

Reflexiones sobre la interdisciplinariedad

Reflections on interdisciplinarity

Renato Rosaldo

Universidad de Nueva York
renato.rosaldo@nyu.edu

Resumen

En este artículo se reflexiona sobre el sentido de la interdisciplinariedad aplicando las técnicas etnográficas a una serie de experiencias vividas por el autor en diversos encuentros de la Antropología Cultural con otros campos disciplinares. Tras definir las condiciones mínimas de comunicación para que la interdisciplinariedad sea posible y definir el concepto, se ahonda en las condiciones sociales de su realización. El seminario y sus contextos, como espacios de encuentro social, de interacción y en definitiva de producción del pensamiento, en el sentido literal del término, se diferencia claramente del proceso de pensamiento en el que se divide el trabajo de colaboración entre distintas disciplinas. La sucesiva conjunción escénica, en este espacio de sociabilidad, de la Antropología Cultural con la Historia Social y la Poesía, permite constatar las dimensiones críticas y disidentes del conocimiento interdisciplinar.

Palabras clave: Frontera, departamentos, conocimiento, grupo de lectura, interdisciplinariedad

Abstract

This article is a reflection on interdisciplinarity applying ethnographic techniques to several lived experiences of the author's - encounters with others from other disciplinary fields. Outlining the minimal communicational basis for interdisciplinarity, the author defines the concept and searches for the social conditions in which it takes place. The seminar and its contexts as space of social gathering, social interaction and the production of thought, literally understood, is quite different from process of thought in which collaborative work is divided amongst several disciplines. The scenic meeting of Cultural Anthropology, Social History and Poetry in this space of sociability allows for the confirmation of critical and dissident dimensions of inter-disciplinary knowledge.

Key words: Borderlands, departments, thought, reading group, interdisciplinarity

SUMARIO 1. Zonas prohibidas: almorzar con un matemático. 2. Zonas fronterizas: la perspectiva de los pioneros. 3. Fronteras vigiladas: una brecha departamental. 4. Pensamiento como proceso y pensamiento como producto. 5. Diálogo estudiado: historia social y antropología cultural. 6. Cruce de fronteras: exploraciones en Antropoesía. 7. El grupo de lectura: un paradigma de interdisciplinariedad. 8. Conclusión.

Este ensayo¹ es una reflexión sobre la interdisciplinariedad como concepción cultural contemporánea y como forma de vida dentro de las instituciones de pensamiento moderno de finales del siglo veinte. Mi método es etnográfico, más precisamente auto-etnográfico (Pratt 1992a), y en él utilizo mis propias experiencias de interdisciplinariedad para esbozar conexiones entre ideas y relaciones sociales, entre pensamiento y formaciones sociales. Lo que pierda de un rastreo sistemático espero ganarlo en conocimiento del terreno. De un modo no muy diferente al de la economía informal, la interdisciplinariedad como forma social se desarrolla en espacios intersticiales más allá del alcance de las normas institucionales. Estas comunidades humanas, caracterizadas menos por ser organizaciones formales que por ser difusos agregados o redes de pensadores en mutua conversación, producen y sostienen los modos de pensamiento que se han dado en llamar interdisciplinariedad. El punto clave para las aspiraciones sociales de la interdisciplinariedad implica la “necesidad” de encontrar alguien con quien “conversar”. La conversación intelectual y el grupo de lectura son formas clave de sociabilidad para la interdisciplinariedad como forma actual de pensamiento.

Un tanto controvertido y difícil de pronunciar, el término interdisciplinariedad se puso de moda, al menos en mi círculo, a finales de los setenta. Con él se refería un estilo de pensamiento y unas formas de colaboración que el aquí firmante estimaba con aprobación. Entonces era mejor ser interdisciplinar que plegarse a los márgenes del departamento. Como concepción cultural era cuanto menos desconcertante porque se refería solamente a ciertas, pero no a todas las formas de colaboración intelectual que incluían miembros de disciplinas o departamentos diferentes. Aludía más a conversaciones que a equipos de investigación interdepartamentales. Igualmente, abarcaba la convergencia reciente de áreas que conciliaban, por ejemplo, el análisis de la cultura y el estudio de la historia social. También incluía tendencias de pensamiento, los llamados interpretativistas o historicistas, cualquiera que fuese su origen departamental. Implicó a ciertos miembros de diferentes departamentos pertenecientes a las ciencias humanas, como filosofía, historia, derecho, literatura, antropología cultural y sociología. La noción se refería a modos singulares de pensamiento y formas de sociabilidad entre personas intelectualmente afines que resultaron poblar departamentos diferentes.

La interdisciplinariedad como forma de vida social tiende a ser disidente y crítica con los modos de pensamiento de las disciplinas radicadas en departamentos. Incorpora con frecuencia programas de investigación y corrientes intelectuales reñidas con el trabajo hecho dentro de los paradigmas convencionales de investigación basados en una disciplina. En torno a la hermenéutica y al nuevo historicismo se reúnen especialistas como el antropólogo cultural Clifford Geertz y el crítico literario

1 Este ensayo fue originalmente publicado en inglés en 2001.

Steven Greenblatt, quienes probablemente sientan que tienen entre sí más cosas en común que con los miembros más positivistas de sus propias disciplinas o departamentos. En sus respectivos campos son líderes de la disidencia intelectual. Su orientación es crítica con los departamentos más obstinadamente mercantilizados. El pensamiento feminista y los *critical race studies* probablemente ofrezcan a Judith Butler y a Patricia Williams más razones para la discusión entre ambas que con muchos de los miembros de sus propios departamentos. Se podría decir lo mismo de Raymond Williams y E. P. Thompson en relación a los *cultural studies* y la historia social.

Así podríamos sostener que la exploración etnográfica de la interdisciplinariedad como una serie de solapadas comunidades de pensamiento exige el rastreo de redes personales antes que el estudio de tales unidades establecidas como departamentos o en torno a reuniones anuales basadas en una disciplina. Estas redes fluyen por cauces interpersonales de coalición y amistad. El pensamiento y la mutua influencia se mueven a través de visitas personales de carácter informal, correspondencias (teléfono, cartas o *email*) y encuentros episódicos en conferencias profesionales.

Visto desde otro ángulo, algo menos benévolo, se arguye que los académicos más jóvenes comprometidos con la interdisciplinariedad pueden encontrar dificultades para ser contratados o para alcanzar un puesto fijo en sus propios campos debido a que los académicos convencionales o bien no reconocen el valor de su trabajo, o bien no aciertan a determinar la manera en que éste pueda encajar dentro de su departamento. Los miembros de las comunidades interdisciplinarias buscan a menudo alianzas fuera de sus departamentos como medio de pura supervivencia en ámbitos académicos hostiles estructurados en torno a departamentos. El carácter perentorio de la interdisciplinariedad y sus afiliaciones deriva de elecciones intelectuales, compromisos políticos y de identidades de género, sexualidad y raza. El grupo primario de referencia intelectual de estos especialistas se extiende más allá de los límites departamentales.

1. Zonas prohibidas: almorzar con un matemático

Quizá mi autoetnografía de la interdisciplinariedad podría comenzar con lo que parece un ejemplo especialmente revelador de dónde radican esos límites. No cualquier contacto interdepartamental, como trataré de argumentar a continuación, puede considerarse ejemplo de interdisciplinariedad, si el término se toma en su sentido habitual. Las fronteras más externas de la interdisciplinariedad se me revelaron especialmente claras en 1975-1976, siendo entonces miembro del *Institute for Advanced Study* en Princeton. Recuerdo un encuentro con un matemático que se sentó junto a mí en un almuerzo e inmediatamente me anunció: “No entenderé palabra de lo que digas”. Pensando en su fútil comentario, repuse que lo que yo hacía era actualmente bastante sencillo. Estaba seguro de que él podría comprender los fundamentos de mi trabajo. Después de aclararle que llevaba cerca de tres años de trabajo de campo entre un grupo de cazadores-recolectores en el norte de Luzon,

Filipinas, me preguntó si su lenguaje era gramatical, queriendo decir, si se hablaba de acuerdo con reglas gramaticales. Su intención no era preguntar si había o no algún libro publicado de gramática Ilongot. Para mí, aquello suponía un atolladero para la conversación. Era bien sabido, creía yo, que todos los lenguajes humanos se consideraban gramaticales en el sentido de estar gobernados por reglas, aunque sus gramáticas fuesen inmensamente variadas. Presentí que no tendría otra alternativa que concederle la razón: efectivamente, sería incapaz de entender nada de lo que le dijese.

En un segundo encuentro a la hora del almuerzo intentamos entablar una nimia conversación como medio para sortear las abisales fronteras disciplinares abiertas entre nosotros. Esta vez me sorprendió diciendo: “Hablo ruso con fluidez”. Se retrataba entonces a sí mismo en la pizarra, tiza en mano, haciendo ecuaciones con un colega ruso. Más tarde matizó, no obstante, que carecía del vocabulario técnico para leer a Chejov. Una vez más, se había extraviado más allá de los límites de la interdisciplinariedad. Sosteníamos ideas incompatibles acerca de lo que significa hablar una lengua en oposición a la habilidad de usar un vocabulario técnico. Para mí, vocabulario técnico era el que él usaba hablando con su colega matemático en Rusia; funcionaba bien en un contexto de habla restringido. Lo que él llamaba vocabulario técnico yo lo llamaría la competencia lingüística requerida para que un diálogo humano sea significativo. Terminamos nuestro almuerzo haciendo caso omiso del hecho evidente de que no estábamos comunicándonos.

Nótese bien que mi criterio para determinar los límites de la interdisciplinariedad es la imposibilidad de un diálogo significativo. Simplemente no podría imaginar una conversación entre el matemático y yo sobre cómo pensamos, sentimos, o sobre lo que hacemos en el trabajo. Por otra parte, quizá exista un proyecto donde pudiésemos colaborar haciendo diferentes contribuciones –quizá él, ecuaciones; yo, palabras. Esta forma de colaboración, sin embargo, no abarca lo que yo entiendo que es la interdisciplinariedad.

2. Zonas fronterizas: la perspectiva de los pioneros

Los límites de la interdisciplinariedad actual, lo que es y lo que no es, pueden explorarse a través de la comparación y contraste con un distinguido pionero. El antropólogo Clyde Kluckhohn, hombre preeminente durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta, muestra reveladoras similitudes y diferencias respecto a los más recientes intelectuales de la interdisciplinariedad. Para empezar, Kluckhohn fue célebre por trabajar franqueando las fronteras disciplinares. Publicó, entre otros sitios, en *Education and Human Values*, *Journal of Philosophy*, *Sociometry*, *American Journal of Orthopsychiatry* y en *Harvard Theological Review*. Siendo ya una figura principal antes de graduarse, fue en la inmediata segunda posguerra cofundador del Harvard Department of Social Relations, una inestable unión entre Sociología, Antropología, Psicología social y Psicología clínica. Kluckhohn indagó

y pareció prosperar en contextos interdisciplinarios; en este sentido literal, el término interdisciplinariedad a primera vista podría parecer apropiado para describir su trabajo.

En su ensayo titulado “*Education, Values and Anthropological Relativity*” (1962a), Kluckhohn muestra por momentos una disidencia de pensador interdisciplinar muy al uso hoy en día. En el siguiente pasaje, por ejemplo, expone su argumento de que la relatividad cultural obvia universales éticos, y asevera que las diferencias culturales a veces encubren poco más que cuestiones de gusto. No existen, según argumenta a continuación, bases racionales para afirmar que ciertos rasgos de los modos de vida de una cultura sean moralmente superiores o inferiores que otros.

Muchos valores no son más que cuestión de gusto, y el hecho de que el gusto de otras personas no coincida con el nuestro no las convierte en estúpidas ni ignorantes ni perversas. Además, en una sociedad mundial cada grupo puede y debe aprender de otras culturas, puede y debe familiarizarse con sistemas de valores divergentes incluso cuando prefiera, en última instancia, mantener en lo esencial sus propias normas tradicionales. De ahí que los *Great Books* de Mr. Hutchins sean una muestra exagerada de impudicia cultural. El Informe Harvard sobre Educación General publicado en 1945 es en muchos de sus aspectos un cabal y, verdaderamente, noble documento; todavía no se ha dicho una palabra sobre la necesidad que muchos ciudadanos educados tienen de conocer algo sobre las grandes religiones de Asia o sobre los valores estéticos de las lenguas no europeas. África aún es un continente completamente oscuro a pesar de los bronceos de Benin y las pinturas de los Bosquimanos. Los valores significativos de la cultura humana se han circunscrito a la cuenca mediterránea, Europa y América. Ahora una pacífica revolución debe destronar este provincianismo (1962a:293).

Kluckhohn carga contra el eurocentrismo antes de que el término existiese, y parecía anticiparse a su tiempo, al estilo de un combatiente de las llamadas “guerras culturales” de los años ochenta. Ciertamente, sus predilecciones interdisciplinarias se debaten entre sus convicciones como antropólogo cultural sobre el valor educativo que se desprende del conocimiento de culturas diferentes y su sensibilidad humanista hacia lo que se pone en juego en las enseñanzas de los “Grandes Libros” o en el Programa de Educación General de Harvard. Ni un puro humanista ni un antropólogo ortodoxo tendrían la misma clarividencia que Kluckhohn acerca de una cuestión que resultaría tan crucial y controvertida más de tres décadas después de su escrito.

Al igual que Kluckhohn, yo también tengo un anclaje en la Antropología Cultural y a la vez un compromiso con las Humanidades. Por razones que parcialmente coinciden y difieren de las de Kluckhohn, me encontré envuelto en lo que se conocería en Stanford como la Controversia de la Cultura Occidental (Pratt 1992b; Rosaldo 1989, 1994a). En los Grandes Libros de los cursos de Stanford me topé con sus restringidas bibliografías, con la implicación de que lo que no se incluyese en la lista

tenía menos valor, forma injustificable de etnocentrismo en un mundo cada vez más multicultural. Por añadidura, y a diferencia de Kluckhohn, a mí como chicano me concernía el impacto de una asignatura así en los estudiantes de primer año de carrera que la cursasen. Simplemente no se debía empezar el curso, como muchos profesores hacían, afirmando que la lista de los Grandes Libros es “nuestra herencia”. ¿Quién, podría uno preguntarse, es el “nosotros” en una afirmación de ese tipo? Estudiantes de color, mujeres y un significativo número de estudiantes blancos masculinos no se sentían incluidos en el “nosotros”, y comprendían el problema mejor de lo que yo lo hubiese hecho. Se movilizaron en la *Rainbow Coalition*, que abogaba por hacer más inclusivas las lecturas de los cursos.

Las diferencias entre Kluckhohn y mi compromiso con el asunto de los Grandes Libros residen no solamente en percepciones o convicciones personales, sino también en contextos sociales particulares. En mi entorno coincidían movimientos sociales y cambios en la composición humana de las universidades como consecuencia de las medidas [*affirmative action*] tomadas en favor de mujeres y minorías raciales. A diferencia de Kluckhohn, yo tuve la oportunidad de participar en el cambio del anticuado *Culture Course*. Además, Kluckhohn no mencionó una cuestión que yo consideraba apremiante, como era la incorporación de textos escritos por mujeres y gente de color de los Estados Unidos. En lugar de ello, él trató únicamente los importantes logros culturales de África y Asia, descuidando consignar la diversidad dentro de los Estados Unidos. En otras palabras, el contexto social es sustantivo, no algo añadido a; o sea, conforma el pensamiento. Las formas sociales y los modos de pensamiento no se pueden separar fácilmente.

Si las observaciones hechas por Kluckhohn a los “Grandes Libros” y a *General Education* parecen, en ciertos extremos, bastante actuales, en su ensayo *Ethical Relativity: Sic et Non* (1962b) sigue una argumentación que resulta ya caduca. Basa su argumento en los pros y los contras de la relatividad ética, revisando los campos de la Sociología, Psicología y Antropología; utiliza cada disciplina como un correctivo o suplemento de las otras y busca un consenso entre las tres. Por ejemplo, describe el consenso entre los psicólogos y los psiquiatras en los siguientes términos:

Parece surgir de ahí una tendencia creciente hacia el consenso basado en dos fundamentos: 1) Tanto el hecho como la teoría psicológica deben considerarse en relación con los problemas éticos. 2) Existen universales pan-humanos relativos a las necesidades y capacidades que conforman o podrían al menos conformar debidamente los amplios márgenes de una moralidad que trasciende las diferencias culturales (1962b: 270).

Kluckhohn trata las declaraciones de distintos autores que trabajan en las Ciencias del Comportamiento como si sus opiniones sobre los universales éticos fueran realidades o conclusiones antes que, como yo lo entiendo, un consenso de opiniones débilmente sostenido por evidencias y argumentaciones. Concluye discutiendo los

“universales o *quasi*-universales éticos [que] han sido documentados por la ciencia del comportamiento (1962b: 278)”. Muchos de los universales a los que llega Kluckhohn son tan genéricos como para resultar banales, como la idea de que “todas las culturas tienen sistemas morales (1962b: 276)”. El contenido de esos sistemas morales es extraordinariamente variado. El universal de Kluckhohn es como observar que todos los seres humanos tienen la capacidad de hablar un lenguaje pero sin ofrecer ninguna noción de los mecanismos que tanto los lingüistas como los científicos cognitivos podrían postular que subyacen a la producción de universales, o sin tratar de analizar las notables diferencias entre la profusa serie de lenguajes mutuamente ininteligibles.

Donde Kluckhohn diverge de la interdisciplinariedad contemporánea es en su idea de que puede dominar el conocimiento de diferentes disciplinas y de que cada disciplina cuenta con verdades concluyentes que no requieren valoraciones críticas. El auge de la especialización a partir de la segunda posguerra mundial hace que el primado de la interdisciplinariedad sea cada vez más difícil de sostener. Podríamos argumentar que la interdisciplinariedad actual permite compartir asunciones suficientemente coincidentes como para involucrar a las personas en conversaciones y argumentos significativos. Para poder disentir provechosamente sobre ciertas cuestiones, los interlocutores necesitan congeniar en otras muchas. La interdisciplinariedad, tal y como el término es utilizado en la actualidad, es una concepción cultural históricamente específica, quizá de los últimos veinticinco años, que halla su comunidad de pensamiento a través de diferentes disciplinas en ciertas revistas, conferencias, grupos de lectura y redes personales. En otras palabras, los límites del diálogo posible incluyen unos límites de la interdisciplinariedad más extensos que los contemplados hoy por hoy en la academia.

3. Fronteras vigiladas: una brecha departamental

Permítaseme explorar un caso de fronteras vigiladas que reveló límites intradepartamentales durante una elocuente conversación entre colegas. Se trata de un departamento de antropología, mi propio departamento en Stanford, escindido en dos durante el período de 1996-1998. Uno podría suponer que los antropólogos estamos especialmente dotados para progresar pese a nuestras diferencias intelectuales. Después de todo, buscamos lo diferente dondequiera que se encuentre, a lo largo y ancho del planeta. Hemos llegado a conocer a través de un acendrado refinamiento los usos de la diversidad (Geertz 2000). Creemos que el conocimiento de culturas diferentes puede ser clarificador, y que las diferencias culturales no debieran considerarse como signos de demencia, inmoralidad o estupidez. Podría parecer que tal apertura de mente empezaría en casa, dentro de los confines departamentales, y que antropólogos de tan variadas orientaciones –interpretativista y positivista, cultural y sociobiológica– podrían, si no abrazar, sí al menos tolerar la existencia propia de cada uno. Sin duda, uno podría pensar que los sociobiólogos o los interpretativistas

no tienen menos dificultades para conversar o convivir que los caníbales o los cazadores-recolectores.

Podría referir una prolija historia sobre mi departamento –siendo su componente fundamental, según mi posición partidista, el brutal intervencionismo de los decanos, que derramando gasolina sobre las combustibles tensiones departamentales alentaron el resurgir de los positivistas y de los sociobiólogos evangélicos; éstos no desaprovecharon la mínima oportunidad así concedida- pero no lo haré. Baste con decir que la amalgama antropológica de los llamados cuatro subcampos (cultural, lingüístico, arqueológico y biológico) no podría fundirse de una vez por todas en un grupo que fuese sencillamente sociocultural. El nuestro surgió de un departamento de sociología en la década de los sesenta y no, como hicieron otros departamentos, de un espacioso museo que albergase los cuatro subcampos. En mi opinión, la posibilidad de un diálogo académico significativo entre los cuatro subcampos ha sido aniquilada por la especialización del conocimiento. Los departamentos que han mantenido unificados los cuatro campos, lo han hecho merced a una operación de parcelamiento donde las unidades dispares, separadas-pero-equivalentes, operan al abrigo de un mismo paraguas. Las unidades separadas, en ciertos casos conocidas como alas, funcionan *de facto* como unidades autónomas, particularmente en materia de admisión de graduados y nombramiento de profesores. En mi departamento, las presiones del decanato abrieron una brecha irreparable entre el particularismo de los etnógrafos interpretativistas y el universalismo de los evolucionistas biológicos. Esta es una historia ejemplar que nos sugiere que los departamentos no siempre son, quizá ni siquiera con frecuencia, comunidades de pensamiento cohesionadas. En otros casos diferentes, por ejemplo la filosofía analítica *versus* la continental, ha resultado más difícil tender puentes en las divisiones dentro de departamentos que entre departamentos diferentes.

Lo llamativo acerca del eventual resultado de este conflicto intra-departamental es que los modos de sociabilidad –lo que he llamado la conversación y la división del trabajo- determinaron las líneas de fisión de forma inequívoca. La fisión ocurrió a lo largo de las fronteras internas que estaban vigorosamente, por no decir insidiosamente, vigiladas. El Departamento de Antropología se escindió en dos departamentos en un divorcio extraordinariamente feliz, donde todos los participantes acordaron que los “chicos malos” habían ido a un departamento y los “chicos buenos” habían permanecido en el otro. Modelos opuestos de coalición eran una fuente no reconocida del conflicto. Algunos siguieron el modelo de la interdisciplinariedad con su noción de diálogo significativo, y otros siguieron la idea de la división social del trabajo en sus equipos de investigación. Podría sostenerse que los distintos modos de sociabilidad y sus modos concomitantes de pensamiento estaban en el corazón del conflicto. Cada parte acusó a la otra de estrechez y ambas se sintieron injustamente acusadas y orgullosamente afianzadas en sus respectivas y múltiples afiliaciones extradepartamentales.

4. Pensamiento como proceso y pensamiento como producto

La división en mi departamento no es más que una manifestación local de una más amplia, tosca pero penetrante división entre lo que Clifford Geertz (1983) ha denominado el pensamiento como proceso y el pensamiento como producto. Esta distinción a la vez burda y aguda, que yo no deseo reificar, la encuentro útil para pensar la interdisciplinariedad. Se podría sostener que la interdisciplinariedad, tal y como el término es utilizado actualmente, remite por lo general a comunidades intelectuales que tienden puentes entre departamentos diferentes, pero unificados bajo la idea del pensamiento como producto antes que como proceso.

Geertz razona que la noción de “pensamiento como proceso” se emplaza en ciertos campos, como la psicología, la lingüística, la teoría de juegos y la ciencia informática, donde los expertos son proclives a afirmar que los modos de pensar humanos han sido gobernados por los mismos tipos de mecanismos en todos los tiempos y lugares. Su proyecto es comprender precisamente lo que estos mecanismos son y cómo operan. Estas formas de ciencia cognitiva exploran los fundamentos de lo que los antropólogos una vez llamaron la unidad psíquica del género humano. Uno piensa respecto a áreas como la teoría de juegos, la teoría de la elección racional y la sociobiología, que forman parte de este campo de investigación.

En estas áreas la investigación suele estar dirigida por equipos que incorporan miembros de diferentes departamentos. El modo de operar en estos equipos implica una colaboración basada en una división del trabajo donde cada persona o grupo tiene habilidades particulares o alguna pericia que pueda coadyuvar a un proyecto más amplio. El modo de cooperación podría compararse con una comida a escote en la que uno trae el plato principal y otro la ensalada. Juntos ayudan a que la comida sea posible, pero ninguno de los dos debe de conocer la manera en que el otro ha preparado su contribución.

La variedad de investigadores así reunidos en proyectos de estudios medioambientales o cognitivos es a menudo admirable, como lo son también las relaciones humanas entre los miembros de tales equipos de investigación. Referidos a ellos, términos como equipo interdisciplinar o programa interdisciplinar podrían aplicarse; sin embargo, el término interdisciplinariedad, como yo lo he oído utilizar, no se llega a aplicar a semejantes grupos.

La escuela del “pensamiento como producto” se instala, de acuerdo con Geertz, en la antropología cultural y en ciertas áreas de la historia, la filosofía, la literatura y la sociología. Abarca campos que han experimentado un giro historicista o hermenéutico. Estos campos también incluyen el derecho, *critical legal studies*, *critical race studies*, la historia social, el nuevo historicismo, estudios de la ciencia y estudios culturales. En mi opinión, si la unidad social paradigmática para la cultura como proceso es el equipo de investigación basado en la división social del trabajo, la unidad social para la cultura como producto es el seminario constituido en torno a la conversación significativa.

Podríamos sostener que el punto clave dentro de la escuela del “pensamiento como producto” es “la construcción social de...”, una frase que puede completarse indistintamente con conceptos como el de maternidad, sexualidad, o con cualquier cosa. Semejante frase supone que los significados culturales y las prácticas sociales de la sexualidad, digamos, cambian a través del tiempo y varían de un lugar a otro; son diversas en su construcción, y más los productos de vicisitudes históricas que de bases biológicas invariables. Es desde la perspectiva del constructivismo social que términos como “esencialismo” y “Orientalismo” han llegado a ser indicadores de oprobio. También desde esta perspectiva uno estudia el cambio como proceso histórico tratando de especificar y contextualizar, antes que de buscar mecanismos universales inmutables.

En consecuencia, tanto los puntos de vista del proceso como del producto tienen diferentes objetos de conocimiento (procesos universales de pensamiento *versus* productos diversos de pensamiento). Ambos operan con diferentes supuestos a cerca del fenómeno que estudian y sobre las formas de abordarlo. Estas dos escuelas son complementarias, no contradictorias. El hecho, por ejemplo, de que todas las lenguas humanas son gramaticales y que las gramáticas humanas tienen ciertos rasgos universales no contradice el hecho igualmente obvio de que esas lenguas son sumamente dispares y mutuamente ininteligibles. Paralelamente a las diferencias en el proceso y en el producto, los modos de pensar el pensamiento humano tienden a ser bastante diferentes en tanto formas de sociabilidad.

En lo que sigue, trato de describir los procesos por los cuales se franquean los límites de una disciplina a otra. Las cuestiones así planteadas conciernen a la vez tanto a los modos de pensamiento como a los modos informales de sociabilidad. Al igual que la sociología del conocimiento, mi postura es que las ideas emergen de las formas de vida que las generan y sostienen y no de la mente como entidad abstracta.

5. Diálogo estudiado: historia social y antropología cultural

A continuación me embarco en un informe auto-etnográfico de superación de fronteras. Es la historia de un antropólogo cultural que, en un ejercicio de interdisciplinariedad premeditada, aprendió a conversar con historiadores sociales. El proceso comenzó en 1975-76, cuando yo era miembro del *Institute for Advanced Study* y participé en un seminario de Antropología Simbólica que incluía a numerosos historiadores sociales de mi misma generación. Yo me había diplomado en Historia y Literatura, sin grandes nociones en Historia social. Sin embargo, en poco tiempo me encontré diciendo que estaba trabajando en una historia social de los habitantes de las montañas al norte de Luzon, Filipinas. Solía añadir que esperaba escribir la historia de gente que ni imaginaba tener una. Me tomé dos años y medio para ajustar la cronología de los Ilongotes. Ellos no contaban con un calendario, pero tenían una manera precisa de calcular el tiempo refiriéndose a su lugar de residencia en ese

momento. La complejidad de desentrañar su cronología tuvo que ver con el hecho de que reconocen lugares de múltiples maneras –las más próximas designadas peña, cerro, arroyo o el sitio a donde se va a por agua. Un mismo lugar podía así tener cinco o seis nombres. En cualquier caso, me enorgullecía de haber elaborado una cronología, y eso que estaba lejos de saber con certeza cómo dar cuenta de ella (véase Rosaldo 1980).

Mis encuentros con la interdisciplinariedad como forma de vida estuvieron jalados de sorpresas, por el estilo de cosas que solían ocurrir cuando convivía con historiadores sociales –salir de fiesta, jugar al ping-pong, sentarse en el porche, conversar hasta bien entrada la madrugada. Estábamos, ahora que lo veo en retrospectiva, fraguando amistades que se prolongarían hasta el presente. Incluso en aquellas actividades nos encontramos unidos tanto por las diferencias como por las similitudes entre nosotros. A lo largo del año, por ejemplo, un historiador social y yo planeamos asar un cordero para un festín de confraternización, pero habíamos olvidado cómo hacerlo. Recordé una receta aparecida en *Sunset Magazine* sobre cómo asar cordero. La víspera de la fiesta irrumpimos en la biblioteca local. Las diferencias disciplinarias empezaron a resultar evidentes cuando, en busca del *Sunset Magazine*, yo fui derecho a preguntar al librero y el historiador social se dirigió directamente al fichero. El antropólogo, tal y como concluimos ambos después de este hecho, buscó el nativo informado y el historiador huroneó en el archivo local.

A principios de aquel año yo estaba trabajando en lo que consideraba era un ensayo histórico e inmediatamente se lo mostré a mis colegas historiadores sociales.

Lo encontraron interesante, pero cortésmente me pusieron en mi lugar de neófito diciendo que el ensayo era un ejercicio de antropología, no de historia. Mi ensayo estudiaba una ideología de resistencia, que llamé retórica de control, patente durante los períodos de dominio colonial español y americano en Filipinas. Armados de paciencia me explicaron que para que un análisis fuera histórico, éste debía de mostrar cómo algo había cambiado. En lugar de ello, mi ensayo señalaba cómo una ideología persistía sin cambios a lo largo del tiempo.

Cuando empecé a escribir sobre el cambio a través del tiempo, encontré en la narración una útil herramienta para el análisis. Orientado por mis amigos historiadores, leí ávidamente estudios teóricos versados en la naturaleza de la narrativa, así como casos paradigmáticos de historias narrativas. Aquellos los leí con entusiasmo (aunque los historiadores me asegurasen que apenas tenían valor práctico) y éstas las estudié minuciosamente (los historiadores me las recomendaban encarecidamente, en especial Garret Mattingly 1941, 1959) para determinar qué técnicas podría sisar para mi propia historia etnográfica de los Ilongotes.

Era probable que mis dilemas como intruso en la historia social no fuesen los de un historiador más avezado. Me resultaba difícil transgredir mi marco narrativo (dar una visión de conjunto, hacer observaciones teóricas o contar todo lo que estaba sucediendo a la vez).

En mi prolija lectura de historias descubrí que la mayor parte de las narraciones de este tipo de historiadores tenían múltiples artimañas para evadirse de su flujo narrativo.

Lo que más me desconcertaba era que mis narraciones históricas rápidamente eran comprensibles para mis amigos y colegas historiadores, mientras que mis colegas antropólogos a menudo no podían “seguirlas”. ¿Me había vuelto “nativo”? Comparados con los historiadores sociales, la mayoría de los lectores antropólogos descubrieron en mi etnografía hábitos de lectura, tradiciones de conocimiento y expectativas bastante diferentes. Necesitaban consignar más “puntos de referencia” para seguir un análisis narrativo que los historiadores. Mi sentido de la historia social se agudizó años después, cuando impartí un seminario sobre Historia y Antropología en colaboración con un colega muy afín, un historiador de África Oriental.

6. Cruce de fronteras: exploraciones en Antropoesía

En el otoño de 1996 padecí una enfermedad que llegó a amenazar mi vida. Durante el proceso de convalecencia me venían poemas a la cabeza, tanto en inglés como en español, y comencé a escribirlos. Pocos meses después de la enfermedad, mi compañera, Mary Pratt, me informó de que un grupo de poetas locales solía realizar lecturas en una iglesia vecina a nuestra casa. Salí al encuentro y me enteré de que el grupo se reunía para realizar lecturas a micrófono abierto la tarde del primer viernes de cada mes. Empecé a leer en las reuniones y me busqué un mentor para escribir poesía; eventualmente participé en un taller mensual de ocho miembros del grupo. Ahora estoy en la comisión directiva del grupo y tengo la oportunidad de echar una mano en la co-edición de su fotocopiada revista de poesía.

A semejanza de aquella otra travesía por las fronteras de la historia social, me encontré aprendiendo a través de errores, topetazos y sorpresas. Aunque había criticado la práctica etnográfica de concluir un estudio de caso con lo que di en llamar “conclusiones separables”, porque invitan al lector a no leer detenidamente el caso en sí mismo, ahora encontraba mis primeros poemas criticados en virtud de las mismas razones. Los poemas, como se me había indicado, no deberían finalizar con una afirmación que viniese a decir lo que el poema ya decía; si el lector no había entendido el poema, era ya demasiado tarde. Cuando se trata de poesía uno no debiera suscribir el adagio periodístico: “Diles lo que vas a decirles, díselo, y después diles lo que le has dicho”. Por otra parte, me di cuenta de la capitalidad de la alusión frente a la explicitación (de encontrar particulares concretos con los que expresar las percepciones y sentimientos de uno), capitalidad estimulante y plena de insinuaciones para una persona comprometida con el uso de ejemplos propio de la etnografía, no sólo como objeto de pensamiento, sino también como material con el que uno piensa nuevos pensamientos.

El contexto de publicación para la poesía escrita resultó desafiante. Comprendí

porqué la mayoría de los poetas hablan de publicar en revistas y no en periódicos. El grado de aceptación de estas revistas es alucinante para un antropólogo que piensa que el grado de aceptación de un artículo sobre cuatro remitidos, es demasiado bajo. Por tomar un par de los ejemplos más extremos, diré que la revista *Poetry* acepta 300 de los 80.000 poemas no solicitados que recibe al cabo del año; *The American Poetry Review* publica 60 de los 14.000 poemas no solicitados recibidos en un año. La mayoría de las restantes revistas de poesía acepta el 1,5% de los poemas que reciben. Claramente, el significado de la publicación para los poetas difiere bastante del que se da en la mayoría de los campos académicos. Son conocidas las reuniones populares donde los poetas locales hacen su trabajo, como las lecturas a micrófono abierto con la oportunidad ocasional de ser presentado como lector. Pero también participan en talleres de poesía impartidos por poetas de reputación local o nacional, e incluso hablan de este proceso de reescritura como un taller para la elaboración del poema.

La participación en la comunidad local de poetas ha transformado mi sentido de las cuestiones que se plantean en el quehacer etnográfico al introducirme en discusiones que de otro modo nunca hubiese conocido. Un reciente número de *Poets and Writers*, por ejemplo, está dedicado a la verdad reivindicada por la creación de no-ficción. El término de *no-ficción creativa* podría aplicarse, llegué a pensar, a la escritura etnográfica, particularmente a mucha etnografía de la década pasada. Sucede que los talleres de no-ficción creativa han empezado a proliferar por doquier, sin embargo, el término parece centrarse en formas como las memorias y los libros de viajes, pero no en la etnografía. Las convenciones que guían la verdad reivindicadas en la creación de no-ficción son inestables y se encuentran actualmente en cuestión; planteamientos similares han entrado en erupción dentro de la antropología cultural, lo evidencia la controversia que ha rodeado las reivindicaciones de veracidad del “testimonio” de Rigoberta Menchú.

En ciertos casos, las convenciones sobre los criterios de verdad en la creación de no-ficción son precisamente los opuestos a los de la etnografía, aunque ni en la creación de no-ficción ni en la etnografía tales nociones estén bien codificadas. A propósito de la creación de no-ficción, un escritor (Redfield 1999) afirmó de forma categórica que los personajes compuestos -aquellos contruidos como una amalgama de dos o más personas vivas- no eran válidos en este tipo de creación. La construcción de un personaje compuesto podría distorsionar la verdad. Aún sin llegar a considerarlo una distorsión, los etnógrafos han creado un elenco de personajes compuestos, a veces explícitamente y a veces no tanto, concretamente en los análisis del ciclo vital o del ciclo reproductivo de los grupos domésticos. A su vez, un escritor de creación de no-ficción, Kat Meads (Redfield 1999:40), afirmó que uno puede alterar la secuencia de hechos mientras cada hecho siga sucediendo actualmente. Para mis oídos, afinados como están a las convenciones de la historia de la escritura etnográfica, manipular las secuencias distorsionaba mucho más que la creación de

un personaje compuesto. Cuando se altera la secuencia es probable que el lector realice inferencias erróneas acerca de qué sigue a qué o de qué causó qué (la falacia *post-hoc-ergo-propter-hoc*).

Buena parte de mis categorías se tambaleó con un ensayo incluido en el mismo número de *Poets and Writers*, en el que una profesora de una reputada escuela de periodismo, explicaba por qué prefirió escribir una novela antes que una historia verdadera sobre una madre adolescente de origen dominicano. La autora sostiene que los libros de entrevistas que había revisado hablaban del porqué las madres adolescentes llegaban a quedar embarazadas, pero que nada decían sobre el “sentimiento de soledad, desesperación, rabia o incluso irritación hacia su bebé, sin hablar del abandono o el abuso del niño” (Benedict 1999: 46). Su novela le permitía abordar las cuestiones que los libros de entrevistas mantenían silenciadas. En su informe, los antropólogos resultaban ser las víctimas propiciatorias; éstos no podrían entender que ella hubiese escrito una obra de ficción y, aunque pareciese de otro modo, estuviese “explotando” a su protagonista, a su “informante”. Una de las lecciones clave, para mí, de este cruce de fronteras disciplinares (tanto en la historia social como en la poesía local) ha sido la experiencia de la remoción, y la reconsideración ulterior, de ciertas prenociones incuestionadas en mi campo vernáculo de la antropología cultural.

7. El grupo de lectura: un paradigma de interdisciplinariedad

Probablemente el mejor ejemplo de interdisciplinariedad lo constituya el grupo de lectura, una asociación voluntaria reunida de forma ocasional en torno a un proyecto relativamente informal y sin desarrollo preestablecido. Por norma general, los miembros de estos grupos participan en su tiempo libre sin compensación institucional alguna. Participan por voluntad propia, no porque forme parte de su trabajo. En cuanto a los grupos, no tienen los inconvenientes de la reproducción institucional, como la contratación y el ascenso, las admisiones de estudiantes graduados y la contratación y la promoción de los miembros del cuerpo docente. Aquí no se esgrimen trabas contra el pensamiento. Por otro lado, estos grupos son efímeros y difícilmente logran mantener su continuidad en el tiempo; arrostran problemas comparables a los incluidos en la casi paradójica noción weberiana de la rutinización del carisma. Generalmente, estos grupos comprenden profesorado de más de un departamento. En realidad, el grupo de lectura se define en parte por lo que no es: no es un departamento. En este sentido, la interdisciplinariedad es menos una unión entre disciplinas que un espacio intersticial entre departamentos. Sus relaciones son relativamente igualitarias, comparadas con las estructuras jerárquicas de los departamentos.

A finales de los años setenta, un grupo de profesores de Stanford procedentes de la Facultad de Derecho, de teoría literaria, antropología cultural e historia se reunieron para formar un grupo de lectura llamado *Interpretation Seminar*.

Empezamos leyendo a Michel Foucault. Muchos de nosotros habíamos leído a Foucault, pero sin la mínima oportunidad de discutir su obra, pues sus libros eran demasiado extensos como para proponerlos en las clases. Cuando Foucault visitó nuestro campus, encontramos en él un extraordinario interlocutor.

En el grupo de lectura estábamos entusiasmados de poder hablar con colegas sobre libros e ideas y no sobre los manidos asuntos del trabajo. *Interpretation Seminar* perduró una década, más que buena parte de las asociaciones voluntarias donde los miembros trabajan horas extras sin compensación alguna. Sin embargo, aparecieron signos del inminente declive del grupo. En parte, el grupo fue víctima de su propio éxito; llegó a ser conocido como el acontecimiento de referencia de las ciencias humanas. Durante esos años, el número de asistentes anuales ascendió súbitamente desde los quince iniciales hasta superar los cincuenta. Las discusiones llegaron a parecerse más a una *performance arena* que al diálogo entre los pares que alguna vez habían sido. Después, aparecieron otros signos de desavenencia. Una película etnográfica sobre un culto sureño [*white snake-hadling cult*] provocó una brecha en el grupo: por un lado quienes se sentían instados a comprender, y por otro, los que sintieron repugnancia ante actividades que consideraban impropias de un comportamiento verdaderamente humano. Parece que, como señaló un miembro del grupo, “la tiranía del *enlightenment*” estaba a punto de dividir el grupo. Poco después de eso, *The World for World is Forest* de Úrsula LeGuin desencadenó una división similar entre aquellos que veían una alegoría de la guerra de Vietnam y el Imperialismo frente a los que decidieron que aquel no era un texto ni rico ni complejo (es decir, no era un gran libro) y por lo tanto no merecía tampoco mayores comentarios. Éstos fueron los primeros avisos de lo que en Stanford llegó a convertirse en el debate de la Cultura Occidental, y en todas partes conocido como las Guerras de la Cultura.

Algunos miembros del *Interpretation Seminar* se escindieron y formaron un grupo separado, *Cultural Studies Seminar*. Mantuvieron su número reducido a fin de favorecer el diálogo, incluso si eso significaba ir contra sus propios impulsos democráticos de tener un grupo abierto; suscribieron los principios del diálogo, la afinidad y la comunidad de pensamiento; tendían a ser de cierta edad ya veterana, pese a la crítica masiva de los estudiantes más jóvenes. El seminario de los *Cultural Studies* enfatizó la diversidad de raza y género tanto entre sus miembros como en su agenda intelectual. Llegado el momento el grupo comenzó su declive, no por un incremento de su tamaño o por orientaciones intelectuales divergentes, sino más bien porque los deberes administrativos empezaron a acaparar buena parte del tiempo de los participantes.

Varios miembros del *Cultural Studies Seminar* derivaron hacia un programa interdisciplinar llamado *Modern Thought and Literature*, cuyas excepcionales características se hacen eco de las del *grupo de lectura como una forma social*. Todo el profesorado con responsabilidades en el Comité ofrece su tiempo. De hecho, uno de los miembros comentó que el motivo de que el programa sea un enclave tan feliz

para el trabajo se debe a las buenas relaciones entre el profesorado, precisamente porque son voluntarios. Este programa no tiene competencia para nombrar al profesorado y, en consecuencia, depende del profesorado nombrado en los departamentos; es un programa de doctorado, no una diplomatura, y su principal obstáculo administrativo tiene que ver con la admisión de estudiantes graduados. El programa goza de un relajado sentido de la jerarquía, comparado con los departamentos convencionales.

El programa comienza con un curso fundamental requerido para todos los estudiantes de doctorado en su primer año. Además, los estudiantes, como parte de un coherente programa interdisciplinar, eligen nueve cursos avanzados en estudios literarios modernos, así como ocho cursos fuera de los departamentos de literatura. El componente interdisciplinar puede proceder tanto de una segunda titulación en un departamento concreto (como Antropología, Arte, Comunicación, Historia, Filosofía, Ciencia Política, Estudios de Religiones o Sociología), como de una concentración interdepartamental (por ejemplo, los estudios étnicos, los estudios de género y feminismo, de cultura popular y los estudios de ciencia y tecnología). El papel del tutor es crucial en la elaboración de este conjunto coherente de cursos. Así, el programa combina los estudios literarios y culturales tanto por la confluencia de métodos de disciplinas clásicas como por la reelaboración de las fronteras de esas disciplinas.

8. Conclusión

Si bien este ensayo no comienza ahí, empecé reflexionando sobre la interdisciplinariedad considerando el caso de una oscilación personal entre dos disciplinas. Los dos casos que he presentado para estudiar la interdisciplinariedad –antropología cultural e historia social; antropología cultural y poesía local- describen esa trasgresión de fronteras que incluye elementos de “conversión en nativo” o el proceso por el cual uno se convierte virtualmente en miembro de otra disciplina. He sugerido que este proceso a menudo sigue a cambios dentro de las disciplinas, como la remoción de distintas presunciones aparentemente seguras y el cuestionamiento de ciertas convenciones de escritura y entendimiento. En parte, son estas excursiones las que hacen de la interdisciplinariedad una forma disidente de conocimiento, crítica con las políticas usuales dentro de los confines de los departamentos.

He argumentado que la interdisciplinariedad como concepción cultural, remite a algo distinto que a la mera colaboración de un grupo de gente procedente de departamentos diversos. La interdisciplinariedad cuenta con un modo de sociabilidad distintivo, a saber, el seminario como conversación significativa. Según tengo entendido, otras formas de colaboración interdisciplinar no son designadas ni por propios ni extraños como interdisciplinariedad. En ellas se congrega gente con diferentes habilidades y competencias en servicio de un amplio proyecto en el cual el modelo de

sociabilidad es la división del trabajo. En estos contextos he escuchado a la gente hablar de ser interdisciplinarios, pero no de interdisciplinariedad.

Incluso si mi concepción del término interdisciplinariedad puede resultar algo parroquial, revela no obstante la separación dominante entre el seminario y la división del trabajo como modos de sociabilidad que se ponen en juego en las formas interdisciplinarias de colaboración. He razonado a grandes rasgos que el seminario corresponde con la noción de “pensamiento como producto”, en tanto que la división del trabajo guarda afinidades con la idea de “pensamiento como proceso”. Ninguna de estas formas de colaboración presupone que un individuo pueda dominar múltiples disciplinas. El seminario deriva de ciertas asunciones compartidas y elementos de un lenguaje común que habilitan la conversación significativa; la división del trabajo se basa en la presuposición de que unos se necesitan a los otros porque sus habilidades y conocimientos difieren profundamente —es como una forma de colaboración entre gente que habla idiomas diferentes y por lo tanto se necesitan mutuamente para llevar a cabo su proyecto en un mundo plurilingüe.

Si pudiese llevar más allá la investigación etnográfica, exploraría además el problema de la institucionalización de la interdisciplinariedad. En un extremo he oído el término interdisciplinariedad aplicado a programas (con frecuencia, estudios culturales) pertenecientes a departamentos independientes de estudios literarios (generalmente, Inglés) [ver Rosaldo 1994b]; me desconcierta este tipo de uso, que además induce a la investigación a profundizar en la comprensión del término interdisciplinariedad como concepción cultural. En el otro extremo, no estoy del todo familiarizado con la departamentalización de la interdisciplinariedad bajo una miríada de nombres que difieren de los de las disciplinas más establecidas; en la medida en que he planteado la cuestión del grupo de lectura como ejemplo paradigmático de la interdisciplinariedad, la departamentalización de la interdisciplinariedad podría parecer una contradicción en sus propios términos. El núcleo de la cuestión radica en el dilema de asegurar la continuidad en el tiempo (incluyendo la habilidad, por ejemplo, de contratar al profesorado) sin perder la capacidad para trabajar con flexibilidad en proyectos intelectuales novedosos que no han podido aflorar y desarrollarse dentro de los confines de los departamentos. La paradoja está en que la misma informalidad del soporte institucional para los programas que apoyan la interdisciplinariedad (incluyendo la carencia de estatus como departamento, los encuentros anuales y las organizaciones nacionales) los vuelve vulnerables para ser desmantelados de una forma que los departamentos no lo son.

La interdisciplinariedad será, creo, una presencia constante en las universidades. Profesorado y alumnado encontrarán colegas afines tanto dentro como fuera de sus propios departamentos. Las conferencias y las publicaciones gravitarán en torno a los campos emergentes, en la medida que la producción e innovación de las agendas intelectuales frecuentemente florecen en los espacios que median entre las disciplinas convencionales y sus relativamente codificadas formas de hacer las cosas. La

disputa más enconada se entablará entre el deseo de continuidad en el futuro de los soportes institucionales y el esfuerzo para mantener una capacidad de trabajo más espontánea al filo del pensamiento. Por esto mismo, uno estaría tentado a pensar que la mayoría de las formas de interdisciplinariedad no están en camino de convertirse en departamentos, ni que se consideraría un fracaso el que no lo consiguiesen. El trabajo de las conversaciones a través de departamentos está orientado a inventar y desarrollar proyectos singulares que no prosperarán en los marcos institucionales más establecidos. Esta tarea, en mi opinión, es por su propia naturaleza interminable y constantemente cambiante.

Traducido por Fernando Lores

9. Referencias bibliográficas

BENEDICT, Helen

1999 Fiction vs. Nonfiction: Wherein Lies the Truth?», *Poets and Writers* 27(5): 46-49.

GEERTZ, Clifford

1983 «The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought», *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books, pp. 147-163.

2000 «The Uses of Diversity», en *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton Univ. Press. pp. 68-88.

KLUCKHOHN, Clyde

1962a «Education, Values, and Anthropological Relativity», en *Culture and Behavior*, Richard Kluckhohn (ed.), New York, The Free Press of Glencoe, pp. 286-300.

1962b «Ethical Relativity: Sic et Non», en *Culture and Behavior*, Richard Kluckhohn (ed.), New York, The Free Press of Glencoe, pp. 265-285.

MATTINGLY, Garrett

1941 *Catherine of Aragon*, New York: Vintage.

1959 *The Armada*, Boston, Houghton Mifflin.

PRATT, Mary Louise

1992a *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York, Routledge.

1992b «Humanities for the Future: Reflections on the Western Culture Debate at Stanford», en *The Politics of Liberal Education*, Darryl J. Gless y Barbara Hermstein Smith (eds.), Durham, Duke University Press, pp. 13-31.

REDFIELD, Sarah Heekin

1999 «Surveying the Boundaries: An Inquiry into Creative Nonfiction», *Poets and Writers* 27(5): 36-41.

ROSALDO, Renato

1980 *Headhunting. 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press.

1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.

1994a «Cultural Citizenship and Educational Democracy», *Cultural Anthropology* 9(3): 402-411.

1994b «Whose Cultural Studies?», *American Anthropologist* 96(3): 524-529.

2001 «Reflections on Interdisciplinarity». En *Schools of Thought: Twenty-five Years of Interpretive Social Science*, Joan Scott and Debra Keates (eds). Princeton: Princeton UP. Pp. 67-82