmitificar la importancia del observador e intentar estimular procesos de

autoobservación en los grupos parece poco más que una lógica consecuencia. No pocos sociólogos y antropólogos han concluido que sus análisis añadían poco o nada a las narrativas de los propios protagonistas, ya que nadie va a entender mejor a un nativo que otro. Mi participación en Gutiérrez y Delgado (1994) comete muchos de esta categoría de errores. Otros científicos sociales han llegado a defender que dichos cuentos deberían ser devueltos a las comunidades para su enriquecimiento y mayor ventaja política. Más aún, en ausencia de un criterio cognitivo con el que orientarse entre etnografías alternativas, vuelve a parecer razonable demandar que los observadores tengan una agenda política, pues política es la única escena que todavía, aparentemente, permite dirimir disputas entre científicos sociales. Y sin embargo, todas estas ideas no son sino un premio de consolación cuando ya se ha renunciado a demasiado.

OBSERVADORES IMPLICADOS

La epistemología, ética y metodología de la observación son áreas de gran importancia para la antropología social y cultural. No debe sorprendernos por tanto que el postmodernismo tenga mucho que decir sobre la observación participantes. Es como si responder a la pregunta de qué tipo de observadores debería tener la etnografía hace que todo encaje. A diferencia de mis anteriores comentarios, nadie puede disputar ahora que la conclusión es una consecuencia de las premisas, de la refutación postmoderna de la figura del observador imparcial. De acuerdo con la tesis que estoy analizando, dado que no hay realidad independiente del observador, no hay criterio de verdad, y todas las observaciones son internas y relativas al marco de referencia del observador, sí se deduce que el observador imparcial está en una posición imposible. De hecho, nunca existió ni existirá. Este es uno de los puntos fuertes de la antropología postmoderna (Geertz, 1983, 1995; Clifford, 1983, 1988). Junto al estudio del realismo como género literario para la escritura de etnografías y la propuesta de algunas alternativas, la crítica del observador externo omnisciente (Rosaldo, 1989; B. Tedlock, 1991; D. Tedlock, 1983) es la mejor contribución de la antropología postmoderna. Sin

embargo, existe un salto en el vacío entre reconocer que ciertos fenómenos son relativos al observador, que los observadores modifican lo observado, que los observadores son relativos a sus historias, y la urgente necesidad de que haya una pluralidad de observadores políticamente situados. Es necesario tener en cuenta las creencias que he ido comentando anteriormente para dar ese salto.

La teoría de la observación defendida por la moderna teoría de sistemas autoorganizados puede iluminar esa carencia de conexión necesaria. En dicha teoría ha habido también una revisión de los procesos de observación. Sin embargo, su crítica del positivismo y de la teoría del control no ha dado lugar a la tesis contraria. Después de todo, las ventajas de un observador interno y políticamente situado en la investigación del ADN son dudosas. En lugar de eso, esta teoría de sistemas autoorganizados reconoce la existencia inevitable de observación externa, dado que toda observación implica una división entre un estado observador y un estado observado (Spencer-Brown, 1972). Incluso un individuo cualquiera resulta externo a sí mismo cuando observa algunos de sus estados mentales. «El dominio lingüístico, el observado, y la autoconciencia son posibles porque resultan como diferentes campos de interacciones del sistema nervioso con sus propios estados en circunstancias en que esos estados representan diferentes modalidades de interacciones del organismo» (Maturana y Varela, 1972: 29). Sin embargo, el término observador deja de ser sinónimo de persona. Hay sistemas observadores, autoobservadores, estados observadores, una pluralidad de observadores, y la lógica de la distinción. Aunque la jerga es profusa y me he ocupado de ella en otras ocasiones, sí quiero destacar aquí que esta teoría tuvo origen en un programa científico más amplio. Dicho programa asumía la existencia de un orden, no consideraba que todos los fenómenos fueran dependientes del observador, y sí considera que las explicaciones que incluyen mecanismos son mejores que las teleológicas, en las que funciones y objetivos son añadidos por el observador. En la aplicación de estas ideas a las ciencias sociales, la reflexividad y la autorreferencia ocupan el lugar del activismo político de la postmodernidad. En otras palabras, para los estudios de autoorganización el compromiso

político no es la alternativa general a la antigua idea de observador imparcial. Por el contrario, el analista debe incluirse a sí mismo en la explicación, i.e. necesita elaborar una teoría que sea capaz de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de sus observaciones, y debe considerar que potencialmente todos los estados mentales son accesibles a la conciencia. En resumen, la teoría de la autoorganización prueba mediante el ejemplo que ciertos observadores postmodernos son verdaderas antítesis de los observadores realistas, en una época postmoderna, y no conclusiones necesarias que se derivan de la crítica epistemológica o teórica. Además, sugiere que la observación externa tiene un lugar en una idea más compleja de observación. Este ejemplo de que la crítica del observador positivista no tiene que conducir necesariamente al relativismo ni a las narrativas como única fuente de sentido tiene un valor especial, porque su ontología y epistemología coinciden con muchos aspectos del postmodernismo, tal y como ha señalado acertadamente Mingers (1995: 213-126). Lo mismo podría decirse también de la posición de Haraway en su artículo frecuentemente citado de 1991. La fragmentación y el conocimiento situado no conllevarían perder de vista la necesidad de una teoría crítica, de un conocimiento práctico, ni tampoco niega la realidad: «necesitamos el poder de modernas teorías críticas sobre como se hacen los significados y los cuerpos, pero no para negar significados y cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tienen una posibilidad futura» (187).

METAFÍSICA DE LA ILUSTRACIÓN

¿Qué diríamos si la postmodernidad que hay en la antropología social anunciara que el verdadero ámbito de sus argumentos es la metafísica? Probablemente una crítica en términos de relaciones lógicas perdería toda base. Poco puede hacer una falacia por las creencias sobre las causas y naturaleza última de lo real. Pero ¿no hemos estado hablando ya de metafísica? ¿No es finalmente metafísica la cuestión de si existe o no una realidad más allá de las representaciones, si dicha realidad tiene un orden y si tal orden es cognoscible? Parece, finalmente, que la metafísica es el campo de batalla donde ciertas tesis de la postmodernidad tienen su

contexto más adecuado, más concretamente en la superación de la metafísica de la Ilustración y la modernidad. Esta conexión no sorprendería a racionalistas como Popper, quien ya había entrado en justificaciones metafísicas de sus creencias científicas: «He llegado a la conclusión de que el Darwinismo no es una teoría científica que se pueda someter a prueba, sino un programa de investigación metafísico —un posible marco de referencia para hipótesis científicas que sí se pueden someter a prueba» (Popper, 1974: 168). Aquí tenemos a la vez una admisión y una justificación. Pese a todas las demarcaciones intentadas por la ciencia en el pasado, sus creencias permanecen unidas a cierta metafísica racionalista de la Ilustración. Pero es una creencia metafísica que contiene sus propias formas de corrección racional del error. Ciertamente se puede argumentar que el Darwinismo no explica la vida. Solamente reemplaza la creencia universal en la teleología y la necesidad de un proceso con una creencia en el azar, ensayo y error, y en las explicaciones mecánicas. Popper (1974: 169) defiende este mismo punto. La teoría de sistemas clásica ya había expresado esta misma idea (Bertalanffy, 1967; 1968), así como lo hacen investigaciones evolucionistas más recientes (Dupuy y Varela, 1992).

El persistente racionalismo de Popper nos proporciona algunos puntos finales más. Argumenta que una atención exclusiva sobre el lenguaje no puede considerarse una visión metafísica: «Este, sigo pensando, es el camino más seguro para la perdición intelectual: el abandono de problemas reales en favor de problemas verbales» (Popper, 1974: 19). Tal desprecio por la reducción de la realidad al lenguaje tiene dos componentes en Popper. Está filosóficamente relacionado con Russell pero, a la vez, está basado en su propio análisis de las dramáticas consecuencias históricas de filósofos esencialistas (Popper, 1945). El textualismo postmoderno no es metafísico, y difícilmente sería considerado por Popper como distinto a un retorno de la versión del Círculo de Viena dominada por Wittgenstein. Por el contrario, misticismo ateo sería quizá una mejor forma de denominarlo. El Darwinismo puede compararse con el creacionismo religioso. Pero Popper (1974: 172) tiene una razón para preferir a Darwin y es que está abierto a la corrección del error. «Su teoría de la adapta-

ción fue la primera no teísta que resultaba convincente: y el teísmo era peor que la abierta admisión del fracaso, porque creaba la impresión de que una explicación final había sido alcanzada». Sugiero hacer la prueba de sustituir teísmo por postmodernidad en esta frase.

Tampoco es casualidad que el postmodernismo que he revisado encaje mejor en un plano de discusión metafísico. El mundo que sus numerosas desmitificaciones crean es tremendamente mítico. Su textualidad y relativismo recrean el encantamiento de un mundo mágico en el que cada uno escribe su propio cuento, con sus pequeños dioses y quimeras. No es sólo el realismo lo que la antropología postmoderna pone en cuestión, sino la totalidad de la historia de la ciencia, en un mundo que ya estaba notablemente desencantado y hasta secularizado por la tradición judeocristiana (Girard, 1978).

Individualidad, frontera y red

Tal y como anticipé en la introducción, este clima teórico que suele llamarse postmodernismo contribuye a una paradoja muy particular en la antropología cultural americana. Aunque hay muchos indicios de que el individuo se ha convertido en el centro de estudio, es el grupo y la política de la identidad lo que encontramos en el fondo. El agente, el individuo liberal (en el sentido europeo, conservador, burgués, actor racional) se encontraba tras la teoría clásica de la acción. Ahora hay muchas líneas de reflexión que parecen anunciar la llegada de otro tipo de individuo. El o ella ya no aspiraría a la verdad, la belleza o la bondad, pues hemos visto que son valores occidentales y etnocéntricos. En su lugar, la creación de significado mediante narraciones posicionadas es un triunfo suficientemente dulce. Además de las musas que orienten su proceso creativo, ese individuo postmoderno necesita una agenda y un contexto para que todo tenga sentido.

Tras más de una década, la crítica postmoderna del positivismo y del realismo en las ciencias sociales ha recuperado ciertos elementos subjetivos. Pero prescribir la inclusión del sujeto en sus descripciones, la persecución

y construcción textual de lo descrito, la fragmentación de su identidad o su inserción en una compleja red de relaciones, no se ha traducido en un retorno del sujeto liberal. Ni en el retorno de ningún otro sujeto. Es justo reconocer que la producción de ciencia social es ahora más abiertamente subjetiva que nunca. Y sin embargo al mismo tiempo pocas veces ha estado menos centrada en el individuo, pocas veces ha declarado que el individuo no es una categoría o un nivel de análisis relevante para la teoría social. Parece como si el deseo de escapar del individuo como votante y consumidor hubiera lanzado a las ciencias sociales en brazos de una cierta «sociología comunista» de los grupos de identidad. Claro está, no hay nada de que sorprenderse si se ha seguido el argumento anterior. Tras la postmodernidad en su versión filosófica y metodológica no había muchas alternativas. Cuando no hay realidad posible independiente del observador, no existe criterio de verdad, y todas las observaciones son internas y relativas al marco de referencia del autor, ¿cómo prevalece un argumento?, ¿cuál es la única fuente de apoyo que ha quedado? La única respuesta que se me ocurre es: el grupo, el colectivo. Un colectivo con la misma identidad se hace necesario para incorporar y compartir los significados creados por una narrativa (una historia, un cuento). Si no, el cuento no sirve para nada. Además, la fuerza del grupo (en unidad de identidad y en capacidad para la acción política) es imprescindible para compensar y enfrentarse con los abusos y excesos de otros grupos. Este hecho de la vida política en una democracia multipartidista se ha infiltrado y ha acabado por dominar finalmente todo el discurso sociológico, hasta el punto de transformarlo en una continuación de la política. Este es el contexto en que la política de la identidad es crucial en Estados Unidos. Pese a su apariencia subjetivista, principalmente por sus propuestas metodológicas y su crítica del realismo etnográfico, la postmodernidad, aplicada a la antropología cultural, convierte el sujeto en una categoría de análisis irrelevante. Más que nunca, el individuo depende del colectivo tanto para crear sentido (mediante narrativas, es un sujeto textual) como para la acción (colectiva, depende de las conexiones que pueda establecer en una red de grupos frecuentemente étnicos o de género en EE.UU., organizados en ámbitos locales).

Algunos autores, generalmente blancos, varones y enojados, hacen chistes que enfatizan la pérdida en la postmodernidad de dos aspectos clave de la idea de individuo: la libertad de elegir independientemente y la existencia de una transcendencia de lo social. Sobre el primer aspecto, bromean que ni hombre ni mujer se pueden casar sin consultar a sus comunidades (el mestizaje continúa siendo criticado en muchas comunidades en EE.UU.). Lo que en la teoría del consumo eran influencias de la pertenencia a clases sociales o grupos de consumidores es ahora resultado de una política organizada que pretende controlar el consumo mediante patrones de identidad. Sobre el segundo aspecto, ironizan que algunas iglesias parecen dispuestas a llevar el dogma cristiano de la trinidad a las urnas, tal es la presión por redefinir mediante votaciones y mayorías todo concepto que trascienda lo social.

Es útil distinguir algunos cambios en la historia reciente de la influencia de la postmodernidad en la antropología. En un primer momento, durante el giro simbólico, Geertz (1995) y otros todavía intentaban captar el significado simbólico de la acción. Todavía existían sujetos: los unos eran autores que escribían para producir un efecto de realidad, persuadir al lector; los otros eran nativos que personificaban una cultura, el único acceso a otras formas de vida. A través de sus ideas de conocimiento local y descripción espesa, Geertz sigue siendo un antropólogo relativamente clásico. Sus historias son todavía historias con personajes, paisajes con figuras. La suya fue una primera generación postmoderna, principalmente metodológica. La propuesta de antropología de la consciencia (Cohen, 1994) podía aplicarse a esta primera deconstrucción del sujeto en la investigación antropológica. Cohen (1994: 5) piensa que los antropólogos no deberíamos haber convertido a los nativos en categorías generales tales como tribus, castas, grupos étnicos, que eran formas «muy crudas de categorización». Y como alternativa propone algo similar a lo que yo expondré más adelante: «Deberíamos concentrarnos en la autoconciencia no para hacer de ella un fetiche, sino por contra para iluminar la sociedad» (Cohen, 1994: 22).

Pero a la vez que reflexionaba sobre la retórica y las técnicas de escritura, la antropología americana cambiaba su objeto y modificaba la

idea de individuo y grupo. Hoy en día, la antropología que se hace en Estados Unidos (estudiando los EE.UU.) es una antropología de movimientos sociales de identidad, basada, articulada y expresada a través de las políticas de los grupos. Renato Rosaldo explica muy bien en su artículo de los movimientos sociales contemporáneos y la política de la identidad por qué son importantes para él y para mucha gente en América: «La visión de los excluidos ofrece la posibilidad de corregir algunas iniquidades y de ampliar la visión social, la participación social y los procesos democráticos (...) La visión utópica ubicaría la política de la identidad dentro de tradiciones disidentes más amplias que tienen más de dos siglos de existencia dentro de la historia nacional de los Estados Unidos» (Rosaldo, en este mismo número).

Yo no voy a discutir desde un punto de vista teórico cómo de monolítico o divisorios son ciertos movimientos sociales en EE.UU. Simplemente quiero insistir en el hecho de que se han convertido en unidades de análisis. Si necesitamos entender el comportamiento de un individuo en América es esencial ponerlo en el contexto de su inscripción y participación en ciertos movimientos sociales. Y esto es algo más que una moda académica. Es muy importante para cualquiera ser consciente de sus afiliaciones con los grupos y de dónde es situado por otros. Por tanto, aunque este aspecto ya ha sido señalado, hay que entender que la antropología cultural americana vive un proceso de subjetivización asociado a una concentración de la investigación en los movimientos sociales. Su deconstrucción del sujeto positivista y del agente ha relegado los individuos a un segundo plano. Por supuesto, este dominio ejercido por los grupos no proviene sólo de un argumento epistemológico, como pudiera pensarse que sugiero en la primera sección de este artículo. No quiero decir que la comunidad homosexual de Castro, en San Francisco, se convierta en una comunidad porque ese es el único soporte epistemológico para los estudios homosexuales y lesbianos. Wallerstein (1996: 22) discute sobre otra posibilidad mucho más plausible, que en mi opinión pone este debate en el contexto que le corresponde. Es la imposibilidad del estado nación de mantener su promesa de liberación la que deja abierta la vía para el presente auge de los grupos y la políti-

ca de la identidad. La importancia de las tribus urbanas ya se había convertido en tema de investigación en Europa. Pero desde la perspectiva europea la atención se centra en los rapados (los cabezas rapadas) y los extremistas de derecha. Los primeros son un grupo de jóvenes que se manifiesta sólo en brutalidad callejera, y los últimos son un grupo conservador que se expresa como unidad sólo en las votaciones. Por último está el grupo de las víctimas: los inmigrantes en cada país europeo. El fenómeno de estos grupos o tribus en Europa mantiene una referencia a los márgenes de la sociedad, no emerge como un fenómeno masivo que tenga que ver con todos los estratos y edades de la sociedad. Pero este no es el caso en Estado Unidos. Aquí esa dinámica de las tribus (de la política de la identidad) está completamente extendida, es universal, es el lenguaje de la vida social. Y esto tiene innumerables consecuencias. Mujeres, homosexuales, lesbianas, blancos, hombres libres y milicias, afro-americanos, latinos, asiático-americanos, nativos americanos son todos ejemplos de movimientos colectivos que comparten la política de la identidad como *modus operandi*: políticas basadas en las experiencias de un grupo de gente que busca estar en control de sus propias identidades y subjetividad, y que denuncian la opresión de grupos sociales dominantes. Reclaman voz, espacio, dignidad, respeto. Y se dejan sentir por la fuerza de su acción política. En otro trabajo, Wallerstein (1995: 43) describe con gran precisión la encrucijada en que se encuentran: «Así los grupos son el producto no sólo de un miedo intensificado y de decepciones, sino también de un igualitario incremento de la conciencia, y son por ello un punto de atracción muy poderoso. Es difícil imaginar que su papel político vaya a disminuir. Pero dada su estructura autocontradictoria (igualitaria pero que mira al interior de sí mismos), la ampliación de su papel puede resultar bastante caótica».

Sin embargo, en medio de este océano de movimientos sociales y política de identidad, cuyas limitaciones epistemológicas he repasado, hay cierto número de investigadores que sí incluyen la individualidad en sus análisis de una forma muy fructífera, especialmente teniendo en cuenta el contexto. Estas personas eligen concentrarse en disensiones interiores de los movimientos sociales, identidades en

las fronteras entre unos grupos y otros, mezcla de identidades. Pese a que la misma crítica epistemológica se puede aplicar a muchos de ellos, en su caso la deconstrucción del sujeto no ha dejado como herencia la ausencia de individuos en sus análisis, y tampoco se ha entregado a un individualismo conservador. Por el contrario, el énfasis en la naturaleza cambiante de las identidades les ha conducido a redescubrir al individuo como la verdadera encrucijada, la nueva frontera. Esta es la nueva figura que nos encontramos en algunas antropologías contemporáneas: el individuo de origen étnico mixto, diversidad y pluralidad cultural dentro de una misma persona, multiplicidad de fidelidades. Podríamos estar asistiendo al nacimiento de una segunda forma de postmodernidad... o de algo mucho más interesante. Si entiendo su trabajo correctamente, las ideas de frontera de Rosaldo (1989), e híbrido y red en Haraway (1991, 1997) son dos ejemplos excelentes de esta línea de investigación. Para Rosaldo esa pluralidad individual –que es un hecho histórico en sí mismo– permite establecer alianzas políticas entre grupos, de aquí su ejemplo de mujer lesbiana chicana de clase obrera, que pertenece simultáneamente a cuatro grupos.

La cualidad híbrida del *cyborg* es una deconstrucción del antiguo individuo de la tradición de la ciencia social moderna, que se encontraba separado de toda forma de naturaleza habitando un mundo sólo cultural (à la Latour, 1991). Pero en un contexto social en que los movimientos sociales son todopoderosos, hasta que llegue el momento en que los cyborgs se conviertan en otro grupo social (y formen la Asociación Americana de Cyborgs) representan una idea de individualidad fragmentada y mixta, pero individual. O también, enfatizan la dimensión individual y mixta (de naturaleza y cultura, de identidades) de todos nosotros. «Los conocimientos situados requieren que el objeto de conocimiento sea imaginado como un actor y un agente, no como una pantalla o un fundamento o un recurso» (Haraway, 1991: 198). Ella va aún más lejos e intenta disuadir al activista de buscar una unidad de acción en el grupo o contra una oposición. En su opinión, ya no hay más unidades basadas en oposición, la lógica de apropiación, incorporación e indentificación taxonómica. «La historia reciente de gran parte de la izquierda y del

feminismo de EE.UU. ha sido una respuesta a este tipo de crisis mediante interminables divisiones y búsquedas de una nueva unidad esencial» (op. cit. 155). Haraway critica muy severamente la victimización, que es un elemento importante en la política de la identidad, pero causante en su opinión de demasiado daño (op. cit. 157). Como consecuencia, la acción social y la conciencia deben enriquecerse con el reconocimiento de esta situación compleja en la que todos somos cyborgs, híbridos, mosaicos, quimeras (op. cit. 177) y no hay unidad perdida que recuperar. Probablemente la principal alternativa que ella propone es la red, que es una iniciativa de individuos que atraviesa las disciplinas, partidos políticos, grupos y políticas de la identidad. Las redes son «la profusión de espacios e identidades y la permeabilidad de fronteras en el cuerpo personal y en el cuerpo político. Hacer red es a la vez una práctica feminista y una estrategia de empresa multinacional —tejer es cosa de cyborgs contestatarios (...) No hay un lugar designado para la mujer en estas redes, sólo geometría de la diferencia y contradicción crucial para las identidades híbridas de las mujeres. Si aprendemos a leer estas redes de poder y vida social, podremos aprender nuevas asociaciones, nuevas coaliciones (...) El asunto es dispersión. La tarea es cómo sobrevivir en la diáspora» (op. cit. 170). Al igual que Rosaldo, Haraway señala constantemente la posibilidad de alianzas entre grupos basadas en individuos: «hay fundamentos para la esperanza en las bases emergentes para nuevas formas de unidad que traspasan raza, género y clase» (op. cit. 173). Y utiliza el ejemplo de la mujer negra, fusión de identidades marginales, que puede servir de enlace entre la población negra y el movimiento feminista. Asimismo, las redes se ocupan de problemas sociales que afectan a toda la sociedad, no a un grupo en particular. Ciertamente, Haraway se considera a sí misma y a su proyecto postmodernos, pero, demostrando que estamos ante un postmodernismo especial, reconoce con gusto que los cyborgs son ubícuos pero políticamente invisibles, puesto que se encuentran en la conciencia (de individuos). Por eso podemos preguntarnos: ¿cómo puede una verdadera autora postmoderna que defendiera la política de la identidad celebrar que sea políticamente invisible? Claramente, esto prueba que hay otras formas de estar involu-

crado en proyectos postmodernos que no necesitan prescindir del conocimiento crítico y que critican ciertas formas de «conocimiento» político.

En mi interpretación, aunque Rosaldo y Haraway participan de una corriente mayor de deconstrucción de la vieja antropología sin historia, sin individuos multiétnicos, sin híbridos de naturaleza, cultura y tecnología, son ejemplos muy valiosos de cómo hacerlo sin desear una categoría de sujeto, sin deshacerse de toda forma de individualidad. Y al hacerlo así, ellos mismos y sus propios análisis evitan un problema de muchos análisis de los movimientos sociales: el grupo es la unidad de análisis hasta tal extremo que su descripción lo convierte en una forma monolítica. Los individuos deben ser siempre más que buenos informantes, nativos de una cultura, activistas de una política de identidad, sujetos que personifican una forma de vida. Ellos y ellas son también quienes generalmente se encuentran atrapados en situaciones problemáticas, fronterizas. Son los inadaptados que cuestionan los movimientos sociales, en quienes se cruzan historias y culturas y las disciplinas de grupo entran en conflicto. Perspectivas sistémicas o narraciones colectivas corren a menudo el riesgo de pasar por alto este hecho, y con él su enorme potencial metodológico y teórico.

¿Qué hacer? Multiculturalismo y ciudadanía

He dicho que los movimientos sociales no sólo existen debido a modas en la epistemología de las ciencias sociales. En realidad, uno de los puntos fuertes de los colectivos es que se ocupan de problemas concretos que afectan a la vida diaria. Por eso no sería justo abandonar el problema sin más discusión, como si fuera un simple argumento en favor de un nuevo enfoque en la teoría social. Tras las dos primeras partes de este artículo, ha llegado el momento de preguntar qué consecuencias prácticas se derivan de una subjetivización del discurso sociológico, o de la existencia de un individuo híbrido (p. ej. un jugador de golf negro, asiático y norteamericano). En otras

palabras: ¿cuáles son las políticas que los híbridos defienden en América?, ¿en qué se diferencian de otras políticas sociales? Sin duda es una pregunta difícil de responder, especialmente en lo que concierne a los híbridos que describe Haraway. Pero quizá podríamos decir que la defensa del multiculturalismo sea la política en EE.UU. que más caracteriza a la ciencia social de izquierdas, postmoderna y no postmoderna. El multiculturalismo es una política social que intentan conseguir una representación proporcional de la diversidad cultural de una sociedad en todas sus instituciones. Debemos distinguir entre el hecho de la diversidad cultural en sí, o la multiculturalidad, o simplemente diversidad o pluralidad de una sociedad, y el multiculturalismo como política social. Frecuentemente sectores de la población han sido o están siendo excluidos, y el multiculturalismo intenta corregir esos problemas y asegurarse que la diversidad sea preservada como un valor positivo. Aunque multiculturalismo en los EE.UU. no debería confundirse con antropología cultural americana, es cierto que ambos comparten una misma unidad de análisis, y una misma subjetivización del discurso teórico. Ambos tienen enemigos comunes (el hombre blanco enojado, de derechas) y una historia reciente en común que se remonta al movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos. En general, también ambos son defensores de la corrección política y de programas tales como la acción afirmativa en la universidad. En muchos aspectos tanto multiculturalismo como antropología cultural postmoderna cometen el error de sobreestimar la importancia de la cultura y la educación universitaria como determinantes de la forma en que el colectivo va a participar en la sociedad. El multiculturalismo coincide en el tiempo con la deconstrucción del sujeto en la teoría social y con la influencia de la postmodernidad en la antropología americana (o con la postmodernización de la antropología americana desde dentro, según se mire). Sin embargo ahora estamos empezando a ver las limitaciones del multiculturalismo, pese a sus buenas intenciones.

Hoy en día, el conglomerado de ideas bajo la etiqueta de multiculturalismo es una imperfecta solución para dos problemas sociales de creciente importancia: la creciente compleji-

dad en las fuentes de identidad individual, y la también creciente tensión intergrupala. El multiculturalismo acierta al centrar su atención en los grupos porque son los grupos quienes controlan (y construyen) al sujeto. A pesar del mito del individuo autónomo en la tradición conservadora y positivista, cualquiera que esté criando un niño en Estados Unidos sabe lo intensa que es la presión de los grupos. Los niños tienen que convertirse en miembros de un grupo y crecer con la conciencia y perspectiva que caracteriza a ese grupo. Esto es relativamente fácil cuando el niño no proviene de una familia multiracial. Pero cuando sus orígenes sí son diversos y las identificaciones de los padres también, entonces es muy probable que el multiculturalismo como política no le ayude demasiado. Voy a poner un ejemplo que adelanta mi principal argumento. Aunque han sido excluidos en la sociedad americana por muchos años, un niño negro nacido de madre soltera en paro, en el centro de una ciudad en EE.UU., no encuentra el mismo conflicto con la política de la identidad que un niño nacido en Japón y adoptado por una familia blanca anglosajona de Nueva Inglaterra, residentes en un suburbio de clase alta (los cuales, por cierto, se trasladaron al área de la Bahía de San Francisco para vivir en un ambiente más multicultural). ¿Por qué? Porque el niño negro pertenece claramente a un grupo cuya política de identidad ya está establecida.

Muchos estudios no se detienen en estudiar el individuo que está detrás, o más allá, de la política de la identidad, y se convierten directamente en praxis políticas: hacen lo que dicen. Por eso el conjunto de políticas multiculturales va a alcanzar los límites de su ideología (subjetivización, narrativismo, negociación cultural de la participación) en la medida en que no puede satisfacer la demanda de justicia social para todos, incluyendo opresores, mayorías y, más notablemente, ciudadanos de origen étnico diverso. Quizás esta idea no sea fácil de ver en países donde nunca ha habido políticas de acción afirmativa, basadas en la raza de los candidatos para determinar su acceso a la universidad o a un puesto de trabajo, o en países donde el número de matrimonios multiétnicos es mucho mayor que en EE.UU. A lo peor esta crítica incluso suene reaccionaria en Europa, donde las mayorías locales, blancas, dominantes, coaccionan a las minorías

sin obtener ninguna resistencia política y, por tanto, políticas que protegieran la multiculturalidad todavía están por empezar a aplicarse. Pero en los Estados Unidos, donde los cambios demográficos están convirtiendo a los blancos en otra minoría más con su propia agenda de políticas de identidad, que va a juicio contra la política de acción afirmativa y las declara ilegales, cada vez es más claro que el multiculturalismo por sí solo no va a conseguir paliar las cosas por mucho más tiempo. Es en este contexto donde yo llamo la atención sobre ciertos autores que tienden a concentrarse en individuos interculturales, como muestras de un proceso más general de mestizaje. Esa misma individualidad en la encrucijada cuya presencia ha resaltado en el trabajo de Rosaldo y Haraway expone los límites del multiculturalismo. No es casualidad que Rosaldo, Hall y Held, entre otros, hablen de ciudadanía cultural y social, pero no de ciudadanía multicultural. En realidad, emplear el concepto de ciudadanía multicultural reduciría las opciones disponibles para los individuos híbridos y complejos, pues les obligaría de nuevo a elegir entre grupos. Hablar de ciudadanía multicultural significaría concentrarse en la frontera en lugar de en su transgresión. Además, desde la perspectiva del antropólogo social, hay poco que elegir en el multiculturalismo: o bien hablas de la política y de sus enemigos, o defiendes la posición de un grupo marginado.

Hall y Held insisten en que la ciudadanía se ocupa de derechos de los individuos. Pese a ser utilizada tan frecuentemente para la discusión de políticas de la identidad, la ciudadanía habla de miembros de un colectivo transcultural, no de miembros de un grupo o de una participación que se obtiene a través de ser miembro de un grupo. «Por supuesto, los residentes permanentes de una sociedad, cualesquiera que sean sus diferencias de origen, historia y cultura, deben ser capaces de reclamar unos derechos comunes como miembros de pleno derecho de una comunidad política, sin tener que abandonar sus identidades culturales. Este es un derecho clave en cualquier concepción moderna de la ciudadanía —especialmente en sociedades cuya población es cada vez más diversa cultural y étnicamente» (1989: 187). Dicho de otro modo, para estos autores el problema de la política de la ciudadanía combina pluralidad e individuos. Incluye la diversidad cultural, pero en su condi-

ción de derecho individual. Después continúan refiriéndose a la política de la ciudadanía, no directamente a políticas de los grupos. Esta distinción puede parecer insignificante, una simple cuestión semántica, un detalle técnico. Pero yo creo que es indicativa de diferencias más profundas en la teoría. Siguiendo con este tema, también Rosaldo (1994) denomina ciudadanía cultural (y no multicultural) la posición de las comunidades latinas que ha estudiado en San José, Los Ángeles, New York y San Antonio sobre su idea de comunidad y pertenencia a América: «En parte, la identidad latina está formada por la discriminación y por los esfuerzos colectivos para conseguir que ellos y su cultura sean miembros de pleno derecho» (Rosaldo, 1994: 57). Pero él continúa diciendo: «Desde el punto de vista de las comunidades subordinadas, la ciudadanía cultural ofrece la posibilidad de legitimar demandas hechas en la lucha para ser miembros. Estas demandas varían desde asuntos legales, políticos y económicos y sociales. Este proyecto de investigación va más allá del énfasis del multiculturalismo en la cultura en sentido restringido. Pasa a incluir preocupaciones más generales que forman parte de la línea de investigación que en Europa, en la tradición de T.H. Marshall (1964) se ha llamado ciudadanía social. La identidad y la cultura no son tanto la madre de todos los problemas sociales (ni su solución) como sí son el idioma que se usa para discutir sobre cada vez más problemas en debates de política social. En este contexto la teoría social tiene que hacer algo distinto a los políticos. Así, estoy de acuerdo en que una lesbiana chicana es muy interesante para la ciencia social. Pero no porque tenga la posibilidad de establecer alianzas políticas con los grupos implicados (mujeres, lesbianas y chicanos), ni porque sea un híbrido de los mismos, ni porque sea objeto de disputa intergrupala, sino porque, finalmente, es un sujeto para quien todos los campos, disposiciones, habitus, etc., son básicamente disfuncionales. Necesariamente va a encontrarse con conflictos y fricciones entre valores, roles, status, etc. Y ahí es donde podemos conocer lo que tales identidades (ser mujer, lesbiana, chicana) hacen al individuo, así como el uso que el individuo puede hacer de las mismas. Por tanto, este creo yo que debería ser nuestro centro de atención, si es que realmente estamos interesados en producir un conocimiento de la realidad social que sea significativo.

Mi intención no es negar que el individuo en la frontera o el oncorratón (Haraway, 1997) sean inventos postmodernos que no deberían ser criticados. Para mí tienen el valor de indicar una salida del encantador fango que es la postmodernidad. Y eso merece una celebración. Ha llegado el momento de declarar que el individuo, o el sujeto, no necesita más deconstrucción. Más bien es hora de reconstruirlo, a la vez que rescatamos otras categorías transnacionales, interétnicas, tales como las uniones políticas (la Unión Europea, por ejemplo) o la ciudadanía social (un derecho de todas las personas residiendo en un territorio) (Delgado, 1997). No es que yo proponga remediar el perspectivismo de los grupos sociales con un estudio neo-romántico de los conflictos de identidad individuales. Por el contrario, propongo hacer una sociología del conflicto y cambio de identidad en la que defender un grupo contra otro no sea siempre la gran conclusión. Y para ello debemos ser capaces de mirar más allá de las políticas oficiales de las identidades, al nivel de la creatividad (o falta de) del comportamiento individual. Y así recuperar también una visión de la sociedad en su conjunto. En su artículo en este mismo número, Rosaldo se refiere a lo individual como «algo que va más allá de la política de la identidad». Y explica cómo la complejidad de los individuos deconstruye la política de la identidad. La lesbiana chicana trabajadora (un individuo que está en la intersección entre grupos marginales) apunta la posibilidad de alianzas y, por consiguiente, muestras que «la política de la identidad lleva dentro sí las semillas de su propia deconstrucción, lleva dentro de sí su antifundamentalismo» (en este mismo número). ¡Quizá este enfoque nos permita en el futuro estudiar la lesbiana chicana en paro! El objetivo de este artículo ha sido desarrollar ese antifundamentalismo. Muchas veces las ideologías son perezosas a la hora de explorar sus propias paradojas. Pero además, este avance hacia «más allá» de la política de la identidad no es suficiente en sí mismo para que la teoría social recupere terreno. No es suficiente con emplear este enfoque que busca la complejidad de los conflictos entre grupos en lugar de la claridad de las narrativas de cada grupo. Es necesario que recordemos la primera parte de este artículo y tratemos de escribir conocimiento social que intente ser racional y com-

parativo, ya que científico se ha convertido en un adjetivo demasiado polémico.

Conclusión

La teoría social que se usa en antropología cultural debe abandonar el postmodernismo y retomar un marco epistemológico realista, racionalista y comparativo. Abandonar el grupo de identidad como categoría central del análisis y volver a fijarse en individuos. Incluso aunque seamos muy pesimistas y pensemos que no existe teoría social posible, que no se acumula nunca y que su única forma posible es como ideología, debemos intentar escribir ideologías racionalistas y plurales. Una forma de hacer esto es mirar a la complejidad con la que se enfrentan los individuos cuando el control de sus múltiples grupos y las políticas de la identidad están en conflicto. Esta frontera, hibridez, o encrucijada es real. Está ahí para quien quiera estudiarla. Pone en cuestión el multiculturalismo y la política de los colectivos. No es un texto, ni una narrativa, ni una política de la identidad más. Entiendo que este problema es al que se refiere Wallerstein (1996) cuando invita a la práctica de una racionalidad sustantiva, aunque mi recurso a la ciudadanía social muestra que yo soy más optimista respecto a lo que los estados (o uniones de estados) pueden hacer (Delgado, 1997a). Es preciso dedicarse a esa tarea, porque en el contexto de la decadencia del estado-nación, del estado del bienestar, vamos a necesitar ciudadanía social, y plurales uniones para superar las amenazas de la violencia y la desigualdad entre grupos e identidades.

NOTA DEL AUTOR

Muchas de las ideas que aparecen aquí se han beneficiado de conversaciones con Renato Rosaldo, René Girard, Robert Hamerton-Kelly y Matt Kratter, durante mi estancia como becario Fulbright del Ministerio de Educación en el departamento de Antropología de la Universidad de Stanford en 1995/97. El texto se escribió en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, donde fui Visiting Scholar durante 1998. Fernando García Selgas ha sido amable inspirador, coordinador y editor desde el primer momento. Estoy muy agradecido a todas estas personas e instituciones por su generosa ayuda.

NOTA SOBRE CITAS Y REFERENCIAS

Las citas incluidas son traducciones más y no las correspondientes a las traducciones al castellano de ciertos libros, que no he podido consultar en español. Los números de página también se refieren a las ediciones en inglés. Esta circunstancia hace que en los casos de Latour (1991) y Girard (1978) la referencia sea a una traducción inglesa de obras escritas en francés, cuando versiones españolas están igualmente disponibles.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTALANFFY, L. (1967): *Robots, Men and Minds. Psychology in the Modern World*. Nueva York, George Braziller.
- BERTALANFFY, L. (1968): *General System Theory. Foundations, Developments, Applications*. Nueva York, George Braziller.
- CLIFFORD, J. (1983): «Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation». *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, ed. George W. Stocking Jr. Madison, The University of Wisconsin Press.
- CLIFFORD, J. (1988): *The Predicament of Culture*. Cambridge, Harvard University Press.
- COHEN, A.P. (1994): *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. Londres, Routledge.
- DELGADO MOREIRA, J.M. (1997): «Cultural citizenship and the creation of European identity». *Electronic Journal of Sociology*, 2(3). 1997, Marzo Available: <http://www.sociology.org/vol002.003/toc.html>.
- DELGADO MOREIRA, J.M. (1997A): «European Politics of Citizenship». *The Qualitative Report* [On-line serial], 3(3). 1997, Septiembre. Available: <http://www.nova.edu/ssss/QR/QR3-3/delgado.html>.
- DUPUY, J.P. y F.J. VARELA, eds. (1992): *Understanding Origins. Contemporary views on the origin of life, mind and society*. Dordrecht, Kluwer.
- ELLER, J.D. (1997): «Anti-Anti-Multiculturalism». *American Anthropologist*, 99(2): 249-260.
- GEERTZ, C. (1983): *Local Knowledge*. Nueva York, Basic Books.
- GEERTZ, C. (1988): *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.
- GEERTZ, C. (1995): *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GIRARD, R. [1978] (1987): *Things Hidden since the foundation of the world*. Stanford University Press.
- GUTIÉRREZ, J. y J.M. DELGADO (1994): «Teoría de la observación». *Métodos y Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales*, eds. J.M. Delgado and J. Gutiérrez. Madrid, Síntesis.
- HALL, S. and D. HELD (1989): «Citizens and Citizenship». *New Times. The Changing Face of Politics in the 1990s*, eds. S. Hall and M. Jacques. Londres, Lawrence & Wish.
- HARAWAY, D.J. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women*. Londres, Routledge.
- HARAWAY, D.J. (1997): *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_Oncomouse™*. Londres, Routledge.
- LATOUR, B. [1991] (1993): *We have never been modern*. Londres, Harvester Wheatsheaf.
- LATOUR, B. (1988): «Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer». *Social Problems*, 35:3.
- MARSHALL, T.H. (1964): Nueva York, Doubleday & Co. pp. 65-123.
- MATURANA, H. (1988): «Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument». *Irish Journal of Psychology*, 9:25-82.
- MATURANA, H.R. y F.J. VARELA (1972): *Autopoiesis and Cognition The realization of the Living*. Dordrecht, Reidel.
- MINGERS, J. (1995): *Self-producing Systems. Implications and Applications of Autopoiesis*. Nueva York, Plenum Press.
- POPPER, K.R. [1974] (1976): *Unended quest. An intellectual autobiography*. La Salle, Illinois, Open Court.
- POPPER, K.R. (1945): *The open society and its enemies*. Londres, Routledge and Kegan.
- POPPER, K.R. (1994): *The Myth of Framework. In defence of science and rationality*. Londres, Routledge.
- ROSALDO, R. (1989): *Culture and Truth*. Boston: Beacon.
- ROSALDO, R. (1994): *Cultural Citizenship in San Jose, California*. *PoLAR*, 17(2): 57-63.
- SAMPSON, E.E. (1993): «Identity Politics. Challenges to Psychology's Understanding». *American Psychologist*, 48(12): 1.219-1.230.
- SEARLE, J.R. (1995): *The Construction of Social Reality*. Nueva York, Simon & Schuster.
- SPENDER-BROWN, G. (1972): *Laws of form*. Nueva York, Dutton.
- TEDLOCK, B. (1991): From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological research*, 47(1): 69-94.
- TEDLOCK, D. (1983): *The Spoken World and the World of Interpretation*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- VON FOERSTER, H. (1981): *Observing Systems*. Seaside, Intersystems Publications.
- WALLERSTEIN, I. (1994): *After Liberalism*. Nueva York, The New Press.
- WALLERSTEIN, I. (1996): «Social Science and Contemporary Society. The vanishing guarantees of rationality». *International Sociology*, 11(1): 7-25.

