

Etnografías

Las encrucijadas éticas del relativismo

*Raymundo Mier**

Las deudas de la etnografía

a) Dualidades de la etnografía

La etnografía es la heredera de una alianza inusual de pasiones: la convergencia de la aventura y el desarraigo, del olvido y la invención de la comunidad, del mimetismo y la exploración de la experiencia de los propios límites; pero también se funden en ella la excitación por el despojo y la supremacía simbólica sobre el otro, la obstinación en las ilusiones de la identidad y la fascinación por el vértigo de la distorsión especular que vincula al amo y al esclavo. Este dualismo se desdobra: alcanza el afán de comprensión y el ejercicio político, pero sobre todo, violenta las complacencias éticas.

Las imposibilidades de la etnografía aparecen ya desde las narraciones y espejismos de los viajeros, en las fisonomías exacerbadas de

* Profesor-investigador del Depto. de Educación y Comunicación de la UAM-Xochimilco.

los extraños, pintadas a través de las minuciosas ennumeraciones de los usos, prácticas, cultos y lenguas en los relatos de los distintos sometimientos; en las fabulaciones teológicas que estructuran las crónicas de las diversas conquistas, en los incontables asesinatos de purificación que sustentan todo "proyecto civilizador". La aprehensión de la diferencia se transforma siempre en incitación al relato, o bien en la conjura del miedo y el impulso a la destrucción de lo perturbador, de lo impuro. En las culturas, el asombro nunca ha estado distante del terror, y la devoción no ha sido en absoluto ajena al deseo de una plenitud de la identidad, del sometimiento, del avasallamiento y del allanamiento de la diferencia entre culturas. Y sin embargo, la cultura no puede surgir más que de la confrontación con lo que la niega, la cultura no puede ser algo más que una sombra imperativa que surge de esa voluntad de someter lo diverso.

Rosset escribió, «si la incertidumbre es cruel, es porque la necesidad de certeza es imperativa y aparentemente imposible de desarraigar de la mayor parte de los hombres».¹ Esta crueldad es la señal que acompaña a la conciencia y la asunción de la finitud: la exacerbación de esa tolerancia y cultivo de los límites. El significado, es decir, la cultura surge de esa intensificación, esa asimilación muscular, carnal de los límites; y con ella la inhibición de la vocación a la destrucción del otro. El ejercicio de la crueldad aparece como ese rasgo de la cultura como implantación de una finitud intransigente, desesperante, una primacía de los propios límites en la acción ética y política. Pero el principio de crueldad —como lo ha llamado Rosset— es también la agudeza de la vida que responde a la devoción por la finitud y el eclipse.

La etnografía no es otra cosa que escritura. Una escritura hecha de una aspereza a veces imperceptible, encubierta. Es una escritura que admite no sólo las ambigüedades inherentes a la institucionalidad y fuerza generalizadora de la lengua, sino a la fidelidad testimonial. La etnografía se confunde con el testimonio de lo que desdibuja nuestras certezas, pero también lo que alienta las estrategias de sometimiento. La narración atenta, desapegada, de las costumbres, los hábitos, la violencia de los otros, la distancia étnica, se fija en lo abruptamente perceptible. Su vocación por el detalle contrasta con lo imperceptible de la violencia propia, íntima; la que impregnada

¹ Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, París, Minuit, 1988, p.44.

en los propios gestos, en la propia mirada, impregna, incluso inadvertidamente, la escritura.

De este desequilibrio constitutivo surge la etnografía moderna, de esta dualidad imposible de remontar y que es al mismo tiempo la fuente misma de su legitimidad: un primer momento que exalta la diversidad de las naturalezas; y un segundo impulso que cede inmediatamente a la tentación de su negación, una voluntad de devastación. Con frecuencia, los primeros relatos de viajeros alentaron o resguardaron empresas de exterminio. La etnografía contemporánea, no pocas veces, ha alimentado proyectos políticos similares. La etnografía se ha visto siempre arrastrada por su vocación inmediata: el imperio de la homogeneidad. No obstante, esta vocación por la homogeneidad no puede darse sin ese primer momento: el estremecimiento de la diferencia. La etnografía no cae entonces bajo el sacudimiento que surge de la experiencia de la finitud de la cultura. Es la confirmación de sus bordes. Sólo puede escribirse desde esos mismos bordes, desde el eclipse de la propia identidad.

La etnografía se encuentra entonces entre la creencia originaria en la universalidad e intemporalidad de la cultura, y la fractura de esta certeza. Es el ejercicio extático y paradójico de la invención de una lejanía. La etnografía no puede eludir convertirse en la consagración de la exigencia de crueldad, la pasión por los límites. Sólo que una vez inventada, esta diversidad se vuelve ubicua. Emerge en todas partes. La etnografía construye los bordes en cada gesto, inventa la lejanía en la lejanía, inscribe la diferencia en la diferencia; escribir la distancia desde la experiencia del extrañamiento.

Elías Canetti comienza su deslumbrante texto, *Masa y poder*, con una corroboración de esa resistencia a lo distinto arraigada en la intimidad del tacto:

Nada atemoriza más al hombre que ser tocado por lo desconocido. Se quiere mirar a quien lo agarra, se quiere ser capaz de conocerlo o cuando menos de clasificarlo.²

Este horror táctil surge del contacto con esta presencia oscura que se presume hostil por la sola perturbación del silencio cotidiano de los cuerpos. La escritura de la etnografía es una prolongación de este gesto de horror táctil. Ese conjuro de la proximidad de cuerpos

² Elias Canetti, *Masse und Macht*, Frankfurt, Fischer, 1986, p. 9.

esencialmente contaminantes, pero también ofrecidos a un sometimiento virtual.

«Sólo en la masa –concluye Canetti– el hombre puede redimirse de este terror al contacto». No obstante, la modernidad ha encontrado en las masas el sitio de otro terror, otro espacio capaz de engendrar en esa redención, la diferencia que interroga la solidez de sus apegos, de sus atavismos. El terror a las masas, desde el siglo XIX, ha cerrado incluso este último recurso contra el horror ante los cuerpos y los gestos inhabituales. La masa se ha convertido por sí misma en la representación de la irracionalidad que arrastra los cuerpos inaprehensibles, indeseables en el orden de la intimidad. La masa ha dejado de ser un refugio frente al desasociego de la diferencia. Sólo subsiste la escritura como acto que contrarreste esa amenaza. Y sin embargo, la etnografía se despliega como el último recurso contradictorio: redención y amenaza, promesa y revelación; pero también enrarecimiento de la creencia en el sentido de la razón positiva y figuración de una experiencia colectiva situada más allá de los linderos admitidos: imaginación paradisiaca y testimonio de la condena de lo exorbitante. La etnografía es quizá el último esfuerzo de un pensamiento radical del espectro moderno frente a su propio silencio creciente –encubierto por su ruidosidad exaltada, por la exacerbación de sus despliegues de emblemas y de figuras convencionales–, frente a la densidad de sus propias imaginaciones. Es el último reducto que se ha dado la razón moderna para advertir la miseria de la espectacularidad exhibida por su poder de destrucción, un poder que levanta ante sí sus despojos como expresión de su fascinación por sí mismo.

No obstante, esa esperanza inscrita en la escritura etnográfica es incierta: el texto etnográfico surge ensombrecido por su propia extinción. La trama institucional del mercado ha vaciado a la escritura de su virulencia y su *poiesis* ritual. Su capacidad para restaurar la presencia destructiva, renovadora del otro, se ha vuelto insustancial, frágil, está minada desde su origen mismo: la etnografía nace, en su versión moderna, como una búsqueda de una explicación positiva de la singularidad de lo otro. La escritura antropológica pretende asumir la transparencia de los lenguajes que producen el saber positivo. Esa explicación positiva reclama, como una condición de posibilidad, el olvido del acto mismo de escritura. El saber positivo reclama el olvido de la tensión paradójica de la escritura: su

potencia capaz de consolidar y de devastar, en el mismo gesto, la razón positiva. El acto de escribir atraviesa como un espectro irrecognocible el texto antropológico. Incluso la implacable reflexión sobre la escritura elaborada por Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques*, no suscita ningún movimiento reflexivo: la escritura del etnógrafo puede narrar los despliegues del poder, de la jerarquía, de la dominación simbólica engendrada por la escritura del otro, pero es incapaz de reconocer en su propia escritura las marcas de ese mismo ejercicio de sometimiento, ese abandono de la soberanía de la escritura. La inherente violencia del gesto de escritura.

El olvido de la fuerza paradójica de la escritura constituyó a la etnografía como un escritura al margen de la escritura. Como un recurso, como una materia pasiva, sólo una superficie de registro, un endurecimiento de la experiencia, un residuo incontrovertible de la acción de los otros, un trozo maleable de sustancia gráfica impregnada por las resonancias de la mirada ante la trama inaccesible y ajena de los rituales, las oraciones, las fidelidades, las condescendencias y las generosidades opacas de los otros. La etnografía cobró entonces un carácter emblemático. Representó el dominio de la tentación empirista en la antropología, o incluso, como lo sugiere en un artículo temprano Lévi-Strauss (1949), el costado empírico del conocimiento antropológico. La etnografía apareció entonces como el instrumento descriptivo sin el cual la etnología se replegaría, como durante tanto tiempo lo hizo en un territorio francamente especulativo.

b) Etnografía y escritura

Cuando Lévi-Strauss explora los límites de la etnografía, sus diferencias con la historia y lo que él considera el papel fundamental de la etnología, aborda, casi sin quererlo y en un mínimo destello en la superficie de su texto, el lugar de la escritura en el acto de construir la etnografía: «el mejor estudio etnográfico –escribe Lévi-Strauss– no transformará jamás a un lector en indígena.» ¿Un reproche o una tranquilidad, un límite o un virtud? Lévi-Strauss reconoce para la escritura una esfera intransferible, que le es propia: una representación de una calidad singular. La escritura etnográfica aparece como una circularidad: una representación que narra la implantación y el desdoblamiento de otros universos de representaciones. Pero en esa circularidad hay un hiato, una fractura constitutiva. Lo que la

escritura aborda, escribe Lévi-Strauss, son «sistemas de representaciones que difieren para cada miembro del grupo [que se describe] y que difieren de las representaciones del investigador.»³

La escritura etnográfica admite entonces esa circularidad inquietante, hendida, sin clausura: la escritura es un sistema de representación engendrado desde el centro mismo de nuestro sistema simbólico, que conlleva la densidad exacerbada del sistema colectivo de representaciones de nuestra cultura. Sólo que este carácter representacional de la escritura no es sino una condición parcial de las determinaciones de la escritura etnográfica. Hay otro rasgo que la señala con una luz más violenta: el sistema de la escritura, como todo sistema de representación —advierte Lévi-Strauss— emerge de un universo absolutamente singular, propio "de cada miembro del grupo", que lo distingue, lo separa, en el centro mismo de su propia colectividad. La escritura etnográfica se somete a esta multiplicación de la singularidad: es una representación propia, intransferible, del que escribe en el centro de una esfera que lo separa de los otros y que, sin embargo, habla de ese repertorio de representaciones singulares, individuales, inconmensurables entre sí, para buscar la profunda significación de una identidad colectiva que también se le escapa. La escritura etnográfica es el punto de encuentro y de tensión de universos de representación colectivos heterogéneos, irreductibles, pero también la confrontación de sus constelaciones singulares.

Pero hay un límite que esa escritura es incapaz de evadir. La escritura no es la verdad del otro: no es el *sentido de las otras, múltiples constelaciones de representaciones*, lo que emerge del sentido de la etnografía. Lo que es posible leer en ese gesto limítrofe de escritura que es la escritura etnográfica es sólo el despliegue de una *experiencia singular*. «Todo lo que logran el historiador o el etnógrafo —escribe Lévi-Strauss— es ampliar una experiencia particular a las dimensiones de una experiencia general o más general, y que se vuelve accesible *como experiencia* a los hombres de otros países o de otros tiempos.»⁴ Sólo que en este movimiento de despliegue, en esta traslación al universo particular de la escritura, esa experiencia singular se ha transformado a su vez. La escritura moldea, ilumina

³ Claude Lévy-Strauss, "Introduction: histoire et ethnologie" (1949), en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 23. (El subrayado es añadido).

con una luz inusitada la experiencia original, la impregna de una extrañeza que le es en principio ajena. Esta traslación de la experiencia, al orden, y a la singularidad particular engendrada por la escritura, transforma radicalmente la experiencia del encuentro con las otras constelaciones simbólicas. La escritura exige, como condición de existencia, una *universalización* de la experiencia propia, una mutación de lo que tiene de singular, una reformulación de sus expresiones en los términos propios del sistema de escritura. No se puede narrar lo que sea. Hay una sintaxis de lo narrable, un encuadre lógico de la escritura, una regularidad tajante que es propia del acto de escribir. La universalización de la experiencia del encuentro con los otros *en la escritura* no es una mera *generalización* de la experiencia, sino la creación de un sentido. Generalización y universalización revelan una tensión íntima. Lo que se despliega, lo que se hace accesible a través de la escritura, no es la experiencia original del antropólogo, sino lo que emerge de esa confrontación agonística con la tiranía de la escritura, con la violencia *universalizante* de la escritura. La etnografía no puede restaurar, diseminar esa experiencia singular. Leer a Malinowski, a Evans-Pritchard, a Edmund Leach o a Victor Turner, no es *restaurar* sus experiencias respectivas en las Trobriand, entre los Nuer, en Birmania o con los Ndembu. La escritura constituye *otra* experiencia que no se define simplemente como la ampliación o la diseminación de una serie de hechos vividos, de testimonios recibidos por viva voz, de relaciones entabladas con los otros.

Leer etnografía es pues ya otra cosa. Un enrarecimiento del sentido. La mutación de la experiencia del etnógrafo se trastoca también en el acto de lectura, el hiato original entre las singularidades narradas y la escritura se multiplica, se amplía y se deforma en ese último movimiento de sentido que es el instante de lectura. Esa confrontación entre singularidades, ese espectro de mutaciones de sentido que pueblan el escrito etnográfico e histórico obligan a una reconsideración de las nociones de verdad que involucran. Se trata de un universo de verdad radicalmente incompatible con aquél que estamos habituados a asociar con la verdad "objetiva".

Pero la escritura traza aún otro borde. No despliega sólo un sentido, sino también su propio eclipse. Inscribe el sinsentido en el centro mismo del universo de representaciones que erige. La escritura habla también de un vacío que la constituye, exhibe, revela sus

propios límites. La escritura habla ya de un confinamiento del sujeto que la engendra. Es un confinamiento que es también una exclusión. La escritura ejerce con intensidad esa violencia paradójica: somete a quien escribe a la convencionalidad exacerbada, extrema, de una lógica que es ajena a su experiencia, para, al mismo tiempo, imponerle una extrañeza, una singularidad que lo separa más íntimamente de su propia colectividad. Esta propiedad elemental de la escritura, que marca con particular intensidad la escritura etnográfica, escapó a Lévi-Strauss y también a las consideraciones generales de la etnografía durante largo tiempo.

Hay aún otro juego equívoco de espejos que surge de la mirada que interroga la identidad del otro. Lévi-Strauss pasa apresuradamente de sus reflexiones sobre la escritura y la descripción, sobre la lectura y la experiencia, a una sorprendente afirmación sobre la tarea de la etnología, que se habrá de convertir en un *leitmotiv* a lo largo de su obra: «La etnología –subraya Lévi-Strauss– organiza sus datos en relación con las condiciones inconscientes de la vida social.»⁵ El etnógrafo mira lo que para el otro es insoportable, irreconocible, lo que constituye esa imperceptibilidad de los actos construida desde el surgimiento mismo de la intimidad. La mirada etnográfica construye con eso una experiencia. Una experiencia que impregna esencialmente la materia de su escritura. La mirada del antropólogo se revela como el esfuerzo extremo del imperativo de verdad, el ejercicio limítrofe del principio de crueldad. Pero ese imperativo de la crueldad no puede sino volverse sobre el propio antropólogo. No puede sino obligarlo a ver en la intimidad insoportable de la vida de los otros, la presencia elusiva, en su propia vida, en el centro de su propio mundo y su propia intimidad, de una violencia irreconocible, de un imperativo insoportable para el que no admitimos ningún nombre, ninguna figura, ninguna representación. El antropólogo ve dibujarse en la geografía de la extrañeza que se empeña en reconocer en el otro, su propia opacidad, su propia extrañeza, el surgimiento

⁵ *Ibid.*, p. 25. En este punto el texto de Lévi-Strauss se quiebra. Hay un sorprendente vacío entre su reflexión sobre la etnografía y su desembocadura intempestiva en el contraste entre idioma y etnología. Más aún, a este salto se añade una expresión, en extremo polémica, acerca de la tarea del historiador: "la historia, por su parte, organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes (...) de la vida social". No obstante, estas reflexiones sobre la historia habrían de ser parcialmente redefinidas en algunos de sus posteriores y fundamentales artículos. El análisis de la postura de Lévi-Strauss acerca de la historia desborda, como es de adivinarse, los marcos de la discusión en el presente artículo.

de lo que jamás estaría dispuesto a soportar. La etnografía está atravesada por esa mirada fija en lo insoportable, en lo inadmisibile para el otro, en la cual se contempla, simultáneamente el reflejo transformado, enigmático, devastador, de nuestra propia trama imperceptible de actos, de valores, de imperativos. La escritura etnográfica no puede sino confundir en una misma imagen esa doble experiencia del asombro ante el otro y el espanto de sí mismo. Y no obstante, escribimos, conducidos a su vez por determinaciones que desbordan nuestra mirada y las cualidades de nuestras anticipaciones, registramos aquellos actos invisibles para su propio actor.

Esta dialéctica de la visibilidad es la encrucijada irresoluble de la etnología. No es sólo una encrucijada para la aproximación y las concepciones de la antropología. Lo es, por encima de todo, para la condición ética de nuestras culturas. Porque esa aprehensibilidad de las condiciones que definen la trama de la vida social para quienes están inmersas en ellas, no están al margen de su experiencia. Cada cultura reconoce en sí ese espanto que surge al recobrar su propia constelación de vacíos, de diferencias; las colectividades experimentan de una manera difusa, capilar, la presencia de eso irrepresentable, insoportable, ese lastre de la finitud individual, asumen su propia extrañeza de manera definida aunque informulable. Esta determinación es al mismo tiempo un conocimiento y un re-conocimiento. Merleau-Ponty escribió:

No vemos, no escuchamos las ideas, ni siquiera con el ojo del espíritu o con el tercer oído: y sin embargo están ahí, detrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas, reconocibles a su manera siempre especial, siempre única, de replegarse tras de sí.⁶

Lo que está comprometido en la experiencia etnográfica es este juego, esta conjugación de reconocimiento y repliegue que no se puede reducir al juego de exhibir, de ofrecer la visibilidad plena, de imponer a la oscuridad de los otros una nueva presencia, perceptible, representable, privada de las reticencias y los terrores intrínsecos a la trama civilizatoria.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et invisible* (1964), París, Gallimard, 1991, p. 198.

Etnografía estadounidense De la bancarrota metodológica al estrellato

Con Lévi-Strauss se produjo un vuelco esencial en la reflexión antropológica, menos por los tonos acentuados e imperativos, frecuentemente monolíticos de su teoría, que por lo que ilumina oblicuamente respecto de la omnipresencia de la dimensión narrativa de los mitos. Frente a la cada vez más empobrecida tradición etnográfica, el desafío de lo que se denominó "la antropología estructural" ofreció una postura de una solidez ética e intelectual decisiva para el destino del pensamiento antropológico. No obstante, una parte de la práctica académica de la etnografía permaneció indiferente a los cuestionamientos éticos y epistemológicos emanados del quiebre estructural.⁷

Junto a la antropología como estremecimiento –piénsese en Boas, en Malinowski, en Mauss o en Lévi-Strauss, para no señalar más que a ciertas celebridades– surgió, quizá con cierto retardo en este siglo, la etnografía como oficio. La escritura etnográfica se desarrolló como un instrumento de registro: una fotografía imperfecta y complementaria, una grabadora frágil y ambigua, una memoria inevitable aunque insuficiente. Después de un largo sopor en la bruma de la devoción a las descripciones, la etnografía encontró su vocación académica en los planteles estadounidenses de excelencia. La etnografía proliferó entonces en el ámbito académico asediada por las malversaciones de la estadística y los ínfimos prestigios de las cátedras, por las inciertas tentaciones del periodismo. La etnografía se convirtió en crónica o folklore, o bien en series de enunciados insignificantes aunque obtenidos a través de una laboriosa sistematización de las informaciones. La etnografía creció entonces a la sombra de las instituciones académicas y políticas. A lo largo de este siglo se ha incrementado la complicidad de las ciencias sociales con las burocracias estatales –como ocurrió dramáticamente con la an-

⁷ Habría que señalar que no sólo la meditación de Lévi-Strauss contribuyó a delinear la interrogación sobre los alcances éticos y metodológicos de la antropología y la naturaliza del saber antropológico. Dos contribuciones esenciales no pueden ser ignoradas: los esfuerzos de la antropología marxista y la enérgica conmoción producida por las interrogaciones de la etnometodología. Es posible afirmar que sin la contribución de estas dos perspectivas, ciertamente divergentes, pero comparables en su radicalidad y en la densidad de su cuestionamiento ético y sus alcances cognitivos, la antropología contemporánea habría quedado privada de una dimensión esencial de su fuerza crítica.

tropología mexicana desde su origen hasta nuestros días, con muy honrosas excepciones— donde ambas partes —tanto la burocracia misma como los científicos sociales— han usufructuado los beneficios de la docilidad política.

Por otra parte, el sometimiento de la etnografía al régimen académico de inspiración estadounidense ha entronizado la precipitación, la comodidad ética y el cinismo en la "nueva epistemología" de la investigación etnológica. La "americanización de la investigación" (Steiner) ha provocado la suspensión de los criterios de validez argumentativa, la "democratización" —es decir, la insignificancia— de la escritura y el predominio de la valoración mercantil de los comentarios. Para esta nueva democracia de corte estadounidense cualquier ocurrencia es válida, todas las elucubraciones, por precipitadas o incalificables que sean, adquieren idéntica relevancia, son equiparables en su legitimidad arbitrada únicamente por las leyes del mercado y con destino puramente promocional (incluso autopromocional). La etnografía ha sido un objeto privilegiado de esta gestión de la diseminación de la insignificancia. ("El genio americano democratizaría la eternidad", añade con una áspera pero rigurosa ironía George Steiner⁸) Los recursos de la academia para degradar la relevancia ética del pensamiento social se han multiplicado: las tesis doctorales siempre inminentes y falsamente prestigiosas, la paradójica insignificancia intelectual de la acumulación de grados académicos, la producción en serie de monografías donde se funden en una masa indiferenciada la inexactitud o abierta falsedad de las cifras oficiales y los testimonios cuyo único respaldo es el acto de fe o la indiferencia del investigador, la acumulación indiscriminada y no pocas veces delirante de terminologías entresacadas de lecturas apresuradas de textos secundarios, las enumeraciones tediosas y falsamente exhaustivas de informaciones obtenidas en estancias al vapor en una comunidad, o bien las monografías tejidas con referencias de tercera mano erigiendo simulacros explicativos, son todas ellas prácticas que, entre otras, han vaciado de su intensidad crítica las posibles contribuciones del pensamiento antropológico contemporáneo.

A estas estrategias insustanciales se han sumado otras fatigas más significativas: las disquisiciones teológicas de las múltiples epistemo-

⁸ Véase las críticas de George Steiner a la inmensa mascarada en el furor por la pautas académicas estadounidenses, en *Real Presence*, Londres, Faber & Faber, 1989.

logías, el imperativo de plegarse a las modas y el asedio de ese nombre del desconcierto analítico que se ha llamado posmodernidad, o incluso la extinción engendrada por la vida moderna de la experiencia colectiva de la larga duración en los procesos sociales.

En la creciente esfera de influencia de las prácticas académicas estadounidenses se engendró la monotonía de una escritura dominada por las observaciones fugaces y la "objetividad" de los cuestionarios *express*. La etnografía promovió la glosolalia terminológica al rango de virtud académica. Esa "democratización metodológica" exige a la etnografía de su tarea política esencial, pero también ha alimentado y exaltado la insustancialidad de sus conceptos. La etnografía, exaltada como recurso privilegiado de comprensión de la diferencia, alojada en los insípidos márgenes de la reflexión contemporánea que algunos se empeñan en llamar posmodernidad, emerge hoy, entre la nueva academia, como lo que fue y sigue siendo en la tradición estadounidense —con algunas extraordinarias excepciones: Boas, Sapir, Whorf o Bateson entre otras peras del olmo—: un modo de vida vagamente desprestigiado de un sector académico, encubierto y legitimado por la densa y viscosa capa del prestigio inútil de los grados académicos y las publicaciones en las innumerables aunque ilegibles y —afortunadamente— ileídas publicaciones y *quarterlies* lastrados de "papeles" que son el ejemplo viviente de la "democratización" de la investigación.

La nueva aparición de la etnografía como figura privilegiada del pensamiento social contemporáneo, sin embargo, no es una simple restauración de un modelo ya deshauciado de pensamiento. Tampoco es una revaloración de un régimen de observación o explicación que en un momento fue desdeñado. La reaparición de la etnografía es en principio un recurso con perfiles particulares. La "nueva" etnografía no guarda ninguna continuidad con las rutinarias descripciones de la etnografía institucionalizada: la etnografía aparece como una alternativa capaz de eludir los nuevos desprestigios de las teorías "universalizantes" (marxismo, estructuralismo, entre otros), asumir plenamente su carácter textual. La fisonomía de la etnografía pretende entonces mostrarse como un procedimiento singular de construir una hermenéutica orientada a formas sociales localmente definidas. Esta tentativa es sin duda un quiebre, sus antecedentes exceden los linderos disciplinarios de la propia antropología. Una vaga sombra, en la trama narrativa de las etnografías clásicas lo

anunció en sus vacilaciones, en la tentación apenas contenida a la narración e incluso a la ficción, en las angustias de Malinowski o en la ansiedad investida de cautela de Evans-Pritchard. La etnografía contemporánea estaba inscrita en el rostro extenuado de la minuciosidad de las entrevistas a los informantes indígenas, en el rigor desalentado, mecánico, de las notas e informes de campo o en la fantasía de los afanes objetivistas dominantes en la primera mitad de este siglo. La etnografía de Malinowski sin duda esbozaba ya su propia declinación, anticipaba su propio eclipse, exhibía ya los límites de la empresa positiva de una antropología objetivista, arrastrada a su disipación por el aura romántica de la que fue incapaz de desprenderse. La etnografía de Malinowski permanece, en ese aspecto, como un monumento ejemplar, como una tentativa limítrofe, como gesto extremo en el que se despliega, en su inconsistencia íntima, la fatiga prematuramente anunciada de la fidelidad descriptiva de la diferencia.

La vertiente hermenéutica de la etnografía se incubó en ese eclipse prolongado, suscitado tanto por los drásticos cuestionamientos –políticos y epistemológicos– a la relevancia de una mera actividad de registro, como por la interrogación sobre los criterios de validez del conocimiento etnográfico. La etnografía emergió como práctica textual de la ilegitimidad del conocimiento que se desprendía de esa mirada superficial y episódica sobre la vida de sociedades en extremo complejas.

Y sin embargo, la esa "nueva" etnografía desempeña hoy, súbitamente, un protagonismo exaltado y carente de fundamentos en el ámbito de las llamadas ciencias sociales. En el nuevo protagonismo de la etnografía puede reconocerse la convergencia de varias condiciones políticas y éticas, tanto como disciplinarias: el pronunciado decaimiento de las condiciones políticas –en particular la crisis de los estados llamados "comunistas"– asociadas con el predominio de los discursos críticos y las teorías universalistas en las ciencias sociales –la crítica de la que fue blanco primero el marxismo se extendió a todas aquellas que pretendían alcanzar rangos generalizadores, universalizantes, como el estructuralismo, incluso toda reflexión "objetivista"–; la hipóstasis triunfante del mercado y su modelo de verdad y de libertad asociado, un creciente desencanto ante las perspectivas de un cientificismo –también en franco resquebrajamiento– endurecido y anacrónico. La exaltación del cinismo como

figura ética fundamental de la nueva estrategia política. La emergencia de las nuevas formas de comprensión de la subjetividad y de una historicidad no rígidamente determinista, el vuelco autorreflexivo de los saberes sobre su propio lenguaje y sobre su propia condición textual.

Esta constelación contradictoria, desigual, incierta de factores impone a la etnografía un reto igualmente equívoco. La encrucijada en la que surge la nueva exaltación de la etnografía es precisamente el desencanto ante los límites de la universalización de los saberes, el hundimiento de la fe en los modelos de sociedad monolíticos, en la uniformidad de los criterios de verdad y en la multiplicidad de las condiciones y de las expresiones de la vida social. Y sin embargo, se admite con júbilo el imperio universal de un modo de gestión histórico tan peculiar como históricamente marcado en su fisonomía contemporánea, la democracia. El espejismo de un régimen global de validez del conocimiento y de legitimidad política se ampara, para la devastación cultural, en vagas tesis de resabios evolucionistas. El "pluralismo", inherente en apariencia al liberalismo individualista de occidente, impone globalmente su lógica de exclusión por el mercado como *modelo ontológico*. Se trata de una ontología híbrida: la exacerbación de lo local —el individualismo— se conjunta con el culto a la unidad del espíritu humano y el recurso de la regulación "objetiva" de los movimientos de capitales. No hay amparo frente a esta afirmación de la universalidad del modelo que exalta la localidad regulada por el mercado: ni siquiera la degradación de las formas de vida colectiva de las "democracias" occidentales, la desolación ante la miseria engendrada por las planificaciones y su evidente vacuidad, en la racionalidad de la irracionalidad celebrada —y corroborada diariamente— del mercado.

Esta desolación ha buscado un doble amparo: el cinismo político y la simulación en los diversos ejercicios de pensamiento social, en las trivialidades de los intransitables velos informativos y los innumerables sublenguajes y jergas pseudoexplicativas como claves de consagración individual y legitimación de la insignificancia como regla de intercambio social. La celebración de la "caída" de las "dictaduras totalitarias", en aras de la dictadura de los dispositivos financieros, otorga al desencanto de los saberes una legitimidad y un prestigio. Se habla con enorme desparpajo, y con la pretensión de erigirse en los agoreros del crepúsculo de las utopías y las ilusiones,

de la "crisis de los paradigmas". La insignificancia epistemológica se alía con la exaltación protagónica de las modas en el pensamiento contemporáneo sobre la naturaleza de los actos y hechos sociales. La "posmodernidad" reclama y exhibe como triunfo de la democracia el cinismo y la indiferencia ética. La "caída del muro de Berlín" no se erigió en un acto enigmático, en un desafío al pensamiento político, sino en el emblema precipitado, en una fantasía totalitaria de la caída del totalitarismo. Pero ese emblema de una ficción largamente incubada adquirió, para nosotros latinoamericanos, una particular y grotesca intensidad que se advierte incluso en la súbita implantación del lenguaje: el cinismo teórico como la consagración de un discurso y una forma de vida, de una rentabilidad del "sonido y la furia" tanto de los discursos del saber instituido como de las mercenarias "meditaciones" de los intelectuales que medran en las burocracias políticas y se nutren de las complicidades internacionales.

Nosotros en Latinoamérica, tan lejos de las tragedias alemana y centroeuropea, tan alejados del asesinato étnico decretado por las burocracias políticas en Sarajevo, o de la lenta masacre de inmigrantes en Alemania, del brutal envilecimiento de las minorías mexicanas en los Estados Unidos, asumimos el nuevo *glamour* de la servidumbre voluntaria, recobramos de la caída del Muro sólo los girones sombríos de su fuerza emblemática.

Privados de fuerza moral, nos queda el placer estéril de las taxonomías. Steiner ha hablado ya sobre el "bizantinismo" de la escritura contemporánea en nuestras disciplinas: "el imperialismo [de los discursos] de segunda y tercera mano". Comentar los comentarios, glosar las glosas, y glosar las glosas de las glosas, y comentar las glosas de los comentarios. El fatigoso mutismo de la reiteración textual adquiere el mismo sentido –pero incluso más prestigio– que encarar los procesos mismos, que refrendar el acto de reciprocidad extremo, el vínculo estético, el fundamento mismo de la significación social. Como escribe Héctor Schmucler:

El arte, el lenguaje poético como lo hemos venido llamando, no explica nada: funda. Por eso no es demostrable, ni falseable. La belleza es un "desatino", dice Oscar del Barco. El lenguaje poético es acto, un acto no perfeccionable que se repite incesantemente.⁹

⁹ Héctor Schmucler, "Los mortales peligros de la transparencia", *infra*.

Con la "democratización" estadounidense de los modelos de pensamiento, incluso para el discurso de la academia, no hay acto fundante, no hay intimidad, no hay sentido esencial, no hay origen de la reflexión, no hay vínculo ni reciprocidad primordiales. Como en la "posmodernidad", incluso el acto fundante, la fascinación primordial "no es otra cosa que texto, un texto entre otros", no hay entonces razón de su primacía sobre otros actos textuales: la glosa adquiere la dignidad del texto que la origina, la reiteración de lo obvio adquiere los relieves y suscita la fascinación de la confrontación con lo incierto. Las razones de este imperialismo de la textualidad indiferente son complejas y tocan una paradoja esencial de nuestro pensamiento. Una de ellas, el desafiante despotismo que ejercen el pensamiento de los orígenes sobre la reflexión. Su autoridad desafiante y el ensombrecimiento de toda diferencia. La autoridad, lo esencial, el origen se implanta siempre sobre el pensamiento. De ahí la violenta tensión entre el reconocimiento de lo esencial, del fundamento, como condición absoluta del acto ético y la inmoralidad del principio de autoridad o de la plenitud fundamentalista. El perseverante desasosiego de Barthes se enfrentó repetidamente a este vértigo, a esa tensión irresoluble entre los dos polos: la escritura –parece sugerir Barthes– surge de ese rechazo al extravío, al despotismo, a la tiranía que emerge de la consagración de los orígenes, tanto como de la resistencia ante la degradación que se alimenta de la indiferencia de sentido, de la carencia de fundamentos, del descreimiento de los orígenes, de la vacuidad moral, de la mortandad que surge de la negación de una verdad relevante colectivamente. Por una parte, rechazar esa apuesta por una trascendencia que no es otra cosa sino el rostro brutal de la *doxa*, y, por otra parte, minar la fuerza de la indiferencia que amenaza al texto mismo cuando se suprime la noción de fundamento, de presencia; cuando se priva a las palabras de una significatividad sustantiva, no contingente, esencial. La escritura, y la etnografía lo son plenamente, requieren asumir su profunda negatividad ante el despotismo, el totalitarismo de la esencialidad y del fundamento, pero también, paradójicamente, ante el vigor del desencanto, del desplome íntimo de una significación sin fundamento.

No obstante, el bizantinismo de nuestras "democracias" desdeña esas tensiones. La indiferencia como rasgo supremo de escritura aparece como imperativo académico promovido por el mercado. Por

una extraña inversión ética, la condición moral por excelencia de la escritura que es la singularidad de su sentido se volvió una pura gestualidad. La originalidad, en su origen manifestación del vigor crítico, se convirtió en mercancía. Lo grotesco impregnó el atributo más radical de la escritura, ha transformado progresivamente a la escritura en la imagen paródica de sí misma. Las raíces de esta mutación aparecen en el papel atribuido a la escritura como objeto del pensamiento llamado "moderno". La alianza intrínseca entre crítica y escritura propia de la imaginación romántica se confundió con la progresiva exaltación de la singularidad de los textos. Singularidad y novedad se confundieron. El juego del mercado, el culto a la novedad –es decir a la muerte– propia de nuestro mundo moderno, sofocó la frágil agudeza de la singularidad de la escritura. La reflexión acogió como un imperativo el engendramiento de lo nuevo como forma del valor. Este imperativo alcanzó al mismo tiempo las dimensiones éticas, estéticas y cognitivas de la escritura.

Peró quizá no fue sólo esa inflexión en la que se fundieron una ética de la singularidad y una racionalidad mercantil de lo nuevo lo que contribuyó al imperialismo de los discursos secundarios, su multiplicación asfixiante, su capacidad para desdibujar las formas genuinas de la reflexión. A esta pérdida de contornos, a esta fusión de singularidad y novedad, se añadió otra: el surgimiento de *la información*. Desde su surgimiento *como objeto autónomo*, nuevo, la información desdibujó los perfiles del acto de conocimiento. La pasión por convertir al lenguaje en despojo ornamental –esa pasión que impulsa el prestigio contemporáneo de la información– se propagó a las vacilantes tentaciones analíticas de las ciencias del alma. La concepción ornamental del lenguaje –su transformación en una pura superficie de citas, de fuentes, de discurso referido– engendró el monólogo y la monotonía de la escritura, y quizá algo más degradado: su clausura, su absoluta referencia a sí mismo. El lenguaje que se despliega en su saturación de información como un espectáculo para sí. Como escribe Héctor Schmucler:

El lenguaje de la ciencia de la sociedad ha ido perfeccionando su monotonía. A medida que consolidó su formalismo amplió la tendencia a hablarse a sí mismo, lo que parece una constante de las ciencias modernas. La compulsión a pensar para los pares, es decir, para los integrantes de las diversas instituciones del reconocimien-

to académico, relega con frecuencia el interés por aquello de lo que se trata. Porque, en el extremo, el lenguaje de la ciencia contemporánea sólo trata de su coherencia interna.¹⁰

Etnografía: científicidades miméticas

a) La acumulación bufonesca

La interrogación sobre el lenguaje, las vacilaciones que han suscitado las distintas concepciones de sentido, su trastabilleo, provocaron, no obstante, una profunda mutación en las ciencias sociales. Sus dos facetas: por un lado, la sensación intensa de un desamparo ante la imposibilidad de encontrar un fundamento del sentido de lo narrado, de lo comprendido, y por el otro lado, una exasperación e intensificación de la reflexividad de las disciplinas, un movimiento introspectivo de las disciplinas sobre los mecanismos de su propia génesis. El fracaso de la transparencia del lenguaje suscitó una infatigable ansiedad ante la opacidad súbita, antes inadvertida, del lenguaje de las disciplinas. Esta ansiedad suscitó innumerables tentativas, pero permitió la primacía progresiva de dos tendencias polares: una, la exacerbación del mimetismo científicista –la ciencia pareció al margen durante mucho tiempo de estas conmociones provocadas por el vacío del lenguaje, ofrecía, por consiguiente, una promesa de solidez, de inafectabilidad, parecía garantizar una certeza–; la otra, el irreparable desapego ante el sentido mismo del lenguaje disciplinario. Ambos desembocaron en un mismo clima de enrarecimiento ético. El mimetismo científicista, sin reconocerse a sí mismo como tal, identificó clasificación –un acto de arbitrariedad lingüística– con saber, multiplicó las taxonomías, diversificó las terminologías, acumuló estilos, implantó en cada autor una pasión por exaltar y exhibir la novedad de sus propias clasificaciones. La proliferación de taxonomías es tan vasta como insignificante.

No obstante, la fascinación ejercida por los modelos científicos fue más allá de ese puro gesto imitativo. La anécdota, incesantemente repetida hasta convertirse en una difusa tradición oral de la enseñanza de la antropología, de Lévi-Strauss leyendo devota y privilegiadamente las revistas de divulgación científica, ilustra de manera ingenua, el pasmo ingenuo de las "ciencias sociales" ante el

¹⁰ *Ibid.*, ver *infra*.

despliegue hermético pero fascinante de los recovecos de la física del estado sólido o de la termodinámica de los procesos irreversibles.

El éxito fantástico de las ciencias matemáticas y naturales –corroborada Steiner–, su prestigio y su ascenso han mesmerizado a humanistas y literatos.¹¹

Con la desdibujada vulgarización científica intensificada por la posmodernidad, la tendencia al mimetismo científicista engendró en la etnografía su caricatura: la fusión y confusión de términos tomados de los textos clásicos y de las etnografías rutinarias, de la geometría diferencial y de *El nombre de la Rosa*, de la semiótica y el psicoanálisis de Lacan, de la economía monetarista y del budismo zen, de la genética y la lectura distorsionante de los textos de Derrida, de la filosofía *light* de Rorty o de las meditaciones conmovedoras y decisivas de Italo Calvino; se arman y se desarman en vastos complejos decorativos. El discurso se mira a sí mismo. Atestiguamos el eclipse radical de la comprensión. Cada cabeza o simulacro de ella es un mundo, un estilo, una terminología, una nueva combinación exaltada, una implantación sofocante de girones de terminologías desandadas y desmembradas. La mimesis científicista engendró no un discurso inquietante, sino una irrisión: no un universo barroco –es decir, una tensión alegórica de la vigencia y el estremecimiento ante la finitud absoluta– lo que hubiera sido un desafío fascinante para la imaginación teórica, sino un resurgimiento y una implantación de un "decorativismo" disciplinario. Nunca como ahora se ha tratado menos de hablar sobre algo, de describir un objeto, de explicar un fenómeno. No se busca la construcción de saberes: ni siquiera se busca acrecentar la masa de esa materia inerte de los saberes que es la información. Se busca algo más oscuro e incalificable: exhibir *la posesión* de la información, contemplarse en la superficie saturada del discurso. No se intenta siquiera mostrar la información, desplegarla, sino *consagrar la visibilidad de su gestión*. Incluso ese régimen parasitario del saber, que es la información se ha vuelto indiferente en sus atributos, su sola relevancia está fundada en su magnitud, su atributo más significativo es el de ser acumulable, su máxima virtud es su disponibilidad.

¹¹ George Steiner *op cit.*, p. 36.

b) Los residuos inquietantes

En el seno de ese decorativismo y de esa vocación mimética de la "democracia académica" estadounidense, surgieron sin embargo polos conceptuales significativos. Por una parte, la *Teoría de las Catástrofes* con su universo de conceptos asociados –morfogénesis, inestabilidad, pliegues, bifurcaciones, atractores–, por la otra, los cuestionamientos ante los sistemas inestables y la reversibilidad de las transformaciones, los conceptos de fluctuación, de inestabilidad y las llamadas estructuras disipativas que surgen de las exploraciones de Prigogine en la termodinámica, la concepción de los "objetos fractales" de Mandelbrot, entre muchas otras invenciones sorprendentes de la ciencia contemporánea, impulsaron tendencias antagónicas en el campo de la reflexión social. El mimetismo cobró un nuevo auge, acrecentó su hermetismo y su reclamo de protagonismo y de prestigio académico. Por el contrario, la mutación de los objetos científicos transformó asimismo las condiciones de legitimidad del acto de conocimiento originado en las llamadas "ciencias duras", el sentido mismo del lenguaje, de su ética, de sus alcances se vio trastocado, conmovido en sus garantías y sus seguridades por esta constelación de interrogantes surgidos del seno de la ciencia. La ciencia, como lo señaló alguna vez Edgar Morin, multiplica y diversifica las creencias, y los alcances de estas creencias pueden llegar a ser no sólo cognitivos sino éticos y políticos.

Las disciplinas sociales se interrogan por consiguiente por los límites legítimos de una *traslación metafórica* de una trama conceptual disciplinaria a otros órdenes de saber –el uso de la noción de inestabilidad y fluctuación orientado por el nuevo sentido impuesto por las nuevas propuestas de la matemática, la física y la biología– al margen y, podría decirse, a contrapelo de una mera fascinación decorativa, atraída por la fulguración de los términos enigmáticos capaces de engendrar mágicamente, por su sola repetición ritual y mecánica, una apariencia de densidad, una fisonomía espectacular de la academia.

Las tensiones visibles

a) Los bordes de los acontecimientos

Quizá el problema cardinal de la etnografía sea menos la articulación de las prácticas culturales, la cohesión de su mundo simbólico, que

la naturaleza de la heterogeneidad de los tiempos en los procesos de intercambio. Michel Leiris escribió hace ya más de cuarenta años:

Ahora bien, desde el instante en que toda cultura aparece como un perpetuo devenir, es objeto de constantes superaciones a medida que los grupos humanos que constituyen su soporte se renuevan a su vez, la voluntad de conservar los particularismos culturales de una sociedad colonizada no tiene ya un significado de ninguna especie. O más bien, tal voluntad significa, prácticamente, que es precisamente a la vida misma de una cultura a lo que trata de oponerse.¹²

Leiris señala nítidamente las aporías de la etnografía y las encrucijadas de su escritura.

El escándalo metodológico de la *observación participante* no compromete sólo una posición imposible: interior y exterior, identificación y extrañamiento, ansiedad y disolvencia de la propia subjetividad; su excentricidad respecto de la colectividad que lo acoge no es sólo tópica sino temporal, histórica. El etnógrafo borra los contornos de su propio extrañamiento, del acontecimiento de su propio desconcierto, lo confunde con la irrupción de lo incalculable en el seno de la colectividad. Sus familiaridades se trasladan a la escritura como inexistencia, como silencio, como hiatos casi siempre inadvertidos, como los signos de la proximidad. El tejido de las duraciones colectivas, fragilísimo, se disipa en esta participación inerte, en esta contemplación intacta y arrebatada, sin embargo, de su suelo nutriente. Malinowski reconoce y expresa claramente esa ansiedad ante el tiempo de los acontecimientos en ese territorio de las Trobriand que se le escapa en la escritura; no obstante, recobra esa ansiedad como avidez, como una premura sin serenidad:

Día tras día –escribe Malinowski– me sentaba y los miraba, con el sentimiento de que mañana sería otro día –quizá el más imperdonable de los pecados.¹³

¹² Michel Leiris, "Lethnographe devant le colonialisme" (1950), en *Cinq études dethologie*, París, Gallimard, 1988, p. 92.

¹³ Bronislaw Malinowski, "Confesiones de ignorancia y de fracaso", en *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand* (1935), Barcelona, Labor, 1977, p. 472.

Verlo todo, registrarlo todo, fotografiarlo todo, inmovilizarlo todo para que otro tiempo y otra distancia modelen en esa fijeza la significación elusiva de lo vivido por los otros. Pero Malinowski lo sabe: esa etnografía infinita es imposible, y si no lo fuera su diversidad y su espesor sería intolerables.

Incluso hoy, ese tránsito episódico, esa incursión breve y reticente del etnógrafo en la historia de las comunidades, no es extraña a ese terror ante la proliferación y la turbulencia de las historias, los tiempos, los acontecimientos. Lo que parece atávico se muda en lo inminente, lo que se adivina ancestral se funde con las evocaciones de lo cotidiano, con los signos tersos de lo contemporáneo.

Incapaz para ver en esos signos de tiempos entrecruzados el límite de su propia experiencia, la etnografía está condenada a fijar esa intensidad rítmica, múltiple de las historias en un tablero abigarrado. Hemos inventado un nombre para ese vacío de duración con que erigimos el retablo de las imágenes desafiantes del otro: posmodernidad.

Braudel nos ha prevenido ya contra esa percepción que se extravía en la densidad momentánea de los acontecimientos. Mostró la multiplicidad de los tiempos, la amalgama y el encabalgamiento de los procesos históricos, la simultaneidad difícilmente perceptible de los ritmos de las transformaciones duraderas en la materia de las tramas sociales, cuya única permanencia son girones de relato. Lo que llamamos posmodernidad no es sino la denominación del espejismo de la mirada que prefiere inventar, en el sitio del otro, un espectro híbrido de signos y de tiempos, y no el admitir la insustancialidad de su propia mirada. La posmodernidad ha preferido abandonarse a la ficción de lo inmediato, al paisaje de lo que Braudel ha llamado el *tiempo corto*. Para Braudel, el tiempo corto es aquel

a la medida de los individuos, de la vida cotidiana, de nuestras ilusiones, de nuestras rápidas tomas de conciencia; el tiempo por excelencia del cronista, del periodista.¹⁴

Nuestra práctica académica en expansión, productivista, asediada por la compulsión a acumular, dominada por la propensión esta-

¹⁴ Fernand Braudel, "La larga duración" (1958), en *La historia de las ciencias sociales*, 7a ed., Madrid, Alianza, 1984, p. 64.

dounidense al periodismo, ha orientado sus nomenclaturas a la invención y clasificación de ese presente, de esa estampa vertiginosa y perturbadora de los estados que se suceden en el *tiempo corto*. Se ha consagrado a la volatilidad de las terminologías, a la fusión, agregación, y colapso de los etéreos sistemas de clasificación. Ha sido llevada a reflejar especularmente, a la manera de una crónica irrisoria, irreflexiva e involuntaria, la imagen compleja del entrelazamiento de los tiempos en los acontecimientos presentes. A ese entrelazamiento de los tiempos le ha llamado posmodernidad como una confesión de los límites analíticos y una clausura de los horizontes éticos. La multiplicidad de los acontecimientos, la simultaneidad de los dilatados o bien de los efímeros sucesos que conforman nuestra experiencia cotidiana de la historia, se reflejan en ese mimetismo, en ese *patchwork* terminológico, en esas clasificaciones ortopédicas del ejercicio reflexivo de las academias. "El tiempo corto –añade Braudel– es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones". A la invención de esta imagen sin densidad donde todos los acontecimientos se eclipsan o se exhiben recíprocamente en un mosaico cambiante se ha consagrado el tedio de la mirada posmoderna: la reflexión se transformó en periodismo, la escritura pasó a ser sólo el decaimiento de la duración de las invenciones de la memoria.

Pero hay también otro tiempo. Braudel admite para esta otra cronología un nombre. No la *metatextualidad de la intertemporalidad discursiva* o alguna variante combinatoria de esta marca registrada, sino otro nombre menos espectacular: la *larga duración*.

la totalidad de la historia puede, en todo caso, ser replanteada como a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta. Todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semiinmovilidad; todo gravita en torno de ella.¹⁵

Medido según la precipitación y en las pretensiones de los tiempos de la vida individual como marco absoluto de la relevancia antropológica, la historia lenta desaparece del horizonte de la experiencia. Una arrogancia sin paralelo en el proyecto civilizador de lo que, por comodidad, llamamos "occidente" alienta las fantasmagorías

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

de la posmodernidad: el sentido de la historia se ciñe a los imperativos del tiempo corto, ese tiempo que abarca el lapso volátil de la vida de un hombre. El tiempo corto, el espejo narcisista donde la posmodernidad forja el sentido del tiempo colectivo, mira entonces sólo una composición petrificada de tiempos, la sobreposición de los acontecimientos de edades distintas; el entrelazamiento de los signos de distintas duraciones. La densidad cultural de los grupos se contempla como pastiche, como una esfera híbrida, como si fuera un rasgo ontológico, singular de lo mirado. La invención de la posmodernidad es más una avidéz escénica del investigador que una exploración de las densidades del juego de los tiempos, sus disgregaciones, sus bifurcaciones. La posmodernidad no puede sino eludir las resonancias éticas que reclaman las lentas sedimentaciones de la historia heterogénea e incalificable de las colectividades. Esa historia que es también la materia de la antropología y cuyo despliegue excede con mucho la vida completa de los individuos e incluso de los linajes, que descansa en la acumulación de las muertes y la sucesión de miradas crepusculares.

b) Las sedimentaciones analíticas

Pero junto a esa parodia de pensamiento para el consumo de la academia consagrada a su propio espectáculo, se han ido transformando ciertas perspectivas, se han formulado nuevas preguntas para la ponderación de las largas duraciones. Una nueva convicción sobre la complejidad de las historias ha dado lugar, asimismo, a una reflexión sobre la historia de esas complejidades. La dinámica de la historia se ha presentado ante la mirada antropológica como una *constelación*, un vasto espectro de complejidades.

Ha ocurrido una fractura en el pensamiento contemporáneo que sin duda se ha mostrado extraordinariamente significativa para la etnografía: la reconsideración de la densidad del hecho social. La densidad, entendida también como una primera aproximación a una nueva concepción de la heterogeneidad de materias, de procesos, de actores, de identidades del hecho social, anticipada aunque desarrollada en otro sentido por Mauss en su concepto de *fenómeno social total*, sacudió al mismo tiempo a la etnografía, a la etnología y a la historia misma.

Todo en él [en el fenómeno social total] se mezcla, todo lo que constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido la nuestra –incluso aquellas de la protohistoria.¹⁶

La densidad se desdoblaba en la profundidad del tiempo social y en la coexistencia, en la composición contemporánea de los acontecimientos: la red inextricable de hábitos, de normas, de quiebres de la regularidad. Junto con una densidad pensada como contacto de presencias, de cuerpos, de gestos, de actos, se hizo visible otra calidad de la densidad: la acumulación de los quiebres, la multiplicación variada de los puntos de vacío social, de la extinción de las transiciones y la fatiga de las congruencias. Otra densidad se hizo evidente, que se mostraba con la evidencia de otros dominios de la presencia: la textura de los vacíos, la propagación de las diferencias.

En la densidad histórica que conforma el panorama propio de la antropología confluyen entonces esas otras densidades. Las que se muestran en signos que condensan las edades diversas de las reglas, los objetos, los actos.

Tras un divorcio de más de dos siglos –escribe Jacques Le Goff–, historiadores y etnólogos tienden a acercarse. La historia nueva, tras haberse hecho sociológica, tiende a convertirse en etnológica. ¿Qué es lo que la mirada etnológica hace descubrir, pues, al historiador en su dominio?

La etnología modifica primero las perspectivas cronológicas de la historia. Conduce a una evacuación radical del acontecimiento, realizando así el ideal de una historia no *événementielle*. O mejor aún, propone una historia hecha de acontecimientos repetidos o esperados, fiestas del calendario religioso, acontecimientos y cere-

¹⁶ Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" (1902-1903), en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1973, p. 147. Es posible sin embargo, señalar una tentación inquietante en Mauss: su inclinación a constituir un hecho *social total* en un fragmento paradigmático de un todo social, constituirlo en un microcosmos, en un trozo cuya significación sería una iluminación condensada, una imagen en la cual se congregarían en un despliegue visible las tensiones y las singularidades, los sentidos del macrocosmos social que lo circunda. Así, si cedemos a leer la figura del *acto social total* de esa manera, sugerida por Mauss, tendríamos que asumir las restricciones, el empobrecimiento, que esa tendencia a la sinécdoque, propia de del trabajo antropológico ha legitimado. Para un análisis más detenido de esta proclividad a la sinécdoque exhibida por la etnografía y la etnología contemporáneas, véase James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988; en especial las pp. 21-54.

monias unidas a la historia biológica y familiar: nacimiento, matrimonio, muerte.¹⁷

Esa historia no *évènementielle* es otro de los aspectos de esa nueva densidad: una historia que se disuelve en la trama apretada de sus procesos íntimos, de sus diferencias capilares. El hecho social aparece al mismo tiempo como una proyección de ínfimos momentos sucesivos, y de los vacíos que surgen en su desdoblamiento; pero también como el punto de tensión de la serie innumerable de procesos contemporáneos y sus bifurcaciones. La antropología no puede ser sino la comprensión de ese espasmo que sobreviene ante la evocación de esa historia sin acontecimientos, esa historia sorda, mate, de relieves incontables pero sutiles. La antropología surge también de la evocación de las presencias fundidas en el vínculo simbólico de sus edades y de sus eclipses, tanto como ante la tensión de las presencias que confrontan la mirada y sus puntos de fuga.

La etnografía y la seducción de lo local

Por un efecto particular de resonancia, se presenta un paralelismo no del todo casual, aunque sorprendente: las condiciones de los nuevos eventos políticos, en particular las luchas étnicas que aparecen en todo el mundo, y los grandes conflictos que involucran las identidades nacionales, ocurren mientras surgen reflexiones específicas sobre objetos teóricos claramente perfilados en dominios antes marginales de las ciencias. La polémica que ha surgido –tanto en las reflexiones sociales como en las ciencias exactas–, de las nociones y la relevancia de la *globalidad* y la *localidad* ha alcanzado una notoriedad que difícilmente alguien habría anticipado. Este dualismo define una interrogación sobre las condiciones del conocimiento, sobre la noción de verdad en las ciencias, y sobre los efectos que ejerce la transformación de la escala de un fenómeno local a una esfera de una generalidad al margen de regularidades observables y controladas. El enunciado polémico de René Thom,

¹⁷ Jacques Le Goff, "Hacia una antropología histórica", en *Tiempo, trabajo e historia* (1978), Madrid, Taurus, 1983, p. 318.

el determinismo sólo es realmente posible a escala local (lo cual justifica, además, la causalidad expresada en el lenguaje ordinario). Todas las construcciones teóricas que impliquen postulados cosmológicos son, *a priori*, sospechosas, pues se hallan a merced de una extensión de los datos.¹⁸

no adquiere toda su fuerza en el sólo ámbito de los objetos matemáticos en la teoría de las catástrofes. Adquiere en el ámbito de las ciencias del alma resonancias completamente ajenas a las discusiones sobre los atributos de los formalismos, la definición expresa de parámetros de control y la producción de morfologías desde el punto de vista matemático. Thom lo había anticipado ya: las investigaciones sobre las condiciones de los formalismos se habrían de convertir en "una fuente de *metáforas*" para otros dominios del conocimiento. Las restricciones locales impuestas al determinismo se convierten en alegoría de los límites del conocimiento y los modelos generales con los que se ha pensado la historia y la antropología. Las interpretaciones, no obstante, han abandonado en ocasiones esta tierra incierta pero acotada de la metáfora para dar lugar a elucubraciones sin contornos. Ha sido posible, por ejemplo, ver en esta restricción de los límites de validez del determinismo global una anticipación y un augurio de la primacía de los movimientos étnicos —a los que se pone en el cajón de "lo local"— por sobre las incidencias de los gobiernos e instituciones nacionales. Pero esta exploración de los formalismos ha dado lugar también a consideraciones precipitadas sobre las nuevas evidencias acerca de la "crisis de toda generalización posible" y por consiguiente la confirmación de la "muerte de los *ismos* —estructuralismo, marxismo, etcétera— con la paradójica excepción del *liberalismo*, que quedaría a salvo, *navegando en el arca del mercado*, de este diluvio purificador, de este contundente "hundimiento de las ideologías generalizantes".

Por un efecto de "paralaje" —diría mi maestro de secundaria— el poder metafórico o incluso alegórico de la discusión epistemológica en ciencias naturales y en matemáticas refuerza el papel "mesmerizante", perturbador, seductor que provocan las consideraciones sobre la relación entre modelo y verdad en las ciencias "duras" y sus emanaciones filosóficas. El perfil acentuado y contrastante que ope-

¹⁸ René Thom, "Determinismo e innovación", en Thom, R., Prigogine, I., *et al.*, *Proceso al azar*, editor Jorge Wagensberg, Barcelona, Tusquets, 1986, p. 86.

ne entre sí las nociones de *localidad* y *globalidad* en las disciplinas científicas se ha trastocado, en nuestras disciplinas, en una garantía para nuevas oposiciones dogmáticas con frecuencia rígidas y recíprocamente excluyentes.

El vínculo entre *no localidad* y *localidad* en los modelos contemporáneos de las ciencias *no adquiere resonancias ontológicas, sino cognitivas*. No se trata de proclamar la extinción o insustancialidad de los efectos provocados por condiciones globales, sino de definir las modalidades, los umbrales, y las condiciones de su cognoscibilidad. Es sin duda paradójico que los mismos que celebran la bancarrota de las concepciones globales o universalizantes de los regímenes de relaciones sociales (el marxismo, el estructuralismo, entre otros), encuentren en concepciones de mercado, de regulación global, de "mundialización" –entre otras muchas expresiones relacionadas–, un sentido menos incierto para la comprensión de los procesos políticos que los viejos conceptos de la antropología política o las generalizaciones del estructuralismo. Y es, no sólo paradójico, sino incluso grotesco, ver que quienes proclaman la "crisis de los paradigmas" –¿alguna vez ha habido *paradigmas*, en estricto sentido, en la reflexión social?– hablen de animales fantásticos de la epistemología como melcochas conceptuales erigidas en nuevos criterios *generales* de verdad –la aparición de "eclecticismos moderados o mesurados o amortiguados" o un "anarquismo metodológico" que nada tiene qué ver con Feyerabend– y que ha acarreado no una aproximación más sólida a la delimitación de los conocimientos, sino simplemente la bancarrota de toda responsabilidad ética y política en la reflexión acerca de los fenómenos sociales.

La discusión sobre las morfologías locales y las condiciones globales en matemáticas contraría, precisamente, la idea de que el privilegio de la localidad señala la quiebra del determinismo e inauguraría la era de "una nueva indiferencia" respecto de los modelos previos. El privilegio de lo local no puede ser entendido como el anuncio de una nueva "libertad metodológica" al margen de todo modelo, de todo control, de todo rigor, es decir, no admite el predominio de "la nueva insignificancia", como recurso analítico. El privilegio de la localidad, en el caso por lo menos de René Thom, es el privilegio de la aproximación analítica formal a fenómenos locales estrictamente definibles en términos de *control*, por sobre la incertidumbre creciente de la proyección de las consideraciones locales a

una esfera global que escapa a la definición de un marco de regulaciones estable.

a) *Los pliegues del mundo*

Pero quizá la resonancia más significativa de estas traslaciones y polémicas, de estos recursos alegóricos que se desprenden de las fracturas epistemológicas y políticas contemporáneas, se encuentra en la restauración de la polémica irresuelta entre *relativismo* y *universalismo*.

En el marco de la redefinición de las nuevas guerras terminológicas, el relativismo comparte los tintes y experimenta las exaltaciones que se dirigen al *frisson nouveau* de la localidad. El relativismo admite, casi por un mero estremecimiento analógico, los ensalzamientos y los anatemas destinados al primado de lo local. No obstante, la restauración de la polémica entre relativismo y universalismo tiene hoy otro sentido, adquiere otras tonalidades que surgen de su calidad eminentemente ética. Relativismo y universalismo no sólo comprometen modos de conocimiento, sino esencialmente, el enclave de un conflicto ético relativo a la naturaleza de la verdad que surge ahora en un lugar central como el espacio de una tensión política irresoluble.

En su libro *Local Knowledge*, Clifford Geertz, dictamina:

Para un etnógrafo, que trata de ordenar la maquinaria de ideas distantes, las formas del conocimiento son *ineludiblemente* locales, *indivisibles* de sus instrumentos y sus revestimientos. Muchos velan este hecho con una retórica ecuménica o lo difuminan con una teoría agotadora, pero uno no puede realmente eludirla.¹⁹

El aspecto trágico, ontológico, universal que involucra para Geertz el criterio de localidad es sintomático. Escenifica una de las paradojas del nuevo "localismo": la vertiginosa transformación del enunciado sobre el carácter local del conocimiento, en un enunciado sobre la naturaleza de *todo* conocimiento. Geertz parece ilustrar también la estrecha correspondencia entre enunciados locales y una concepción relativista. Los dos tránsitos: el erigir la tesis sobre localidad en un rasgo universal sobre el conocimiento, y el vínculo entre localismo y relativismo, constituyen quizá una de las más

¹⁹ Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books, 1983, p. 4.

interesantes y por ahora irresolubles encrucijadas de la antropología contemporánea –por no comprometer otras disciplinas sociales que parecen sometidas a condiciones similares. Pero en el fragmento de Clifford Geertz que cito, aparece otra palabra clave, *indivisible*, y que remite a esta fusión entre el conocimiento, sus instrumentos y sus "revestimientos" [*encasements*]. En el caso de Geertz, esto remite a una analogía atrayente pero extraordinariamente difusa: el vínculo entre la producción de conocimientos y su *contexto*. La reflexión de Geertz remite vaga aunque contradictoriamente a una de las convicciones que han surgido en la reflexión sobre la naturaleza de las "leyes" físicas contemporáneas:

La verdad –escribe Lyotard– consiste en que se produzca, al mismo tiempo que los enunciados, 1) una unidad teórica de los enunciados, y, 2) una metaunidad de esa unidad teórica con el conjunto de los datos.²⁰

Lyotard subraya esa dualidad de los criterios de congruencia: unos imperantes en la relación entre enunciados, mientras que otros dominan la formación de esa "metaunidad" entre enunciados y datos. Pero a esa unidad, la determina una exigencia externa: la articulación indeterminada de esos dos criterios de congruencia. La exigencia de unidad, y unidad dentro de la unidad, revela una estructura de la verdad y del "contexto" por lo menos intrincada. Dos órdenes de congruencia y su articulación en una disposición diferencial exacerbada tanto entre los enunciados entre sí, como entre los enunciados y los datos. Sin embargo, si es preciso ampliar estas condiciones en una metáfora para la etnografía, hay una complicación adicional. Esta doble exigencia de congruencia interior y contextual se enfrenta a dos condiciones adversas: los enunciados mismos que definen la cohesión de los sistemas se presentan como contextuales y la cohesión virtual entre la unidad teórica y los datos se trastoca por la inexistencia de los "datos". La etnografía está completamente privada de la posibilidad de contar con "datos". El "dato" en etnografía *es una transformación narrativa* de una conjugación de percepciones virtuales: la percepción de los actores –una percepción reflexiva que

²⁰ Jean-François Lyotard, "Pequeña perspectiva de la decadencia y algunos combates minoritarios que entablar por ahí", en *Políticas de la filosofía* (1976), ed. por Dominique Grisoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 144.

es al mismo tiempo la conjugación de la percepción de *sus* actos en el universo de acciones que lo circunda y la percepción de su interpretación de los actos— y la percepción del antropólogo —que se enfrenta, además de a sus propias determinaciones, al cono de sombra de la percepción reflexiva del otro. No obstante, esa restricción a las analogías sobre la localidad no es la única. Hay otra:

Los enunciados que declaran la verdad o la falsedad de un conjunto de enunciados —concluye Lyotard— no tiene que formar parte de la clase de estos últimos. Para decirlo de otro modo: que el discurso que decide acerca de lo verdadero no está incluido en los discursos (matemático, etcétera, pero también económico o político) cuyas condiciones de verdad, los axiomas, establece.²¹

La diferencia en el movimiento reflexivo del lenguaje engendra otro orden de verdad. Al plegarse sobre sí mismo, al hablar sobre sus propias condiciones, al reflexionar sobre sus criterios y sus posibilidades, el lenguaje mismo engendra otro vínculo de verdad cualitativamente distinto al que exhibe el lenguaje en su relación con lo otro, con lo no convencional de la lengua o los lenguajes. Este juego de verdades que se desliza en los pliegues del lenguaje, enrarece irremediamente una noción ingenua de contexto como la que incesantemente exalta la antropología interpretativa de Geertz.

La imagen de una relación inmediata, analógica, entre localismo y relativismo es por lo menos incierta. Nos enfrentamos a un movimiento vertiginoso: una vez formulada la exigencia de un análisis local, los criterios de localidad se multiplican y se proyectan más allá de sí mismos, se amplían, se diversifican, se generalizan y se pliegan: contextos de los contextos, localidades dentro de las localidades, condiciones que limitan, las tensiones que rigen la regularidad de las prácticas se enrarecen frente a lo que podríamos llamar la persistencia de las morfologías colectivas.

b) *La encrucijada ética de la antropología: el otro relativismo*

Ernest Gellner formuló de una manera extraordinariamente sintética las encrucijadas de la tensión entre relativismo y universalismo.

²¹ Ibid., p. 161.

Hay (cuando menos) dos problemas, pero esos dos problemas son absolutamente fundamentales: ¿hay una clase de hombre o las hay muchas? ¿Hay un sólo mundo o los hay muchos? Las dos preguntas *no* son idénticas, pero tampoco están desconectadas [...] el segundo problema –un mundo o muchos– puede ser a veces formulado como: ¿hay muchas verdades o sólo una?²²

La unidad del mundo parece más congruente con el universalismo, la diversidad de los mundos con el relativismo. Ya aquí, el problema de la diversidad de los hombres introduce una incómoda tensión en la partición tradicional. Sin embargo, hay otra más. A la luz de las condiciones formuladas por Lyotard, habría que redefinir la afirmación de Gellner –arrastrada por la tradición filosófica británica de la identidad entre verdad y referencialidad. La pregunta "¿hay muchas verdades o sólo una?" no es una reformulación de la interrogación acerca de la unidad del mundo. Las dos preguntas hablan de cosas distintas. Es posible concluir que es admisible concebir al mismo tiempo la unidad del mundo y la vasta diversidad de las verdades, o bien el contorno negativo de esta imagen: la unidad de la verdad y la vasta diferencia de los mundos. Los dos problemas de Gellner parecen desdoblarse en tres. Y el surgimiento del tercero pone en escena el enigmático problema de la noción y los alcances del llamado "contexto".

Frente a la concepción de Gellner, desprendida de una teoría semántica, referencial, de la verdad ("la verdad es el nombre de cierta relación entre la palabra y el mundo"), el desdoblamiento de la noción de sentido en los términos de una integración del contexto a la noción de verdad, introduce un matiz radical en la pregunta. No es cuestión simplemente de la dificultad de comprensión y la profunda incertidumbre que acarrea la noción de contexto. Sino que esta introducción *produce* un problema nuevo: el problema ético: el de la *elección de mundos* y las condiciones que rigen o que condicionan dicha elección. Se trata también, en estricto sentido, de la noción de violencia y la encrucijada de la destrucción cultural. No es sólo si hay muchos mundos o uno mismo visto desde varios puntos de vista, desde distintos universos simbólicos, a través de diversas determinaciones de sentido. Se trata, y quizá por sobre todas las cosas, de que

²² Ernest Gellner, "Relativism and universals", en *Relativism and the social sciences* (1985), Cambridge University Press, 1990, p. 83.

estos mundos no son simplemente asunto de una disputa por la verdad, sino una disputa por la existencia y por un modo particular de existencia que compromete el dolor y la muerte.

Se está ante una tentación: identificar el paso de esta interrogación sobre el semantismo de la etnografía, a la reflexión pragmática, a la integración del contexto en la comprensión del sentido, como una transformación de la densidad ética de la disciplina etnográfica. No obstante, hay que evitar precipitarse. La noción de contexto, o de localidad, o cualquiera de sus nuevas denominaciones, no introduce por sí misma la reflexión ética. Puede incluso promover, como todo relativismo, el folklorismo, la indiferencia y el cinismo.²³

La cuestión ética, hoy, ha pasado a ser el tema central de la etnografía. Más allá de las disputas epistemológicas, de las inconsistencias y la imaginación especulativa derrochada por la antropología, un tema queda por explorar, y queda como un desafío interior a la etnografía. Como había señalado ya hace tiempo Jean Baudrillard,

para que la etnología viva es necesario que muera su objeto. Este, por decirlo de ese modo, se venga muriendo por haber sido "descubierto" y su muerte es un desafío para la ciencia que pretende aprehenderlo.²⁴

Hay un extraordinario desafío, no resuelto aún, en el vínculo directo entre la etnología y la muerte, la feroz inclinación de la etnología a la destrucción –simbólica y real, cognitiva y ética– de su objeto.

Hoy la nueva ofensiva del "universalismo" del mercado, del "universalismo" de la democracia como sistema único, como legitimidad excluyente, como la forma general de gestión conforme con el espíritu singular, universal –valga la paradoja– de los hombres, hace más urgente que nunca restaurar en toda su complejidad (no la "complejidad" incierta, neutra, esa complejidad folklórica, asombrada, inge-

²³ Bajo la cobertura de un nuevo "etnografismo a la americana", posmodernizante, en un texto reciente, un profesor de alguna universidad escribió un disparate que si no fuera sintomático, inmoral patético, sería una extraordinaria *boutade*: "México –escribió ese señor–, es posmoderno a su pesar" La torpeza generalizante de esta exaltación de la localidad, ilustra suficientemente, por sí misma, el vacío ético, el cinismo y el folklorismo que puede alentarse desde esta consideración del contexto y su integración a un contexto vagamente etnográfico.

²⁴ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 16.

nua de Geertz) el conjunto de aporías éticas de la posición cardinal de la etnografía en el mundo contemporáneo.

Hoy, 1º de febrero de 1994, en México *esperamos* el desenlace del levantamiento de los grupos étnicos del sureste de este país. La palabra *etnocidio* ha adquirido en estos días un carácter táctil, una corporalidad íntima que antes no tenía. Ha adquirido también una resonancia difusa, una propagación incierta, ha perdido sus límites, se disemina más allá de los bordes étnicos. Uno de los movimientos "locales" más universales, uno de las manifestaciones del resurgimiento étnico general, más singulares, inconmensurable con otros movimientos, hace visibles los contornos de la violencia imperceptible, habitual de la esfera política de nuestras racionalidades políticas. Recientemente, en una intervención con motivo de un ritual institucional del gremio antropológico, Rodolfo Stavenhagen dijo algo así como: "el alzamiento de Chiapas muestra el fracaso de la antropología mexicana". Su fracaso es real. No radica sólo en la pobreza y la miseria de su comprensión de lo étnico. Su fracaso es más violento, irreversible, inexcusable. Ese fracaso es ético. Los antropólogos mexicanos, en particular los inmersos en la esfera gubernamental, han exhibido en todas sus facetas su descomposición política y el servilismo moral a que lo ha llevado su sometimiento histórico al poder estatal, del que la antropología mexicana —como institución— nunca se ha podido desprender. La muerte indígena, la tentativa de exterminio político y simbólico de las etnias, promovida por el "universalismo" democrático, define el enigmático contexto de este fracaso.