



# Presentacion del libro: “El fin del reino de lo propio: Ensayos de antropología cultural”

Rigel Lugo Sabater

El libro que hoy nos convoca, *El fin del reino de lo propio*, de María Isabel Quiñones Arocho, es una “reflexión sobre la cultura y la práctica etnográfica” desde la *propia* práctica etnográfica. Uno de los propósitos fundamentales del



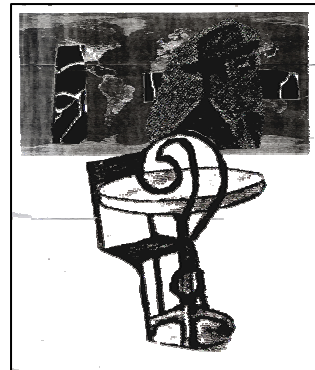
libro es poner en cuestión el lugar (o no lugar) que ocupaba el otro en la disciplina antropológica etnográfica, sin cancelar que su práctica seguirá siendo irremediabilmente sobre el otro. De lo que se trata es del mapa cognitivo, del recorrido, del viaje, de los presupuestos del método para discursar sobre ese otro...

Desde el título ya se nos anuncia el fin del reino de lo propio: [y aquí voy con el diccionario] el fin de la exclusividad de dominio, de lo característicamente particular, de lo conveniente y adecuado, de lo natural versus lo artificial, de lo referente a mí, de lo original versus lo figurado. Se trata de un problema epistemológico; lo que se cuestiona es el estatuto de verdad del conocimiento. ¿Qué constituye conocimiento? ¿Cómo se puede llegar a conocer? La respuesta a esta pregunta casi siempre es metodológica: *lo propio del etnógrafo*.

A lo largo de todo el libro se nos presenta una contextualización histórica permanente de la trayectoria de la disciplina antropológica-etnográfica. Empieza



rastreando la diferencia del etnógrafo respecto de otros científicos sociales. Esa *diferencia* radica precisamente en la búsqueda de la diferencia, búsqueda que, según la autora, llevaba la práctica a “lugares distantes”(13) partiendo de la premisa de que “a mayor distancia, mayor alteridad”.(14) Si lo que se busca es la diferencia, entonces, mientras más lejos vayamos, más diferencia habrá, por oposición a la identificación total que encontraríamos desde la cercanía del yo (singular) o el nosotros (plural) en el presupuesto *lugar común*. Está clara su insistencia en que “La Cultura”, autocontenida dentro de fronteras identitarias claras, cuyo otro, distinto, está afuera y lejos, ha sido puesta en cuestión. No obstante, también podemos ver –a partir de los trabajos etnográficos que nos ofrece— que la identidad siempre tendrá un afuera constituyente y de lo que se trata más bien es de dar cuenta de que ese afuera está en permanente mutación en torno a fronteras movedizas.



“El reino de lo propio” no sólo nos remite a la cultura y a una cartografía colapsada espacio-temporalmente, sino sobre todo, al ámbito de la disciplina sobre la cual reflexiona Quiñones: El fin del objeto propio y exclusivo del etnógrafo, delimitado como el presente de culturas lejanas entendidas más bien

como pasado, no-contaminadas y más naturales en tanto más primitivas. El etnógrafo tenía que viajar, desplazarse a buscar la diferencia más allá del “lugar común”, lugar que, según la autora (con Barthes), también es producto de un mito que se hace dato. (34)

Hay que notar que, curiosamente, el libro termina con un desplazamiento a uno de los “lugares distantes” más representativos de esa otredad constitutiva de lo propio: Ghana. “África es demasiado negra para ser explicada,”(121) dice Quiñones en el último ensayo, quien, mientras camina entre olores fuertes por los mercados de la capital, es señalada por los “nativos” al tiempo que le gritan “¡mujer blanca, mujer blanca!”. Ante tal clausura del libro nos debemos preguntar: ¿Ese viaje, acaso no debe ser objeto de las mismas críticas que lanza la autora contra la etnografía, donde parecía alertar: “no hay que ir tan lejos, el



trabajo de “campo” se puede hacer aquí mismo, desde nosotros mismos”? La respuesta no es fácil, pero me parece que no, toda vez que ese desplazamiento se nos presenta más bien como una resignificación de la distancia y la cercanía, que trasciende entendidos geográficos. Quiñones responde a sus propias críticas ofreciéndonos un ensayo a modo de diario de viaje, estilo que, según ella, quedaba excluido de la práctica etnográfica. Sus reflexiones sobre la hibridez urbana entre la tradición y la modernidad, sobre el consumo y sobre las tribus, dan cuenta de altos contrastes que, sin embargo, rescatan “los signos de lo familiar [que] se encuentran en

todas partes". (142) Eco de críticas postcoloniales, su rechazo del etnocentrismo que la antropología a bien trata de erradicar, no se trata de rescatar todo lo que venga del colonizado o del dominado o del oprimido. Cito: "Las prácticas de los pueblos no deben defenderse en nombre del respeto a las culturas. Lo cierto es que las culturas tienden a reprimir las diferencias... En ese sentido, no hay inmunidad cultural." (33) Su propuesta, de la mano de Homi Bhabha, es:



*Homi K. Bhabha*

"Abordar el mundo contemporáneo como producto de la contaminación y la hibridez [pues resulta] más adecuado que proponer el regreso a un estado de pureza original." (Bhabha) (34)

Dice la autora: "El etnólogo se desplaza por esos lugares [distantes] accediendo a una 'realidad' sin reconocer que [...] con su mirada contribuye al confinamiento, al encarcelamiento de los pueblos que estudia." (13) Me pregunto si es acaso posible un trabajo etnográfico cuya mirada no contribuya a tales

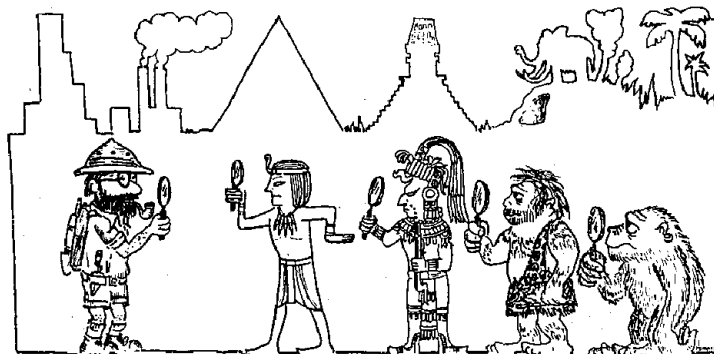


confinamientos. ¿Para quién o qué es esa mirada? ¿Para el conocimiento? ¿Para el control? La mirada etnográfica ha estado y estará siempre ya implicada en entramados de saber/poder, no importa cuánto espacio se le haga a ese otro o cuán borrosas sean las fronteras entre lo propio y lo ajeno;

la mirada etnográfica, aunque se despoje de los lugares distantes, aunque reconozca al otro que vive entre nosotros o lo *propio* encarnado en lo ajeno, nunca será inocente. (Con inocencia aludo a la

responsabilidad que se tiene una vez se da cuenta del carácter construido del conocimiento y sus efectos de verdad.) Aun así, hay prácticas y hay prácticas, y la denuncia de la autora es urgente. Ciertas miradas confinan, reifican y encarcelan más que otras. Este libro se hace eco de unas críticas desde “adentro” de la disciplina antropológica, desde la propia práctica que enuncia e interpreta aún al otro, pero dando cuenta de su implicación autorreflexivamente, empujando sus límites disciplinarios, pulseando.

La antropología surge en el siglo XIX, plantea Quiñones, como disciplina llamada a hacer sentido de los relatos de Occidente con sus otros constitutivos desde afuera y desde lejos: el primitivo, el indio, el negro, el salvaje... La disciplina –continúa– se armó de un método, la etnografía, y un lugar, la isla de los otros.(23) Se trataba de una conversación con los “otros” –diferidos espacio-temporalmente– con el propósito de documentar el “pasado” de la raza humana. Siguiendo a Quiñones, podría decirse que “el otro” como objeto de estudio, era el negativo de la cultura, con una frontera trazada por los contornos de un discurso de altos contrastes. El otro no era contemporáneo, el otro no tenía voz.



La etnografía como metodología antropológica, según Quiñones, ha jugado un papel importante en la naturalización del hombre “primitivo”, en la naturalización de las “diferencias entre grupos, comunidades y sociedades, Occidente y el resto del mundo”(13), dice la autora.



*Donna Haraway*

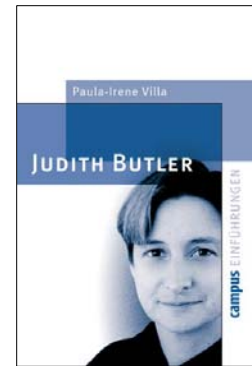
Aunque en la oposición binaria naturaleza/cultura la antropología se ocupa de la segunda categoría –siempre subsumida a la primera—, el conocimiento que se produce y, sobre todo, el *modo* de producir ese conocimiento desde la disciplina en cuestión, tiene un efecto naturalizador, y por tanto, normalizador. Su objeto de estudio “era la humanidad primitiva en su estado natural”.(25) El espacio del otro era una isla literalmente “aislada”, habitada por primitivos considerados más cerca del estatus de “natural” o de esencia precultural o del predesarrollo de la cultura Occidental avanzada, entendida en términos de evolucionismo social. El estudio de ese otro anterior nocontaminado, monta su relato sobre un espejo del progreso (el espejo es una imagen recurrente en el libro) que, como dice Donna Haraway, a propósito de los estudios de los primates, es un espejo que pulimos para buscarnos a nosotros mismos. En ese sentido, el trabajo etnográfico y el trabajo con primates, asisten a la misma convención y fungen como herramientas fundamentales en la producción y reproducción del mundo. En el primer ensayo (que da título al libro: “El fin del reino de lo propio”), Quiñones pone en cuestión el privilegio de la disciplina a la hora de “conocer” pues, podría decirse, que



prácticamente cualquiera es etnógrafo en la medida en que estamos constantemente recibiendo imágenes y relatos que aportan al análisis cultural. En la sección titulada *La mirada que funda "la otredad"*, del mismo ensayo, la autora se detiene en la supuesta particularidad del conocimiento producido por la etnografía y aborda de cerca el tema de la traducción. Este conocimiento es supuestamente particular porque, al ser desde el "adentro" de ese "afuera" constitutivo, sirve como traductor de una cultura que, de otro modo, sería incomprensible. Quedó establecido por la autora que, en parte, la particularidad del método etnográfico tiene que ver con que no aspira a encontrar si son verdaderos los enunciados de los informantes, sino a dar cuenta de "qué hace posible cierta significación de la vida humana".(28) Pero, dice: "si bien [el etnógrafo] suspende toda ilusión sobre la veracidad de los relatos de sus informantes, raras veces ha puesto en duda su gestión como traductor de las culturas."(28) Su trabajo, ahora, debe dar cuenta del impacto de procesos a veces desatados por su propia intervención. Además del traductor, podríamos añadir la imagen del ventrílocuo, que pone a hablar al otro pero siempre por su propia garganta; metáfora fuerte en la denuncia de la arrogancia del teórico occidental que al poner voz, silencia.

Lo que se juega, a mi entender, es el *sitial privilegiado* del antropólogo como traductor y no necesariamente la intención de traducción en sí; aunque en el libro se puede leer entre líneas una insatisfacción con esa tarea, una lectura

negativa de la traducción. La traducción es imposible, sí (al menos imposible sin traición); así también la democracia y la utopía en su sentido más coloquial. No obstante, esa imposibilidad no tiene por qué implicar su despacho como aspiración, como horizonte hacia el que vamos pero al que nunca llegamos. Rescato (con Judith Butler) una noción crítica y temporalizada de la traducción cultural, que no sea mera incorporación o asimilación. Una traducción que busque identificar alianzas y adjudicar, entre diversos reclamos de verdad, en torno a aquellos que proveen mayor apertura y que contribuyen a resignificar los espacios normativos, en torno a aquellos que contribuyen a que *más* vidas sean *más vivibles*. [Ver: Butler, *in passim*]



Otra alegada particularidad del conocimiento producido por la disciplina, según la autora, es el suspenso de los valores (la objetividad) para poder mirar “desde adentro” ese “afuera”. Este interés, no obstante, no es exclusivo de la antropología, sino que permea a todas las ciencias sociales como hijas de la modernidad. Según Quiñones, el observador objetivo e imparcial, libre de juicios valorativos, con su voz silenciada en el texto etnográfico(28), era fundamental para separar el trabajo científico del de los meros aventureros y viajeros. Se trata de la promesa de objetividad como elemento epistemológico de legitimación del saber. No quiero hacerme eco aquí de posturas demonizantes de la objetividad “en sí”. No es suficiente, como dice Haraway, demostrar la radical contingencia del conocimiento y su carácter construido. (Haraway, 187) La



teoría social es un “dar cuenta” del mundo donde *no todo vale*. A una mirada totalizadora no podemos oponer un relativismo absoluto. En esa dirección me alinee con el trabajo de Donna Haraway que nos ofrece los conocimientos situados como metáfora de una objetividad encarnada cuya visión intenta escapar de las oposiciones binarias, asumiendo las consecuencias de su posición sin perpetuar mitos de separación entre sujeto y objeto. En el afán de conocer y producir conocimiento, sólo una perspectiva parcial (como todas las perspectivas, excepto desde El Aleph) puede prometer una visión *objetiva*. (Haraway, 190)

Con los conocimientos situados, Haraway resuelve el problema de la responsabilidad, pues la perspectiva parcial es responsable de sus monstruos (los prometedores y los peligrosos). Hay responsabilidad pues la “mirada” no es pasiva, la “mirada” “organiza” el mundo. Me parece que en su práctica, Mari Quiñones va en esa dirección de redefinición o resignificación del estatuto de la objetividad como conocimiento situado, que mantiene el afán de hacer “buena ciencia” toda vez que, suponemos, sus ensayos no son producto de una mera elucubración.

Quiñones problematiza la experiencia del etnógrafo como otra supuesta particularidad y como fuente del conocimiento. Dice que “[l]a noción de experiencia como registro fiel de ‘la realidad’ parte de la idea de un sujeto racional, dueño y hacedor de su destino”. (29) En cuanto a la experiencia, su planteamiento es que no se puede asumir como si esta –como hecho y fundamento indiscutible—hablara por sí sola. ¿Qué es lo que constituye la

experiencia? Así como podemos entender la naturaleza como un producto no-inocente de la cultura, también así la experiencia es uno de sus productos menos inocentes. (Haraway, 109) La experiencia, como plantea Haraway, no es un *a priori* ni un presente esperando a ser descrito; es una construcción y, por tanto, puede ser deconstruida, reconstruida y rearticulada. (Haraway, 113)



Más adelante, la autora plantea que “las estrategias de localización de la disciplina han funcionado como subterfugio para la producción de un saber que ha dependido de la exotización del otro, de su incapacidad para desplazarse en el tiempo y los espacios.” (31) Se pregunta si es posible entonces una antropología sin exotismo. A primera vista parecería que no.

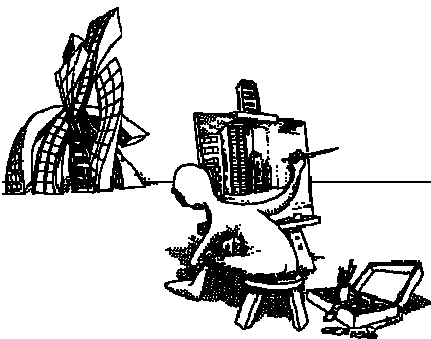
Incluso en este trabajo hay una fascinación con el objeto (que ya establecimos que siempre es el otro); una maravilla hacia lo otro, que aunque también sea propio, sigue siendo ajeno. Lo que habría que hacer es resignificar ese exotismo, resignificar ese conocimiento que se produce. Me parece que este trabajo lo hace y puede servir como modelo de ese intento en la medida en que su abordaje, su discurso, es constantemente autorreflexivo, moviéndose de allá para acá, manteniendo una fluidez alerta a los obstáculos, conciente de los entrampamientos de su discurso, asumiendo los retos que ella misma advierte. En fin, asumiendo posición desde la teoría sin dejar de hablar con autoridad, es decir, no deja de “aseverar” (en el sentido de hacer verdad) sus interpretaciones; pero es una verdad rebajada, relativizada (no

absolutamente) y mostrada en su contingencia y, paradójicamente, en su incertidumbre, como titula el primer ensayo.



Lo propio o particular del conocimiento etnográfico se desdibuja y causa ansiedad pues, según Quiñones, el otro comparte con el antropólogo “sus ambiciones de conocimiento” y “teoriza la diferencia en sus *propios* términos”(15) Está dando cuenta de un cambio de escenario en el que el viaje y la tecnología, el consumo y los medios masivos de comunicación (en tanto productores de una “sensación de cercanía”), han hecho que el conocimiento, la observación y la participación de la antropología ya no sean exclusivos del antropólogo, si es que alguna vez lo fueron. La mueve “una reflexión sobre la antropología en tanto disciplina que participa de una economía del deseo que destruye y aniquila precisamente aquello que intenta explicar”.(16) Es un intento de abrir paso al reconocimiento mutuo, pero reconocer significa examinar con cuidado algo o alguien para enterarse de su identidad, naturaleza o circunstancias. La traducción, en ese sentido, es inevitable.

Por otro lado, en cuanto al antropólogo, plantea, “lo que percibe el antropólogo no puede separarse de su historia personal ni del lugar que ocupa



en la sociedad que estudia. Su mirada funda una otredad que siempre le remite a sus deseos y fantasías. En el acto de constitución de ese otro hay una afirmación de la propia subjetividad.”

(29-30) Quiñones asevera sobre su *propio* trabajo etnográfico: “hay mucho de mí que interviene en el intento de representar esos mundos.”(17) Ante los cuestionamientos que lanza la autora contra la disciplina, esta aseveración resulta redundante, pero resalto esa redundancia como signo de su pertinencia, porque insiste en mantener vivos debates que tienen un efecto transformador del modo de hacer etnografía, de sus exclusiones. Por otro lado, queda claro que, independientemente de las transformaciones y debates al interior de la antropología cultural y la etnografía, resulta inescapable el intento de representación. La pregunta sobre ese intento es, para mí, política. De nuevo, una vez se da cuenta del carácter construido del conocimiento y si entendemos la teoría social como agente fundamental en la producción de mundos, entonces el trabajo teórico no se puede despojar de su carácter político y de su rol en la transformación social para el mundo que queremos. En esa dirección, la autora le hace una propuesta a la disciplina que podemos suponer responde a su apuesta por la producción de un mundo mejor:

“Hoy existe la posibilidad de una recuperación de la diferencia, ya no como exterioridad sino más bien como lo otro que nos habita. El reto es desarrollar una antropología –y por ende, una sociología, una economía, una historia—que asuma el fin del reino de ‘lo propio’. Querer dar cuenta de los mundos que habitamos es dejarnos habitar por los demás. Tal vez sea la única manera de no acosar al ‘extranjero’ que vive entre nosotros, de ser *con* los otros.” (47)

Esto lo plantea como tensión entre el adentro y el afuera en un doble movimiento. En su caso, doble movimiento de ella en “otros” mundos y de “los otros” en los de ella, que, como en la película “The Others” de Amenábar, nunca se sabe quién es el fantasma porque el lugar ocupado en la relación es relativo.

Esto es evidente en el ensayo sobre las quincalleras transisleñas, mujeres que viajan por el Caribe a comprar mercancías para revender en sus países de origen. Trastocando la lógica antropólogo/informante, en esta investigación la antropóloga se pregunta “¿quién mira a quién?”(118), para reconocer que “el otro también soy yo, presente y ausente, en su narrativa de la cultura puertorriqueña.”(118) Ahora sus “objetos de estudio” le piden algo a cambio: La buscan como recurso para irse de compras, para que les dé claves y opiniones sobre la moda. [Obviamente esas mujeres pueden reconocer que Mari tiene mucho estilo, no sólo porque es “nativa”.] La antropóloga se siente observada, y dice:



“Esta situación me lanza a una práctica marcada por la ambigüedad que produce pensarme como el otro, no sólo porque ocupo el lugar del nativo que provee información útil sino también porque intuyo que *estas mujeres trabajan en la traducción de una cultura*; a través del consumo transforman lo ajeno, lo distinto, en algo familiar que puede ser apropiado...” (99, mi énfasis)



Están traduciendo una cultura a sus “propios” términos. Es un pacto bilateral. Es un trabajo de ida y vuelta, como los viajes de la quincalla. Pero la etnógrafa, aunque se siente como “nativa”, sigue haciendo su trabajo etnográfico.

Procede a dar detalles de estos viajes: cuánto cuestan, dónde se quedan, por cuánto tiempo, dónde compran, qué compran, cómo pagan, cuál es su horario, su itinerario, dónde comen, cómo se transportan en la ciudad... Pero es un trabajo etnográfico, podría decirse, que intenta dar cuenta de lo que Merleau-Ponty llamó la "doble sensación", donde al tocar soy tocado, o donde al mirar soy mirado, donde la posición sujeto/objeto es ambigua e irresoluble. [Ver: Grosz, 100-102] El teórico, al "tocar" la realidad como objeto, es a la vez "tocado" por ella y es su propio objeto, pues el conocimiento siempre está situado y la separación entre sujeto y objeto es un artificio teórico.

Salimos de la lectura de "El fin del Reino de lo propio" con la "experiencia etnográfica" que ha tenido la antropóloga en sus intercambios con quincalleras transisleñas, ante los paralelismos trans-jurídicos en Ghana, respecto de las redes de solidaridad entre algunas mujeres de Barbados y con unas mujeres y el lugar del consumo y el género en un salón de belleza de algún lugar de Puerto Rico. Sin autoritarismo nos invita a creer su relato. Es decir, cosecha un saber y produce su efecto de verdad; plurivocal, polisémica, pero a fin de cuentas: verdad. Reflexivamente o no, la mirada del testigo que narra subjetivamente (¿se puede narrar de otra manera?), sigue produciendo una verdad sobre el otro. Y esto, quiero enfatizar, no lo digo en un sentido negativo sino a modo de elogio. Hay verdades y hay verdades, y el trabajo teórico, por crítico que sea, por abierto, inclusivo, relativo que sea, está implicado en la producción del saber. ¿Que resulta problemático? Sí. Mas no por ello hay que evitar el reto de las

luchas de significación. Mari Quiñones asume el reto en su libro y esa es una de sus más importantes contribuciones. Lo otro sería retirarse, el silencio, y hasta los silencios son discursos...

Finalmente, debo decir que obviamente he dejado afuera muchas de las discusiones provocadoras e interesantes de la autora; se podrían hacer presentaciones o discusiones aparte de cada uno de sus ensayos. Aquí me he concentrado en su reflexión sobre las implicaciones de la práctica etnográfica como parte integral de la teoría social, como signo de una conflictividad permanente, de una relación de lucha de significados. Un posicionamiento teórico implica una manera de mirar y significar la realidad social, y en ese proceso participa irremediabilmente en la construcción de la realidad misma. Mari Quiñones hace una reflexión magistral sobre su disciplina teórica, desdibujando fronteras, pasando balance y apuntando hacia el futuro. Pero no cualquier futuro; si no aquel en que se le haga espacio al reconocimiento del otro que vive en/entre nosotros, sin colonizar la otredad, pero tampoco celebrándola en sí; dando cuenta de sus promesas así como de sus lados oscuros.

## Referencias

- Butler, Judith. (2001). "La cuestión de la transformación social" en Beck-Gernsheim, E., Butler, J. y Lúdia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*. C. Vendrell y E. Oliver, traductoras. Barcelona: El Roure.
- Grosz, Elizabeth. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, Donna J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Quiñones Arocho, María Isabel. (2004). *El fin del reino de lo propio: Ensayos de antropología cultural*. México, DF: Siglo XXI.