Etnografía, cambio cultural y poder local

José Eduardo Zárate Hernández
El Colegio de Michoacán

1.

Si uno transita en automóvil de Zamora a Morelia, no por la moderna autopista que une a las grandes ciudades sino por la carretera nacional, uno puede observar cómo se van sucediendo pequeñas poblaciones y ciudades medias y cómo, de alguna manera, éstas parecen agruparse en microrregiones naturales (o físicas). Si durante este trayecto uno observa con más detenimiento lo que antes se denominaba "la cultura material" puede percatarse de la particular manera en que se ha ido construyendo este paisaje: modernas fincas con antena parabólica, junto a construcciones tradicionales, grandes huertas de cultivos comerciales al lado de los tradicionales, mercados campesinos en ciudades con grandes centros comerciales, construcciones y edificios de diferentes épocas y estilos conviviendo en un mismo espacio. Uno puede hacer varias lecturas de este paisaje, incluso opuestas, se puede enfatizar la pérdida de autonomía y originalidad de las culturas locales, la imposición de los proyectos modernizadores sobre las culturas tradicionales, o el avasallamiento de la modernidad sobre las costumbres y tradiciones locales. En lo que coinciden todas estas lecturas es en que se trata de enfoques del cambio social y lo que están describiendo son procesos de cambio. Empero, quisiera proponer otra lectura menos lineal y probablemente más dinámica donde el énfasis estaría puesto, no en el desplazamiento de lo antiguo por lo nuevo, ni en la sobreposición de lo moderno sobre lo tradicional, sino en los contrastes, en las inconsistencias y ambigüedades que aparecen en el paisaje y que parecerían ser el resultado de pugnas y luchas por el espacio entre distintos proyectos

sociales y distintos estilos de vida que se ven obligados a convivir no sin contradicciones en un mismo territorio. Se trata también de una descripción de cambio social menos lineal, más retorcido (o rebuscado) y donde lo moderno no necesariamente se impone a lo antiguo o tradicional. Me parece que como punto de partida esta podría ser una lectura más cercana a nuestra realidad nacional y regional.

En este caso, lo importante es notar que la cultura material que observamos durante este trayecto es resultado de la interacción de procesos sociales más amplios y complejos –tales como la formación del estado nacional mexicano, el reparto agrario y el período cardenista, la crisis agrícola y la migración internacional, etc.– con los tiempos y procesos locales –tales como los sistemas de prestigio y los gobiernos tradicionales, la búsqueda del control de los recursos y el mantenimiento de los límites locales, las pugnas faccionales y entre grupos de parientes, las estrategias domésticas de sobrevivencia y las redes de migrantes. En este sentido las sociedades locales no son totalmente autónomas, pero tampoco el receptáculo pasivo de los grandes proyectos de modernización (sean emprendidos por las élites regionales, nacionales o internacionales), sino que constituyen espacios donde éstos proyectos se recrean y se les da un nuevo significado, lo que en gran medida tiene que ver con su puesta en práctica. Como lo señala Hannerz "la vida diaria [la que se da cara a cara, donde está de por medio la experiencia sensorial] es en gran parte práctica" (1992: 10). En la actualidad se habla de un proceso de globalización que ha trascendido lo nacional, aún en este caso, los dos niveles (lo global y lo local) se encuentran, como el mismo Hannerz lo indica, interconectados. Según él, lo local es el sitio donde lo global se concretiza "en última instancia lo local es una arena donde varios hábitats de significados se intersectan y donde lo global, o lo que ha sido local alguna vez, también tiene alguna oportunidad de hacerse a sí mismo una cosa" (Hannerz, *ibid.*, pp. 11-12).

Aunque para entender lo local tengamos que echar mano de ciertas ficciones como "el presente etnográfico" y en algunas ocasiones hacer una delimitación espacial con fines particulares (es decir reinventarlo), lo local no constituye niguna "otredad" (esa es otra ficción etnográfica), es un nivel, no como lo sostenía Steward (1972) de menor complejidad que lo nacional, sino en tanto parte de la nación de igual complejidad. Uno de nuestros objetivos al hacer etnografía de la sociedad na-

cional contemporánea es precisamente entender cómo resisten, se mantienen, se modifican y recomponen las culturas locales a partir de su interrelación con procesos supralocales e incluso transnacionales. Leach (1976) es un precursor de este enfoque al situar los sistemas locales en mundos sociales y políticos más amplios del que ellos son parte. Para Leach las sociedades humanas son configuradas por la interrelación entre formas internas y condiciones externas. Leach además hace énfasis en los procesos y el ver "como si" es considerado un artificio del etnógrafo para dar cuenta de las inconsistencias que esta interrelación provoca en la sociedad local y que están en el origen de los procesos de cambio social. Es este artificio el que le permite describir las inconsistencias que muestra el cambio social y que hacen de la sociedad Kachín una sociedad inestable estructuralmente. Sin embargo, hasta ahora ha predominado la idea de que para entender lo local es necesario aislarlo, cuando por el contrario muchos de sus procesos de cambio son resultado de la interacción con procesos mayores. Llámese formación del estado nacional o globalización.

De hecho uno de los motores principales del cambio cultural en nuestras sociedades es el proceso de globalización cultural e internacionalización de capitales que ha borrado fronteras, fragmentado identidades y creado nuevos referentes de identidad, sociocomunicacionales y desterritorializados (Rouse, 1991; Hannerz, 1992 y 1993; García Canclini, 1990 y 1991; Rosaldo, 1991, entre otros). Para algunos de estos autores el moderno proceso de globalización es de tal envergadura (o magnitud), en tanto implica cambios cualitativos en la manera de vernos a nosotros mismos y de relacionarnos con los demás, que las herramientas metodológicas con que contamos resultan insuficientes.[1] Esta es la idea que comparten algunos autores quienes como Rosaldo (*ibid.*) consideran que el patrimonio cultural de nuestras sociedades contemporáneas se parece más a una "venta de garage" que a una sala de museo, ya que se han perdido los compartimentos estancos, las divisiones por épocas y culturas y todo se ha vuelto más confuso.[2] Por otra parte, la globalización también ha sido vista y propuesta como un nuevo proyecto de modernización donde los principios normativos sustentados en los valores universales y sobre todo en el individuo terminarán imponiéndose a los principios normativos particularistas en que se sustentaba la nación, de ahí que se hable de que vivimos en una

época posnacional (Habermas, *ibid.*; Bartra, 1993). El ejemplo, ahora bastante cuestionado, es el de la Comunidad Económica Europea. Contrario a lo que algunos autores han planteado recientemente (Reynoso, 1991 ; Marcus y Clifford, 1986; Tyler, 1991 y otros) esta situación no conduce necesariamente a la negación (o la descalificación) del conocimiento etnográfico.[3]

Si se observa la globalización desde la cultura local puede uno darse cuenta de que se trata de un proceso muy similar al que se inició entre los siglos XVIII y XIX, que se continuó hasta nuestros días y que trajo como resultado la formación de los modernos estados nacionales, en cuanto implica una nueva "revolución cultural", semejante a la formación de los estados modernos (Corrigan y Sayer, 1985: 3; Comaroff, 1994: 14; Anderson, 1991:37-38).[4] En ambos casos se trata de procesos complejos y contradictorios, sumamente diversos e inacabados, que de alguna manera tratan de imponer ciertos marcos normativos, además de rutinas, prácticas y rituales a las culturas regionales y locales. Es decir, una "regulación moral".[5] Siempre legitimados en la idea de una mayor racionalidad y eficiencia en los sistemas de producción y distribución de bienes y en el logro de una nueva moral pública basada en valores universales. En la práctica (que se da a nivel local) el resultado no ha sido el idealmente esperado sino el surgimiento de antiguas y nuevas identidades, de discursos y prácticas construidas con elementos tradicionales y modernos, de confrontación y negociación entre los principios de la modernidad y los de la tradición. Los ejemplos provenientes del mundo actual abundan: guerras étnicas y nacionales, integrismos religiosos, luchas fraticidas entre clanes, a la par del desmoronamiento de los sistemas totalitarios, del incremento en los medios de comunicación, de la apertura de fronteras. En nuestro país, este proceso se manifiesta en el resurgimiento de cierta intolerancia religiosa, en el marco de las reformas al artículo 130 constitucional que normaba las relaciones Estado-Iglesia; la renovación constante de organizaciones con demandas campesinas y comunales, frente a las modificaciones al Artículo 27 constitucional que ahora permite y promueve la compra y venta de parcelas ejidales y comunales; el uso con fines particulares de los recursos del Estado provenientes de los programas de compensación social; la multiplicación de grupos de interés y organizaciones partidarias en el contexto de la reforma política. Los efectos son mayor

diversidad, nuevos actores sociales, identidades tradicionales que se están continuamente redefiniendo.

Autores como Hannerz (1992), Comaroff (1994) o Lomnitz (1993) han señalado que el moderno proceso de globalización es aún demasiado confuso y poco concreto, a diferencia del proceso de construcción de los estados nacionales no implica la definición de una nueva comunidad. Al menos hasta ahora resulta imposible hablar de La Aldea Global o del encuentro global, sustentados en la comunicación. Esto es lo que ha hecho que la localidad, la etnia o la nación, que sí implican un sentimiento de comunidad, logren revitalizarse y tomen una gran fuerza en nuestros días al lado de la fragmentación, la mezcla, lo efímero que son cualidades de la globalización. El cambio cultural en nuestras sociedades no se da por desplazamientos o sustituciones de lo viejo por lo nuevo o lo simple por lo complejo, no podemos saber *a priori* que va a suceder, es necesario constatarlo empíricamente a través de casos concretos. Dado que éste se da a través de un continuo y complejo proceso de negociación y conflicto, donde lo que resulta al final son mezclas y nuevos reacomodos de los antiguos y los nuevos elementos. Por consiguiente, la situación es más compleja y empíricamente más interesante que antaño. De ahí que la descripción detallada de inconsistencias, contradicciones y ambigüedades, propias de los procesos de cambio, sea todavía una herramienta necesaria para entender a las culturas contemporáneas.

2.

De manera paradójica mientras una buena corriente de antropólogos, principalmente norteamericanos, declaraban la defunción y el entierro de la etnografía ("un género literario más" Clifford y Marcus, 1986) en otras disciplinas, principalmente en la historia narrativa (Stone, 1986; Darton, 1987) o indicial (Ginzburg, 1989) se echa mano de los métodos etnográficos para superar la manera tradicional de hacer historia. La ventaja según lo señala Stone (*ibid.*) es que a partir de cierto tipo de narraciones podemos explorar un universo más amplio (como lo hace Darton (*ibid.*) en el ensayo "La ciudad como texto"), lo que permite superar dos trabas de la historiografía occidental tradicional, por un lado el acontecimiento (al redimensionarlo y ubicarlo como manifesta-

ción de estructuras culturales más amplias –con lo que también coincidiría Sahlins, 1988–) y por otro la preeminencia de las estructuras económicas y demográficas (al ubicarlas en su justa dimensión práctica). Comaroff & Comaroff (1992:18) incluso van más allá, ellos señalan que para entender las tranformaciones del mundo actual es necesario establecer un diálogo entre los historiadores de las mentalidades (o historiadores de la cultura, Darton, *ibid.*) y la etnografía, señalan:

> claramente son los historiadores de la cultura, más que ningún otro científico social, quienes validan nuestro comportamiento como etnógrafos. Esto porque ellos afirman la posibilidad de una antropología histórica subversiva, una que se centre primariamente en la gente pequeña y sus mundos [...] La historia social ha sido especialmente apta en revelar que todos los campos sociales son dominio de construcción; que la "cultura" es también una materia de argumento, una confrontación de signos y prácticas a lo largo de líneas de poder fracturadas. [El mismo Le Goff ha señalado que] la imaginación humana es por fuerza un fenómeno colectivo social (Le Goff, 1988, citado por Comaroff & Comaroff, *ibid.*:11).

Desde el punto de vista de la antropología moderna dos han sido las principales limitaciones del conocimiento etnográfico: por un lado, el haber sido considerado una herramienta privilegiada para la construcción de un conocimiento de tipo positivo sustentado en hipótesis y basado en el rigor del método científico (que obviamente tiene su origen en el paradigma galileano) y, por otro, aceptar de manera poco crítica (o creativa) la separación tajante entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo. De ahí deviene la ficción de la "autoridad etnográfica" el "yo estuve ahí" testimonial que legitima cualquier tipo de descripción. De hecho, el procedimiento tradicional del quehacer etnográfico era obtener información a partir de cualquier guía etnográfica y posteriormente interpretarla a partir de ciertos paradigmas teóricos. Tanto el Marxismo como los distintos funcionalismos y estructuralismos promovieron esos procedimientos. En realidad cualquier descripción obedece a un plan o argumento preestablecido moldeado culturalmente. El modelo menos consciente de todos y que nos lleva a suponer que una descripción puede ser llana y totalmente objetiva es el sentido común, que también es un sistema cultural, y el que superamos en la interpretación

justamente a través del uso de lenguajes más especializados (Geertz, 1986: 75-77).

Al respecto Ginzburg (*ibid.*, p. 147) ha señalado que la historia narrativa, la antropología e incluso la medicina forman parte del grupo de disciplinas que denomina indiciales, en tanto "se trata de disciplinas eminentemente cualitativas, que tienen por objeto casos, situaciones y documentos individuales, en cuanto individuales". Para este tipo de conocimiento el rigor de la ciencia resulta

> no solamente inalcanzable, sino también indeseable [...] ya que se trata de formas de saber más estrechamente unidas a la experiencia cotidiana, con más precisión, a todas las situaciones en las que la unicidad de los datos y la imposibilidad de su sustitución son, a ojos de las personas involucradas, decisivos [...] Se trata de formas de saber tendencialmente MUDAS en el sentido de que –sus reglas no se prestan a ser formalizadas y ni siquiera expresadas [...] En este tipo de conocimientos entran en juego (se dice habitualmente) elementos imponderables: olfato, golpe de vista, intuición (*ibid.*)

Sin embargo, el mismo autor ha señalado que la historia "desde abajo" sin un gran esquema interpretativo llega finalmente a un callejón sin salida y pierde su potencial subversivo. Él lo ejemplifica muy bien con la fábula del queso y los gusanos narrada por el molinero Menochio (Ginzburg, 1981). A través del relato de este molinero, Ginzburg logra mostrarnos los conflictos y contradicciones entre dos culturas (o cosmovisiones) que en la Europa de ese momento estaban en pugna, por un lado la popular, representada por Menochio, armada de tradiciones antíquisimas a través de las cuales reinterpretaba las nuevas creencias y por el otro la cultura oficial representada por la élite eclesiástica.

Como un tipo particular de conocimiento "indicial" (para seguir con la terminología de Ginzburg), la etnografía no pretende la pura descripción sino al igual que el conocimiento jurídico se suntenta en hechos (*facts*) que se ordenan en torno a un argumento central (Geertz, 1986: 167-168). Se trata de un conocimiento con pies en la tierra, lo que no significa que por eso pierda de vista las tendencias e impulsos mayores. Sino que estos dos elementos son articulados a través de un argu-

mento, el procedimiento es necesariamente interpretativo. Al igual que sucede cuando a partir de una serie de acontecimientos concretos o de síntomas (hechos) se interpretan las leyes y se busca un veredicto o se da un diagnóstico. Lo importante es reconocer que el hecho también es construido a partir de marcos interpretativos particulares.

Por otra parte, uno de los primeros autores que señaló la falacia de separar tajantemente lo objetivo de lo subjetivo fue justamente Foucault, quien al tratar de desentrañar los discursos de la razón occidental, a través de la historia de la enfermedad, desenmascara la coercitividad de la convención y la autodisciplina. El poder permea la manera en que nosotros mismos concebimos nuestro cuerpo. El conocimiento objetivo también aparece mediado por los mecanismos del poder. Según Vincent (1990) éste fue uno de los señalamientos que hizo entrar en crisis a la antropología política a mediados de los setenta, en tanto campo de conocimiento especializado, justamente porque ésta, aunque su objetivo era el estudio del poder, no se concebía como un mecanismo de poder. En la raíz de esta contradicción o falacia, está la separación arbitraria entre paradigmas empíricos y paradigmas teóricos y entre conocimiento objetivo e imaginería subjetiva. En el proceso interpretativo la subjetividad no es absoluta, también aparece delimitada por estructuras y por estos grandes sistemas impersonales. Por consiguiente, cualquier forma de creación cultural (el arte, el estado o las teorías científicas) puede ser entendida si se le refiere a su contexto histórico particular y se le interpreta de acuerdo a este marco significativo o, como dice Weber, al entramado de poder y significado que los mismos hombres han construido.

3.

Es en este marco donde, me parece, los trabajos etnográficos que se refieren a un período de tiempo breve y a un espacio pequeño, cobran una gran importancia. Se trata de la descripción de fragmentos de un campo cultural mucho más amplio, complejo y que continuamente se está redefiniendo. Además, profundamente marcado por el conflicto sea entre facciones, entre grupos de interés, entre partidos e iglesias o entre generaciones. Es decir, entre proyectos culturales. Por lo mismo es necesario entenderlo a partir del nivel local donde se nos muestran las contradicciones y el rostro verdadero de nuestra modernidad. En

este sentido es que puede decirse que la etnografía no es ajena a la representación de grandes sistemas impersonales. Como funcionan estos grandes sistemas en la práctica es lo que nos permite entender estas descripciones.

Un caso que sería útil retomar para ver cómo se entrecruzan los proyectos locales con los de carácter más global es el de los purhépechas de San Jerónimo. Esta comunidad se ha caracterizado por producir maestros y migrantes, además de pescadores y artesanos. Pero sobre todo en los últimos 20 años el proceso de migración a los Estados Unidos, en particular al estado de Oregon, se ha incrementado de manera notable. Como en otras comunidades de migrantes esto ha provocado una notable bonanza en la localidad que se manifiesta en la permanente construcción de fincas y en la existencia de una veintena de abarrotes muy bien surtidos; pero también en un renovado esplendor de las fiestas locales, todas ellas financiadas por migrantes. Es esta bonanza producto de la migración y del trabajo profesional de maestros y técnicos fuera de la comunidad lo que los ha llevado a ser activos participantes en la fiesta del Año Nuevo Purhépecha y en el proceso de reconstrucción de la Nación Purhépecha. Tanto la fiesta como la reconstrucción de la nación purhépecha están encaminados a reestablecer las relaciones entre toda la etnia, a superar los conflictos comunales y a lograr autonomía política. Parecería una utopía, pero parte de este proceso es la redefinición de los límites administrativos, como los municipios, y ahí sí los purhépechas de San Jerónimo ya están avanzados. Junto con sus vecinos purhépechas de Santa Fe de la Laguna y San Andrés Tziróndaro están demandando su separación del municipio de Quiroga. La nueva cabecera municipal sería San Jerónimo. Dice la gente de este pueblo que sus vecinos de Santa Fe, San Andrés y otros pequeñas comunidades prefieren llevar a registrar a sus hijos y casarse por el civil en San Jerónimo. La razón es que tienen las mismas costumbres y ahí sí les dejan "echar trago en las mismas oficinas". En este caso el deseo de autonomía y de renacimiento de la etnicidad no sería explicable si no es por los vínculos continuos que la comunidad mantiene con sus miembros que se encuentran allende las fronteras y que les está permitiendo adquirir una mayor centralidad en el contexto municipal.

La reconfiguración del campo político a nivel local constituye la arena donde se pone en juego la reforma del estado mexicano. Desde

la perspectiva local lo que se observa es una mayor fragmentación, complejización y diversificación del campo político, así como una reubicación de los principales actores sociales involucrados en los procesos de cambio social. Éste se da a través de una serie de pugnas y luchas por el poder, que a nivel local también tienen que ver con la capacidad de los distintos actores en conflicto para definir la dirección de este proceso de cambio.

Donde hasta hace pocos años era indiscutible el predominio de un partido político han aparecido diversos partidos con un peso considerable. En otros casos los antiguos líderes se han convertido en caciques y los modernos caciques se han pasado a la oposición. De la misma manera los profesionistas indígenas buscan a través de organizaciones propias, o de las organizaciones corporativas existentes poner en marcha su proyecto político. Por lo mismo, se nota que si bien las formas han cambiado, los mecanismos de intermediación personalizados, así como las asociaciones civiles que devienen en grupos de interés político siguen siendo una constante en el espectro político regional. Por otra parte, es incuestionable el peso de la comunidad o el comunalismo como referente no sólo de identidad sino de organización social, y esto manifiesta a través de los mecanismos de obligatoriedad que se imponen desde la comunidad a los migrantes y residentes en Estados Unidos quienes, para poder seguir siendo considerados comuneros, deben participar en los trabajos comunales a través de cooperaciones monetarias y del financiamiento de las fiestas.

Esta reconfiguración del campo político no se da desde 1988 a la fecha, es claro que los procesos electorales representaron un parteaguas; sin embargo, los procesos que a partir de ahí se desencadenaron tienen que ver con la existencia previa de organizaciones y movimientos, grupos e individuos activistas que operaban en la región desde varios años antes. Algunos con fines encontrados, pero que justamente al ser avasallados por la gran participación que motivó el neocardenismo, tuvieron también que involucrarse y redefinir sus objetivos. Al menos desde finales de los setenta cuando surge un fuerte movimiento campesino indígena y a principios de los ochenta en que aparecen los primeros signos de una oposición partidista de importancia en algunas localidades (Zacapu, Zamora, Uruapan), se puede decir que se ha agudizado este proceso.

Cuál es entonces la naturaleza del cambio social en nuestras sociedades y por ende del proyecto modernizador del Estado. Desde el siglo XIX, las élites gobernantes se han propuesto como meta sacar de su "atraso" o eliminar las ataduras que impiden a los mexicanos ser un pueblo en el moderno sentido de la palabra. La idea ha sido desde entonces, hacer ciudadanos donde hay clientes, y hacer individuos donde hay grupalidades. Sin embargo, hasta la fecha las modernas instituciones de la sociedad nacional (tales como democracia, sufragio universal, representación ciudadana) no han permeado completamente las estructuras tradicionales de las sociedades locales. No estamos diciendo que no existan, lo que nos parece es que para funcionar requieren aún de las mediaciones de los mecanismos tradicionales tales como las relaciones clientelares, la búsqueda de intereses grupales o comunales frente a los intereses ciudadanos, el cerrar filas frente a lo que se considera una amenaza a la integridad grupal. Si bien la sociedad nacional contemporánea es más compleja, más secular e individualista y democrática, estos procesos se ven matizados por los mecanismos tradicionales que continuamente se están reformulando e incluso llegan a cumplir ciertas funciones esenciales en el proceso de modernización del Estado. Lo paradójico es que el Estado neoliberal tenga que echar mano de los intermediarios, tenga que corporativizar organizaciones civiles (como las de los empresarios) para llevar a cabo su proyecto modernizador.

Lo que se nota en términos de revolución cultural es que estamos viviendo un nuevo proceso donde los antiguos principios grupales y particularistas (la comunidad, la religión, la familia) se están mezclando con los modernos principios individuales y universalistas, y las tradiciones locales con tendencias mayores. Esto trae como consecuencia nuevas configuraciones culturales más complejas y etnográficamente más interesantes, en tanto cuestionan nuestras maneras tradicionales de producir conocimiento y nos llevan a buscar otras maneras de interpretar el cambio cultural.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict, *Imagined Comunities*, Londres, Verso, 1991.
BARTRA, Roger, *Oficio mexicano*, México, Grijalbo, 1993.

COMAROFF, John, "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", en: E. Wilmsen and P. McAlister (eds.) *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa* (Fotocopiado), 1994.

COMAROFF, John and COMAROFF, Jean, *Ethnography and the Historical Imagination*, USA, Westview press, 1992.

CORRIGAN, Philip and SAYER, Derek, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell ltd., 1985.

DARTON, Robert, *La Gran Matanza de Gatos y otros Episodios de la Cultura Francesa*, México, FCE, 1987.

GARCÍA C., Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo-CONACULTA, 1990.

——,"Museos, aeropuertos y ventas de garage", en: *La Jornada Semanal*, No. 157, 14 de junio, México D.F., 1992.

GEERTZ, Clifford, "Common Sense as Cultural system", en: *Local Knowledge*, U.S.A., Basic Books, 1983.

——,"Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective", en: *Local Knowledge*, U.S.A., Basic books, 1983.

GINZBURG, Carlo, *El Queso y los Gusanos*, Barcelona España, Muchnik eds., 1981.

——,"Indicios. Raíces de un Paradigma de Inferencias Indiciales", en: *Mitos, Emblemas, Indicios*, Barcelona España, Gedisa, 1989.

HABERMAS, Jurgen, *Identidades Nacionales y postnacionales*, Paidós, Madrid, 1991.

HANNERZ, Ulf, "Continuity and change in the global ecumene", conferencia dictada en la reunión "The conditions of Reciprocal understanding", U. of Chicago, Septiembre 12-17, Chicago Ill., 1992.

——,*Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, University of Columbia press., 1993.

LEACH, Edmund, *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976.

LOMNITZ, Claudio, "La decadencia en los tiempos de globalización", en: *La Jornada Semanal*, No. 206, 1993.

MARCUS, G.E. and CLIFFORD, J., *Writing Culture*, Berkley, University of California Press, 1986.

REYNOSO, Carlos, "Presentación", en *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991.

ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1991.

ROUSE, Roger, "Mexican migration and the social space of postmodernism", en: *Diáspora*, Vol 1, No. 1, 1991.

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

STEWARD, Julian, *Theory of Cultural Change*, U. of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1972.

STONE, Lawrence, *El Pasado y el Presente*, México, FCE, 1986.

TYLER, Stephen, "La Etnografía Posmoderna: de Documento de lo Oculto a Documento Oculto", en: C. REYNOSO (comp.) *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991.

VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics*, Tucson Arizona, University of Arizona press, 1990.

Notas

1. Habermas (1991) habla incluso de que existe una crisis de representatividad en las ciencias humanas o del espíritu.
2. Esta idea Rosaldo la toma de Louis A. Saas, quien a su vez cita a Cora DuBois,

> En una conferencia en 1980 sobre la crisis de la Antropología, Cora DuBois, profesora retirada de Harvard, habló de la distancia que percibía entre la complejidad y el desorden de lo que una vez consideró como una disciplina justificable y desafiante [...] fue como pasar de un distinguido museo de arte a una venta de "garage". Las imágenes del museo, para el período clásico, y de la venta de garage, para el presente, me sorprenden por ser tan aptas, pero yo la evalúo de manera diferente a DuBois [señala Rosaldo]. Ella siente nostalgia por el distinguido museo de arte con todo en su lugar, y yo lo veo como una reliquia del pasado colonial. Ella detesta el caos de la venta de garage y yo considero que éste proporciona una imagen precisa de la situación poscolonial, donde los artefactos culturales fluyen entre lugares remotos y nada es sagrado, permanente, ni herméticamente cerrado (Rosaldo, 50-51)

3. Como lo ha hecho García Canclini quien reduce el conocimiento etnográfico a una cuestión de escalas al preguntarse "¿Cómo estudiar las astucias

con que la ciudad intenta conciliar todo lo que llega y prolifera, y trata de contener el desorden: el trueque de lo campesino con lo transnacional, los embotellamientos de coches frente a las manifestaciones de protesta, la expansión del consumo junto a las demandas de los desocupados, los duelos entre mercancías y comportamientos venidos de todas partes?

Las ciencias sociales contribuyen a esta dificultad con sus diferentes escalas de observación. El antropólogo llega a la ciudad a pie, el sociólogo en auto y por la autopista principal, el comunicólogo en avión. Cada uno registra lo que puede, construye una visión distinta y, por lo tanto parcial. Hay una cuarta perspectiva, la del historiador, que no se adquiere entrando sino saliendo de la ciudad, desde su centro antiguo hacia las orillas contemporáneas, pero el centro de la ciudad actual ya no está en el pasado" (1990: 16).

4. Comaroff (1994: 14) lo sintetiza muy bien; él dice

> Yo creo que el (des) orden del mundo contemporáneo está atravesando un período de transformación estructural, una especie de revolución semejante a la Edad de la Revolución Europea, 1789-1848. Tales reclamos son difíciles de defender, como es bien sabido: El mundo, se ha dicho también, está en un momento de cambio radical y, simultáneamente, no está cambiando del todo. Sin embargo, los síntomas me parecen, son de un gran momento, lo más frecuentemente discutido incluye: i) un acelerado proceso de globalización, acompañado por un dramático crecimiento de las instituciones, movimientos y diásporas trasnacionales; ii) el debilitamiento del estado-nación; iii) el surgimiento de una (re) novada política de la identidad expresada menos en el lenguaje de la modernidad europea del siglo XIX que en la retórica de modernidades alternativas; iv) una crisis de representación en las ciencias humanas.

5. Por Regulación Moral, Corrigan y Sayer (*ibid.*, p. 4) entienden

> un proyecto de normalizar, volver natural, tomado como garantía, en una palabra "obvio", lo que son en efecto premisas ontológicas y epistemológicas de una nueva forma de orden social particular e histórico. Regulación moral es coextensivo con la formación del estado y las formas estatales son en algunas ocasiones, animadas y legitimadas por un *ethos* moral particular. Centralmente las agencias del estado intentan dar expresión unitaria y unificante a lo que son en realidad experiencias históricas múltiples y diferenciales de grupos dentro de la sociedad, negando su particularidad.