

Sensibilidad antropológica en la reflexión transcultural. Esencias, problemas y estéticas

M^a Jesús Buxó i Rey
(Universidad de Barcelona)

Hace un año, en el 92 Congreso de la American Anthropological Association en Washington, 1993, Mimi Kaprow y yo coordinamos un seminario titulado "*The anthropologies of Spain from the native and stranger's point of view*" cuyo fin era reunirnos para contrastar perspectivas entre antropólogos extranjeros y nativos que nos permitiesen refinar nuestra sensibilidad teórica, metodológica y de campo.

Se partía de ciertas cuestiones sobre si las diferencias entre unos antropólogos y otros eran de enfoque relativas a orientaciones más históricas o a la consideración de la especificidad única de los acontecimientos; se hacía referencia al contraste entre el estudio de comunidades y regiones o la comparación amplia de acontecimientos a nivel intercultural, en unos casos haciendo hincapié en los movimientos políticos locales del siglo pasado y en otros a las políticas regionales del presente; y, por último, si unos más que otros tendían a esencializar o a problematizar.

Si los contrastes fuesen tan evidentes y se pudiesen definir con el tiralíneas del párrafo anterior, bastaría con sumar enfoques y miradas de diferente alcance para conseguir cuadros o escenas etnográficas más com-

pletas. Lo cierto es que aún que compartimos comunalidades epistemológicas, teóricas y empíricas por el hecho de formar parte, en principio, de una cultura comunitaria que se llama academia de antropología, todos provenimos de diferentes historias nacionales, con estilos de vida distintos, con ideologías y vivencias particulares, con formaciones complejas y variopintas, con intereses y metas diversos. De forma que tampoco existe un paradigma que establezca puntos de vista en común, ni hay una narrativa única, donde podamos asentar la convención y la autoridad etnográfica.

Por ello, resulta de interés seguir profundizando en la dirección de plantearse si más allá del rigor común que impone compartir una disciplina, más que diferencias existen sensibilidades teóricas y de ideología cultural que afectan, por una parte, la selección de datos, la formulación de los problemas, la construcción del conocimiento antropológico en otros paisajes culturales y, por otra, la transvaloración de la experiencia de campo foránea al girarse el antropólogo nativo sobre la propia cultura.

La temática que guía esta segunda edición-coloquio *Las Diferentes caras de España, perspectiva de antropólogos extranjeros y españoles*, implica una extensión de esta reflexividad en la que quiero contribuir haciendo hincapié en el contraste transcultural de las antropologías en relación a mi experiencia de campo en Nuevo México y Cataluña. Nuevo México no queda lejos de la tradición hispana y a la vez permite extender la discusión respecto a cómo los antropólogos norteamericanos de diferentes denominaciones étnicas han visto y entendido ese terreno etnográfico. Asimismo, permite plantearse otras extensiones reflexivas relativas a si sus antropologías son semejantes o diversas a las realizadas en España. Y, por último, a los efectos de la transvaloración que, en mi caso, se inscribe en el entorno cultural catalán.

Ciertamente, tantos contrastes se escapan de la brevedad de mi presentación, algunos serán más propios de las conclusiones de este coloquio, y la mayor parte hacen referencia a cuestiones que entiendo deben formar parte de un proyecto a largo término.

¿SENSIBILIDADES?

Siendo palabra compleja semánticamente, y de uso poco frecuente en el discurso antropológico excepto por ser cualidad supuesta en consideraciones éticas, y ahora incorporado de mano del postmodernismo con implicaciones más bien estéticas, conviene consensuar qué entendemos por sensibilidad o sensibilidades antropológicas para guiar con mayor tino la discusión de hoy.

¿Por qué la sensibilidad? El interés por la sensibilidad es atribuible en gran parte al hecho de que llevamos bastante tiempo en nuestra academia discutiendo el problema de la representación y el valor de la subjetividad en relación con las implicaciones de la etnografía que ya no se reconoce por ser una empiria que descubre e interpreta el conocimiento de una comunidad, sino por constituir una retórica que tanto plantea problemas de autenticidad nativa como de autoridad antropológica.

Así, frente a la rigidez científica, constituido en las descripciones realistas, el sentido canónico de la cultura y la exclusión de contradicciones y paradojas, se han abierto las compuertas a la convivencia de los contrarios, la unión de éticas y estéticas, y en definitiva, a la comprensión de diferentes modos de pensar, imaginar y tener sensaciones. En este marco, la subestima anterior por nuestra capacidad para tener experiencias sensoriales basadas en una experiencia directa de nosotros mismos, nuestras memorias, fantasías y sueños así como una comprensión sensible del pensamiento y acciones de los demás, se ha modificado por una revalorización de la sensación y el sentimiento en el proyecto de construcción de realidades antropológicas.

Ciertamente, la sensibilidad tiene un significado común relativo a la idea de saber apreciar las cosas de una manera más sensual, es decir, con ayuda de los sentidos. En nuestro caso, sin embargo, no se trata simplemente de un concepto para indicar una mayor o mejor perceptividad etnográfica, sino que presumiblemente pretendemos que nos permita develar matices y hacer formulaciones relativos a la experiencia del antropólogo y a la construcción antropológica. Esto implica potenciar la sensibilidad en la dirección de darle una categoría o un valor epistémico que reconozca su implicación básica en las estructuras perceptuales y con-

ceptuales del mundo experiencias de la observación y la interacción, Si esta es la pretensión, podríamos convenir en afirmar que la sensibilidad no se compone simplemente de elementos sensoriales, esto es, no quiere decir volver simplemente a la pureza de las sensaciones. Es una combinación cognitiva de estados internos o íntimos donde ver, oír, imaginar, pensar, sentir y querer se unen para sentir cosas o ideas pero además, también, para matizar los contrastes y abrirse a las indeterminaciones y las paradojas. En definitiva, la voluntad de romper con una antropología de ajuste entre conceptos y realidades fijas, en la cual todo es apariencia de sentido y orden, incluso en relación con aquellos acontecimientos que se definían como conflicto y crisis.

En este proyecto de incrementar la sensibilidad, los años setenta se abrieron a tres experiencias importantes en la construcción del discurso antropológico: la reflexividad, el dialogismo y la transvaloración. Se replanteó inicialmente, la Antropología en su calidad de discurso y de institución cultural. Así, en *Reinventing Anthropology*, Bob Scholte (1974) plantea que el análisis autoreflexivo y el análisis autocrítico de los paradigmas científicos y sociales revelan invariablemente la presencia inescapable de un contexto ideológico u otro, de modo que, estando la actividad antropológica culturalmente mediatizada, debe a su vez sujetarse a descripción etnográfica y análisis etnológico.

Esta reflexión nos sensibiliza en la apreciación de que se pueden ver las cosas de muchas maneras y que esto no es un error ni de observación, ni metodológico, sino que es una lección sobre la fragmentariedad, la versatilidad y el carácter paradójico de la naturaleza humana. Por lo cual no hay una solución ni explicación única para un planteamiento o problema, sino que depende de los conceptos y juicios específicos que se asimilan a la experiencia en el marco de unas metas de finalidad particulares. En este proyecto autorreflexivo, Scholte añade que la tradición etnológica forma parte operativa de las presuposiciones del antropólogo al igual que las presuposiciones del nativo, formando ambas una mediación intercultural y una experiencia interpersonal muy complejas:

«En otras palabras, la etnografía implica las sensibilidades personales del trabajador de campo, la naturaleza específica de sus métodos

descriptivos y la capacidad artística del nativo en disfrazarse y la credibilidad de su información.»

Esta liberación implica abrirse a formas más confiables de tratar con los actores de la realidad cultural que se estudia. No sólo se trata de usar lentes de diferente sensibilidad sino añadir el cruce o la conversación de discursos con el nativo sobre la base metodológica que señala Bakhtin y Gadamer. Bakhtin (1981) propone la dialógica como el modelo más apropiado de conversación con la alteridad cuyo fin no es la unanimidad o la verdad, sino hacer crecer la consciencia, y Gadamer (1975) la fusión de horizontes a través del cual se descubre el producto cultural de la otredad o extranjero al tomar forma de conversación donde los discursos se desarrollan dialécticamente guiados por su lógica y no por la imposición de sus interlocutores. Y ésto se gira de nuevo sobre el antropólogo mediante el ejercicio de transvaloración que, como nos enseña Todorov (1983) refiere a aprender a verse una vez se ha puesto la mirada en el otro.

A partir de este ambiente intelectual enfrentado a la rigidez de ciertas concepciones clásicas de ciencia: las descripciones realistas, el sentido canónico de la cultura y el sentido clónico del nativo, el postmodernismo de los 80 reafirma la convivencia de los contrarios, la unión de éticas y estéticas, y particularmente la reflexividad dialógica en la integración de la autoría de nativos y antropólogos en sus diferentes modos de pensar, imaginar y tener sensaciones. Ahora bien, a pesar de esa sensibilidad asociada a la experiencia etnográfica y la responsabilidad social, no obstante se mantiene la tendencia a esencializar y a problematizar.

Y es justamente en ese punto donde conviene desarrollar más la sensibilidad para consignar la ambigüedad, la indeterminación, la paradoja y la creatividad cultural de los actores en la construcción del conocimiento antropológico. Ser antropólogos con capacidad polifónica para mantener en tensión tendencias contradictorias o incongruentes y, como dice Rosaldo (1989), sin negar la importancia de las reglas y los códigos, hacer relevante en la cultura la variabilidad, la ambigüedad, y lo indeterminado para improvisar y crear. Y, aún sabiendo que el repertorio de narrativas predominantes gira al entorno de la distribución y de los mecanismos del poder, esto no es suficiente si a la vez no se tienen en cuenta otras razones sensibles y esporádicas que las gentes eligen para caracterizar y guiar sus múltiples experiencias en redes e historias particulares.

RAZONES DE LA INSENSIBILIDAD: LA ESENCIALIZACIÓN DE LOS PROBLEMAS *VERSUS* LA RESOLUCIÓN ESTÉTICA DE PROBLEMAS

Efectivamente, hay una larga tradición académica de vincular la insensibilidad más a los estereotipos y a la esencialización de los rasgos culturales que al hecho de problematizar por entenderse que esto último incorpora *per se* elementos críticos. Sin embargo, entiendo que la insensibilidad procede más que del uso y el recurso de las esencias, al hecho de esencializar los problemas y los elementos críticos.

Especialmente en relación con el antropólogo extranjero en España se le atribuye el hecho de caer con mayor facilidad en las redes del estereotipo especialmente en relación a los temas y problemas clásicos y populares del honor, el machismo, el estudiar pueblos aisladamente, y usar el genérico español sin matizar la diferencialidad étnica. Se presupone, frecuentemente, que no es tanto por falta de experiencia de campo como de vivencia *in situ*, aunque también se podría hablar de enfoque teórico, intereses e ideología personales.

Pero tampoco ser antropólogo nativo garantiza una sensibilidad mayor en este sentido. Es igualmente grave que con vivencias antiguas de comunidades étnicas se incurra en errores semejantes de estudiar comunidades aisladamente, trasladar las temáticas tradicionales a la ciudad y hacer afirmaciones genéricas sobre la conveniencia de estudiar a los norteamericanos.

En realidad, el problema no reside en el uso de estereotipos sino más bien en el hecho de hacer una antropología estereotipada. Y eso se sitúa más bien en el capítulo de los *prejuicios*. Ahí sí que debemos aclarar algo más la cuestión porque la mayor parte de los errores de campo y teorización derivan del hecho de no distinguir entre los estereotipos de una cultura y los prejuicios antropológicos. Aunque como dicen Ortega y Gasset (1976) y Gadamer (1975), los prejuicios son una precondition para la posibilidad de comprender y movernos en el mundo, lo importante es conseguir convertirlos en ocurrencia, es decir, pasar de estar en la idea para tenerla y con ello ver con nuevos ojos una situación cultural compleja. o en palabras de Gadamer, corregir o reformular las anticipaciones dialecticamente, o mejor todavía dialogicamente.

De ahí la conveniencia de distinguir los prejuicios antropológicos de los estereotipos culturales en cuanto que los primeros corresponden a una selección y estructuración de los datos que dan a entender que los colectivos o bien son lo que son, o si combinan *ad hoc* y paradójicamente la materia cultural, tienden a imitar, a vulgarizar a desordenar su idiosincrasia, y, en definitiva a asimilarse.

Mientras que los segundos, que etimológicamente quieren decir moldes fijos, son parte importante de la referencialidad cultural propia, son incrustaciones históricas y, tanto si se afirman como si se contravienen o reinventan, son piezas en la construcción de la etnicidad. Por ejemplo, la combinación de la sensibilidad identitaria con el marketing étnico cuya conversión en evocación romántica o aventurera son un valor añadido en la construcción del etnoturismo, la museística y la venta electoral.

En este sentido, el estereotipo juega un papel ambivalente y paradójico en cuanto que a veces oscurece la comprensión de la variabilidad del Otro, y otras contribuye a iluminar por el hecho de inspirar aventura, curiosidad intelectual, empatía, o influir en lo que se busca, estudia e interpreta. Al iniciar un trabajo de campo, estos permiten poner acentos, desempolvar rincones y descubrir vericuetos. Son fotos reconocidas, pero que al revelarse no han de quedar fijadas sólo en el entramado de nuestros intereses intelectuales y teóricos, que por su consistencia resultan difíciles de dirimir, sino abrirse a las indeterminaciones y paradojas que nos invitan a dejar de revelar significados para pasar a desvelar asociaciones y evocaciones múltiples y virtuales. Darse cuenta, en definitiva que los cambios y la innovación en las culturas tradicionales no es una tragedia, y que el impulso de los mismos no proviene exclusivamente de fuerzas y turbulencias históricas, líderes carismáticos y grupos de poder, ni de las condiciones de contacto y las imposiciones aculturativas. De forma que conviene dejar de esencializar los problemas para problematizar las esencias. Esto implica que conviene resaltar la creatividad cotidiana de los actores en su capacidad para mezclar, improvisar, inventar y resolver sus situaciones particulares, aunque sea de forma ambigua y paradójica.

En mi caso, se imaginan Vds. lo que supone ir a hacer trabajo de campo al suroeste de Norteamérica cuando gran parte de mis lecturas y fantasías juveniles, por no decir infantiles, se habían elaborado con los

westerns cinematográficos y las novelas de Zane Grey, entre otros. Cuando conseguí la beca Fullbright para seguir cursos de postgrado en USA me dieron a elegir tres opciones, y sin dudar un segundo pedí The University of New Mexico. En esta elección, había una doble actitud romántica: había aprendido en la Universidad de Barcelona que los primeros antropólogos habían estudiado culturas de aquellas zonas, y también residían descendientes de los viejos conquistadores españoles, aislados en las montañas del norte, de los cuales no había leído nada, pero tenía vagas referencias históricas y turísticas. Recuerdo que cuando el entonces director del Departamento, Dr. Basehart, me preguntó por qué había elegido su departamento, yo le manifesté que junto con el interés por la antropología lingüística y el bilingüismo, sentía una gran curiosidad etnográfica por estudiar los hispanos del norte de Nuevo México. Y yo, a mi vez, le pregunté cómo eran esos pueblos del norte del Estado. A lo que me contestó, «tienen unas manzanas deliciosas».

Mas allá de la excelencia de sus manzanas, lo cierto es que mis primeros contactos con las comunidades del norte estuvieron llenos de admiración y entusiasmo, contrastados en la belleza del paisaje, en el diálogo amable y acogedor de sus gentes, y en la apasionante lectura de adaptaciones y conflictos a través de la documentación de los archivos de la Zimmermann Library y de los libros ya clásicos de Campa y Chávez, en el marco hospitalario y de lugares tan evocadores como Las Vegas, Villanueva, y los ranchitos entre Moctezuma y Gallinas, al igual que en los barrios de Martínez Town y San José en Albuquerque, comunidades donde busqué delimitar mis estudios.

Entré en fase de empatía acelerada, un enamoramiento que definiría como esa luz que tienen los ojos de Julian Pitt-Rivers cuando nos habla del simbolismo taurino o del honor. En suma, excitación humana y antropológica que, por una parte, contribuye a generar una fisiología muy parecida a la del enamorarse anulando la sensación de molestias, calor, cansancio o cualquier tipo de privación que en la cotidianeidad de nuestros lugares de origen se nos harían insoportables.

Por mi parte, mis ideas sobre la etnicidad en el suroeste de norteamérica partían de prejuicios consolidados en la historia cultural y la formación académica de mi entorno social y universitario. En este prejuici-

cio, cabía definir a las gentes de los pueblos del norte del estado al igual que los de algunos barrios más tradicionales de Albuquerque, como hispanos descendientes de españoles y mexicanos mestizados ampliamente con indígenas de estas zonas, ellos representaban la etnicidad real de Nuevo México.

Impulsada por mi entusiasmo ingenuo y sus ganas de referenciarse colectivamente, encontré los informantes que decían ser descendientes de españoles y hablaban como primera lengua y con cierta soltura el spanish local. Estuve bastante tiempo entre el error y la duda, porque estaban tan contentos de conocer a alguien de España que les encantaba hacerme feliz, me contaban aquello que les parecía que yo quería escuchar. Siempre me hablaban de la Peña con el nombre de los conquistadores inscrito en la roca y de la fiesta de la Conquistadora, de sus luchas con los indios, de las fiestas populares. Pero también me hablaban de la llegada de los duques de Alburquerque desde España en 1956 y me dieron algún recorte de prensa que guardaban de la celebración del 250 aniversario de la fundación de la ciudad. Buscábamos el lazo común y lo encontramos en refranes, prover-





bios, e incluso en un cierto *going native* al participar de procesiones y fiestas de comunidad. ¡Dios qué mina! Cuando años más tarde leí *The miracle of Beanfield War* de Nichols, y vi la versión cinematográfica de Redford, pensé que no había estado tan lejos y que podía haber terminado como el pobre sociólogo del relato poniendo velas en el santuario de Chimayó.

A medida que me fuí metiendo en los barrios de Albuquerque se modificaba sensiblemente la perspectiva y allí se planteaban otras cuestiones: había *wetbacks*, drogas, veteranos de las dos guerras Corea y Vietnam. Fuí a hablar con Reies Tijerina a su casa bunker, leí los panfletos de Chicano Studies, asistí a las sesiones de Women's Studies, y viví la problemática de la implantación de los programas bilingües, entre otras muchas cosas. Pronto entré en el baile de las etiquetas étnicas. Unos eran hispanos cuya referencialidad correspondía a la cultura de siempre y otros chicanos salidos de la inmigración y la invención política. Mucho se escribía sobre estos aspectos y sobre lo que realmente eran. Por ejemplo, Campa (1979). chicano reconocido, en relación con la complejidad de la autoidentificación, dice:

“Obviously they are not Mexicans, and they have not been since 1848; neither are they natives exclusively. Few can prove conclusively to be of Spanish descent, and none of them are Spanish American, considering that such an adjective applies to people in Spanish America. On the other hand, there are valid reasons why New Mexicans may claim in part any or all the foregoing appellations. Legally and nationally they are Americans; linguistically, Spanish; Spanish-American, geographically; culturally, Mexican; native by birth, and New Mexican by state boundaries. What are they racially, since that seems to be of great concern? The answer to that question may be found in the history of the conquest”.

En mis conversaciones con informantes obtuve toda suerte de respuestas que pusieron en evidencia la complejidad de sus preferencias y afirmaciones relativas a la definición de la identidad. Entre la gente joven existían actitudes ambivalentes, los varones se definían como chicanos, pero sus padres eran hispanos, y las mujeres aun afirmando su chicanidad, no estaban totalmente de acuerdo con el movimiento pues se producían ambigüedades derivadas de un sexismo de base que a veces lo atribuían a lo mexicano y otras a la misma forma de diseñar políticamente esta etnicidad. Ambigüedades que se sumaban a actitudes diferentes hacia el uso del *spanish* local, el chicano y el inglés, el *code switching*, y el mismo español que enseñaban en la universidad, que por corregir sus formas dialectales, y por acompañarse de una historia de conquista y dominación resultaba francamente repulsivo en el marco de una mentalidad cuyo eje de preocupación eran los derechos humanos. Resultaba más neutro e integrador reclamar la ancestría en Aztlán que era la tierra global de la que todos los desheredados, inmigrantes de hoy procedían.

Era tal el baile de etiquetas étnicas incluso de contraste entre el *in-group* y el *out-group* que yo misma caí en la tentación de atosigar a mis informantes una y mil veces con las preguntas típicas. Recuerdo que con la insistencia que caracteriza a cualquier antropólogo que quiere contrastar sus datos, en mis largas conversaciones insistía en que mis informantes eligiesen una etiqueta étnica, y me diesen razones de su elección. Si la pregunta era directa, son Vds. hispanos. La respuesta era siempre: «sí, pues».

Pero me fui dando cuenta que lo mismo ocurría si les preguntaba primero: son Vds. *Mexican american*, o *Spanish american*, chicanos, hasta que finalmente pregunté con toda las denominaciones, y conseguí la respuesta de: «semos todo eso». Ahí entendí una forma de construir la identidad, pero entendí más sobre el carácter flexible y a la vez paradójico en la construcción de su identidad a medida que fui entrando en la complejidad de la creatividad sincrética de sus rituales, y otras expresiones culturales reveladas desde el archivo, la oralidad cotidiana hasta los discursos estéticos de sus diferentes producciones artísticas, especialmente, la literaria (Buxó, 1990).

Antes de entrar en ello, veamos que frente a esos errores de partida, que se inclinaban inicialmente en una dirección de esencializar, también son fácilmente decantable en la dirección de problematizar. Hagamos un breve repaso de cómo los antropólogos nativos han ejercido la antropología en esas zonas. Recordarán que en el volumen 12 *del Annual Review of Anthropology* 1993, Spindler y Spindler presentaron un estado de la cuestión sobre "American Culture". La versión de estos autores sobre la diversidad étnica se concreta en los siguientes términos:

«The only diversity we have encountered is the diversity of individual choices. But the United States of America is considered to be diverse regionally, structurally, and culturally. Yet as one crosses the country by auto and stops in small towns, uses roadside conveniences, and samples local affairs via newspaper and radio, one is impressed with the uniformity of the American scene.

Diversity in the USA may be less ethnic or regionally cultural although to be sure there is some significant variation, than it is interactional. That is, various groups conflict with and make various accommodations to the «establishment», or «mainstream», or the «power structure», or «the man» or «the white man», or their parents, and in so doing create a certain shallow, often transient diversity».

Con el poder académico que representa el *Annual Review of Anthropology* con su amplio comité editorial, y el prestigio profesional que aportan los Spindler, el mapa étnico de América, sin entrar en la exclusividad del término américa, queda definido con omisiones graves, incluso terminológicas ya que rara vez se menciona la palabra hispano o chicano, excepto al citar dos textos. En 1985, este olvido se remedia y en el *Annual* de dicho año se publica un resumen sobre «Chicano Studies, 1970-1984» realizado por Rosaldo. En su presentación, Rosaldo pone en evidencia la falta de sensibilidad y la restrictividad de ciertos estudios antropológicos que sólo buscan la actitud crítica y patrones regulares para delimitar la especificidad cultural de estos grupos: *the monolithic Chicano*. En este sentido se cuestiona:

«More often than not, the Chicanos talking back are also anthropologists with university teaching positions. This dual position, as Chicano and as anthropologist, particularly complicates the general debate about whether anthropologists and their subjects can engage in analytically productive exchange.”.

Y cita a Paredes (1978), en su comentario sobre la dificultad de definir lo chicano por la explotación que se hace del estereotipo cultural en los escritos etnográficos y la deformación académica que afecta incluso aquellos antropólogos que, procediendo de la cultura chicana, escriben sobre sí mismos hasta el extremo de forzar la etnografía hasta la misma irrealidad. Son temas universales, el fatalismo, la victimización, el machismo, las mujeres recluidas o traidoras, los patrones despóticos y los pobres campesinos, los inmigrantes y todo un conjunto de problemas sociales relativos a las dificultades lingüísticas, la violencia, la enfermedad y la tercera edad.

El mismo error en el que se puede incurrir de querer ver la cultura hispana como un monolito del pasado, ocurre con la cultura chicana entendida como una realidad homogénea del presente en términos de problemas raciales y de marginalidad. Triste perspectiva que nos obliga a preguntarnos críticamente si esta forma de asociación constante con la aculturación, la asimilación, la pobreza y la marginalidad no es una forma secundaria de alienación cultural.

¿No se tiene noticia, no interesa o no somos capaces de ver los antropólogos en estos colectivos chicanos elementos de creatividad o la dinamización de una forma más innovadora de constituirse étnicamente? ¿cómo es posible que después de una convivencia histórica y cultural de tantos siglos no se ponga de manifiesto la interculturalidad o la innovación sintética? Ciertamente, esta vocación a ignorar la creatividad transcultural del Otro y su capacidad para usar lo que se piensa como propio de forma distinta e innovadora resulta tan negadora de la realidad como, después de tantos siglos de contacto, no reconocer en lo propio influencias del Otro, por ejemplo, desde la ranchería, el vestir, la dieta, la arquitectura, y las fiestas, y que, incluso ahora nos llega a España a través de diferentes productos de moda y consumo así como los medios de comunicación publicitarios, reportajes y cinematográficos.

En este punto, cabría considerar que el discurso del postmodernismo al auspiciar la crítica cultural en antropología, por lo menos teóricamente, pudiera ser más atrevido, complejo y sugerente en el control de las retóricas y los convencionalismo etnográficos. De este discurso innovador y plural es representativo Fischer. Y le cito particularmente a él, porque en un artículo sobre «El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria», nos sorprende con un breve apartado dedicado a la creatividad en la literatura chicana conjuntamente con la negra y la irlandesa. Interesado por la autobiografía étnica, este autor propone con buen criterio que el etnicismo es algo reinventado y reinterpretado, en definitiva, es dinamismo puro:

«el etnicismo es un proceso imparable de interacciones y de referencias múltiples entre dos o más tradiciones culturales».

Por ello resulta tan sorprendente que concluya simplemente que los autores chicanos que usan indistintamente y en combinación inglés y español son indefectiblemente bilingües. Y, en poderosa contradicción con la propuesta de apertura hacia el dinamismo puro de la creatividad y la innovación étnicas, de la cual la literatura chicana es una obra monumental no sólo por la expresividad de su interlingüismo en toda clase de interferencias y alternancias lingüísticas, sino por la interculturalidad discursiva de proyección estética universal, este autor concluye sencillamente:

“El resultado final de esta producción cultural es una voz colectiva popular, poderosa, que contiene las eternas cualidades de lo folklórico.»

En general, la historia y el discurso desde los cuales se propone el análisis de la cultura chicana remite a la situación de dominación ejercida por el poder político y la ideología angloamericana. De ello derivan dos escenarios: un cultura chicana marginal constituida en las resistencias, las reivindicaciones y las rebeldías y una etnicidad chicana culturalmente asimilada. En todo caso, en evidente menoscabo por otras formas de elaboración cultural y étnica más creativas se hace más hincapié en la resistencia y la marginalidad que en la revitalización o la síntesis innovadora. Pensemos, por ejemplo, en la vitalidad de su arte, literatura y cinematografía que superan reduccionismos culturales en cualquier dirección y que no buscan más soporte que toda la expresividad que permite la capacidad humana envuelta en sus tradiciones y en el contraste con la cultura universal. Y que, sin embargo, reciben el acoso crítico de intelectuales como, por ejemplo, Octavio Paz (1950) que les acusa de malinchismo cultural y las editoriales y editores que, como señala Lomelí (1976) requieren la representación estereotipada del ambiente chicano, la chicanesca que puede ser retrato del pasado, pero nunca del presente y del futuro.

Mi interpretación es que la literatura y artes visuales chicanas son parte de una configuración cultural y una orientación cognitiva constante históricamente basada en la resolución *estética* de problemas (cf. Buxó, 1995). Esta forma de resolver estéticamente no sólo hace referencia al caldo de cultivo intelectual y artístico, sino también a la sensorialidad de la experiencia y sentido común. Cabe preguntarse, pues, cuáles son las características de esta orientación estética hispana y en qué medida la estética resulta más resolutive que otras formas sociales en canalizar la lucha en defensa de espacios físicos, identitarios y conceptuales,

Así, uno de los aspectos más interesantes de la invención de la etnicidad chicana es que no se reduce a ser un movimiento político reivindicativo cifrado en un nacionalismo cultural cerrado, el chicanismo, sino que ha sabido canalizar la energía estética de un pueblo para resolver sus problemas. El chicanismo puede haber pasado, pero no el movimiento

de revitalización cultural chicano. Y de nuevo, como en toda tradición hispana, la literatura es el arma de lucha y expresión de un pueblo que, a modo de texto cultural, sigue haciendo uso de la forma alegórica de pensar, pero ahora, dado el culto a la individualidad, se aplica a resolver la identidad personal como paso previo a saberse en el mundo. Así, sacando contenidos culturales de sus marcos convencionales, yuxtaponiendo contextos lógicamente incongruentes y revelando inconsistencias personales, ayuda a revelar una consciencia cultural que es más profunda que la superficie denotativa de lo que cuenta. Técnicamente, basado en el realismo mágico, surgen inversiones innovadoras que cristalizan en personajes, visiones y viajes, en fuerzas del bien del mal, y también en forma de comunicación compleja, se conquistan nuevos territorios estéticos al expresar un discurso cultural hispano en lengua inglesa o en code-switching. En fantasías mil se proclama ancestría en Aztlán y se piensa en la Alhambra, se recuerdan tradiciones y se reescribe la historia, se ritualiza el proceso de identidad, se critican los vicios eternos y se le da la vuelta al movimiento, se rompen los estereotipos de hombres y mujeres y se ironizan las identidades individuales. Se busca deconstruir todo lo que supone fijar viejos esquemas y romper imposiciones editoriales y políticas que le recluyan en la chicanesca o en el estereotipo étnico.

En este sentido, esta literatura ha sido capaz de construir una identidad interior mediante la apertura a fórmulas culturales sintéticas, híbridas y fragmentarias que, a su vez, ha repercutido en la conquista de amplios espacios interculturales. Con estas armas discursivas, hechas de interlingüismo y diversidad cultural, ha roto la conformidad de los contrastes normativos del yo y el otro, y ha conseguido cruzar en múltiples direcciones las barreras del *mainstream*. y las fronteras de los nacionalismos cerrados. En definitiva, la fuerza invisible de la literatura, y quizás también de la crítica literaria, ha abierto un espacio de identidad más complejo y universal, que se escapa de etiquetas étnicas, y que no sólo les ha hecho ganar nuevos territorios en casa, sino que les ha permitido proyectarse internacionalmente. Y es ahí donde es relevante que se abra la sensibilidad antropológica para salirse de ciertos criterios de convención y autenticidad para comprender la etnicidad chicana fuera de simplismos referenciales: no se trata de lo español, mexicano, anglo, caribeño, ni supone lealtades

lingüísticas y literarias unívocas, ni son bilingües ni biculturales. Son interlingües e interculturales con capacidad para crear una realidad cultural propia en el flujo amplio de la transculturalidad del mundo de hoy como también ocurrió en el pasado. Esto puede ser terrible para un político o etnicista, pero humanamente es una maravilla.

PROBLEMATIZACIÓN DE LAS ESENCIAS: LA CREATIVIDAD SINCRÉTICA EN NUEVO MÉXICO

La creatividad sincrética hace referencia a la capacidad para improvisar y mezclar ingredientes culturales con el fin de resolver dificultades, ambigüedades y paradojas cotidianas en situaciones de adaptación e imposición interétnicas. Pero, lo más relevante es que el sincretismo no quiere decir ceder o perder, sino también adaptarse, subvertir y revitalizar. Y, por otra, y estos son justamente los mecanismos que más desconocemos, esto es, cómo al mezclar, recombinar y optar por ciertas soluciones culturales, éstas resultan ser a largo plazo muy potentes simbólicamente para mantener el sentido de sus propias tradiciones y diferenciarse identitariamente, incluso frente a otros impactos culturales, como son la modernización y la mundialización.

Ciertamente, la imposición y el contacto intercultural avivan y redefinen las respuestas identitarias, pero éstas se manifiestan de forma diversa y paradójica produciendo fenómenos de supresión aparente, subversión de órdenes, sincretismos y reinención de las expresiones culturales.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza cognitiva y cultural de esa creatividad sincrética que facilita la traslación intercultural? ¿Y dónde observar la vinculación entre los mecanismos cognitivos del imaginario y la construcción de expresiones culturales? A mi entender, en el marco de la creación de imágenes, metáforas y símbolos.

En este sentido, parto del planteamiento elaborado por Fernández (1974) y Beck (1978) sobre la metáfora que más que una figura, se entiende como un proceso que media, hace de puente y engendra modificaciones entre dos formas de pensamiento, analógico y semántico con el fin de con-

seguir trascendencia creativa y también, en circunstancias cambiantes ajustar los códigos culturales.

Así, en la construcción de metáforas se activa un pensamiento asociado a la sensorialidad analógica de la experiencia y la memoria con un pensamiento constituido en categorías semánticas expresado culturalmente en clases de objetos, relaciones y contrastes y en hábitos verbales, símbolos públicos y rituales.

En este sentido, ¿qué presupone la activación metafórica en entornos de contacto cultural?. A mi entender, esta activación implica que en ambos casos se mantiene la experiencia sensorial previa con sus redes analógicas de imágenes y sensaciones pero acoplándose o transfiriendo su virtualidad a los órdenes semánticos nuevos o en combinación según como, en cada caso, se impongan o se adopten, creando metáforas resolutivas de y para la experiencia cotidiana. De lo cual derivan nuevas expresiones culturales a la vez idiosincráticas, convencionales e intersubjetivas, que dan sensación de diferencia y a la vez parecido en las prácticas culturales de ambos colectivos, pero no se reducen a la asimilación.

En nuevas situaciones de cambio, crisis social, lucha y discriminación, este mecanismo metafórico puede subvertir el orden previo y reavivar la diferencialidad identitaria así como igualar o jerarquizar las diferencias de clase, en unas casos retrotrayéndose a prácticas previas y en otros cruzándolas en otras muchas combinaciones. Cabe suponer, además, que, en situaciones de contacto intercultural, la creatividad sincrética se centra en aquellos núcleos culturales que más interesan y preocupan y donde también se ejerce una mayor presión.

Entender esto nos permite, por una parte, desdramatizar y salir de las películas de buenos y malos, en cuanto a la liberalidad táctica de unos y la resistencia estratégica de los otros, y, por otra atender a los trabajos del imaginario en situaciones de frontera, aislamiento, pero también de contacto, inmigración e imposición asimilativa.

Cómo estos aspectos ya los he tratado en relación a la creatividad literaria de los chicanos (Buxó, 1994), voy a hacer referencia a una reciente polémica suscitada por el libro de Gutiérrez, *Cuando Jesús vino, la Madre maíz se fue* del cual cito una primera publicación que se hizo en España

(1992), Es una interpretación de la dinámica cultural de la historia colonial de Nuevo México en la que de nuevo nos enfrentamos a los viejos fantasmas de tratar las culturas del suroeste y sus relaciones interétnicas bien sea desde la pureza de sus idiosincrasias o bien desde el horror de la imposición y la destrucción cultural sistemática.

Esta doble actitud, que refuerza argumentalmente entre sí los paisajes antropológicos y las voluntades políticas, deja poco espacio para entender o pensar la creatividad de estos colectivos. No niego las condiciones de lucha y muerte adscritas a toda actividad de conquista y colonización, ni afirmo que los indígenas estuvieran contentos con las dos llegadas de los españoles, sino que, a pesar de las circunstancias adversas y la imposición de los poderes políticos y religiosos, ambos grupos han sido capaces de extraer fuerza y soluciones culturales mediante la improvisación y la invención.

Y de esa creatividad innovadora y sincrética poco sabemos, especialmente de los trabajos del imaginario para subvertir órdenes y reordenar las experiencias ante nuevas necesidades adaptativas y de convivencia. En el caso de los grupos indígenas es evidente que el contacto y la imposición política y misional afectan el sistema de creencias sobrenaturales y sus aplicaciones político-sociales de forma que la traslación metafórica se elabora al entorno de las expresiones de culto y la ritualización, y de ahí nos quedan expresiones culturales de gran interés en relación por ejemplo, al fuego y la luz. En el caso hispano, la situación de frontera, aislamiento, agresividad ambiental y pobreza afecta la vida secular en uno de sus pilares culturales: la sociabilidad, de forma que ésta se activa metafóricamente recogiendo prácticas indígenas relativas a mecanismos de ruptura de agresividad y a la vez creando elaboraciones estéticas y sociales propias, como las que hacen referencia a fumar tabaco. (Cf. Buxó, 1955, en prensa). Adicionalmente, la presencia cultural anglo y la modernización aportan nuevos elementos de combinación imaginativa en la creación de resistencias, revitalizaciones o reinención de tradiciones.

Estas condiciones se dan en Nuevo México con motivo de las transiciones entre la independencia de España (1820) y de México (1848), a las que el desorden institucional, la distancia de los núcleos de poder, la expulsión de los españoles se une a la incorporación posterior a los Estados

Unidos. Se crean así las condiciones de aislamiento y reactivación de la frontera que orientan a indios e hispanos a buscar nuevos referentes para redefinir su situación, lo cual propicia acciones de revitalización e invención de tradiciones recreando viejas y nuevas leyendas con el fin de reafirmar su identidad y poder comunitario, territorial y cultural.

En el caso de los indios pueblo, las leyendas se tejen al entorno del Montezuma y el fuego sagrado que simultáneamente purifica y libera de la opresión de las misiones y los españoles. Los estudiosos se plantean como llegó la historia de Moctezuma a los indios pueblo (Parmentier, 1979). Sea por la difusión del personaje a través de las rutas comerciales antes de Cortés, por razones de cohesión política manipuladas por el gobierno mexicano para fusionar la mitología mexicana con la Pueblo, sea por explicaciones que a lo largo de los tiempos los misioneros y los indios venidos con Coronado u Oñate de México fueran transmitiendo, lo cierto es que a partir de los años 1820 se reelabora una tradición inventada que servirá para redefinir puntualmente la identidad pueblo. Se construye una leyenda que explica que Montezuma volverá después que los americanos destruyan la opresión española, lo cual se hará extensivo más adelante a los misioneros protestantes.

Así, vinculado al mundo sobrenatural, Montezuma pasa a ser símbolo de la unidad india en oposición a las imposiciones de españoles y anglos. Asociado con Pohéyemo o Poseyemu, el héroe cultural que contribuyó mágicamente al éxito de la revuelta de los Pueblo en 1680, Montezuma es identificado con él y a veces Pohéyemo aparece como lugarteniente del primero. Y esto nos interesa particularmente porque Montezuma se vincula a leyendas en las que se relata que antes de irse a México tenía un fuego sagrado cuyo mantenimiento suponía que él volvería a liberarles de los españoles. Otros factores contribuyen a darle un toque de leyenda misteriosa, ya que la transición histórica de la Independencia produce un abandono de la zona, concretamente Pecos, centro ceremonial muy importante antes de la llegada de los españoles (1540), donde, siguiendo el patrón franciscano de aprovechar los lugares de culto, se construyó misión e iglesia. Y, al quedar en ruinas este paraje, pronto va a llenar de fantasías las mentes de los primeros visitantes anglos los cuales contribuyen a acrecentar la leyenda. En este sentido, hay relatos, de militares y comerciantes,

como, por ejemplo, J. Gregg (1954) quien en 1830 visitó la zona de Pecos y cuenta que habiendo descendido a una de las kivas, en la base de un altar, vio un fuego sagrado ardiendo lentamente cubierto de cenizas. Las leyendas describen guerreros guardando el fuego por turnos cada dos noches, e incluso un guerrero durante todo un año, pero siempre, al final, alguien se muere de tanto cuidar y por esta razón o por descuido se apaga el fuego, lo cual produce una maldición: la desaparición de las tribus. La fuerza de esa tradición que según Parmantier (*idem*) sirve como punto de encuentro entre lo propio y lo ajeno para la consciencia histórica de los Pueblo, se ha mantenido hasta hoy.

En esa primera mitad del siglo XIX, y por las mismas razones de transición histórica, se produce asimismo en la comunidad hispana un fenómeno de reinención de tradiciones vinculado a la definición de la identidad comunitaria en relación a problemas de propiedad de la tierra y delimitación de la territorialidad,

En este caso se trata de una reconstrucción socio-religiosa expresada en la organización de una cofradía penitencial de flagelantes, que ha sido considerada más relevante en esa dimensión espectacular de hermandad de sangre que en su versión de hermanos de luz. Sin entrar en más detalles sobre su origen excepto por su vinculación con la mística y la teatralidad didáctica del franciscanismo, destacan varios aspectos rituales cuyo eje metafórico es el contraste entre la luz y las tinieblas y también el sincretismo madre-tierra asociado al lugar de culto. (Cf. Buxó, 1994).

Así, uno de los elementos sincréticos relativo a la construcción de un espacio ceremonial distinto a la iglesia donde desenvolver el secretismo religioso-político de la organización de los Hermanos Penitentes es la morada. Un habitáculo específico para sus prácticas religiosas, que nada tiene que ver con su arquitectura religiosa, y raras veces se construye en el pueblo situándose en lugares alejados y recónditos. Al margen de la iglesia católica francesa que se les impone, y de las opiniones en contra de distintos sectores de la población: hispanos asimilados y anglos, es centro de reunión donde sacralizar su solidaridad comunitaria y dirimir secretamente todas las inconsistencias legales y políticas derivadas de su nueva situación de contacto con una realidad invasora difícil de entender y calibrar.

Por eso cabe hablar de sincretismo metafórico, porque no siendo la morada una kiva, no está enterrada, ni es formalmente lo mismo, sin embargo, constituye una analogía funcional en su calidad de lugar oculto y secreto trasladando la experiencia sensorial relativa a la luz y la oscuridad a la categoría semántica de *mores*, la cueva, la madre tierra y las costumbres.

Por último, en el marco de las fiestas patrióticas se han hecho adiciones rituales en las que lo hispano se trenza con recreaciones de la cultura anglo derivadas incluso del mismo folklore hispano o mexicano. Así, en la fiesta de Santa Fé, nacida en septiembre de 1712, conmemorativa de la reconquista del Nuevo México por Don Diego de Vargas, el emblema que une lo religioso con lo patriótico es la Virgen del Rosario, La Conquistadora. La fiesta dura tres días y aunque se ha celebrado en diferentes meses, agosto y setiembre, hoy coincide con el fin de semana del *Labor Day*.

Según Chávez (1953), la forma actual data de la Primera Guerra Mundial y fue impulsada por los «Anglos» que apreciaban el trasfondo histórico de Santa Fé y animaron a los hispanos a organizar un festival popular espontáneo, junto con las tradicionales vísperas, la misa, el sermón y la procesión de velas a la Cruz de los Mártires. Es fiesta de alegría y luz, que por las noches hace brillar miles de luminarias, y que cierra el domingo por la noche, después de la misa, con una procesión conmemorativa de la muerte de los veintiún mártires franciscanos. Los asistentes a la procesión llevan velas encendidas desde la catedral hasta la cruz de una colina cercana cuyo camino esta lleno de luminarias y en ese lugar se imparte una plática alusiva a los mártires y después se reza el rosario y otras oraciones.

Ahora bien, es una fiesta que ha ido de forma progresiva trascendiendo étnicamente de los hispanos a todos los habitantes de Santa Fé así como de otros lugares y turistas. Pero no sólo ha trascendido en la participación sino también en el diseño. En los años 20 se produjo una adición, que hoy entendemos como invención de tradiciones, centrada justamente en el simbolismo del fuego: la Zozobra que ha recalado en la Fiesta hasta hoy.

Es una creación de Will Shuster quien en 1924 hizo un muñeco de papel, tela y alambre, de unos 18 pies de alto a imitación de una efigie que vio quemar en México. Se presentó en 1926 y, junto a la antigua Corte,

colgada de un poste se quemó públicamente. Por su aspecto triste y melancólico, le llamaron Zozobra y, al prenderle fuego con una antorcha, se sobreentiende que la muerte de la Zozobra es inducida por el espíritu del fuego que destruye todos los temores y penas, y con el humo se van las miserias y se abre el tiempo festivo. Grimes (1976) hace una descripción de todos los detalles contrastando los ruidos caóticos, y los tambores con el silencio y las campanillas de la procesión que se inaugura con la misa de Vargas así como la versión pagana de la primera ha substituido progresivamente la apertura religiosa, aunque ambas tocan ritualmente el tema de la muerte y la renovación de la vida.

Ciertamente, se entiende bien la aceptación popular de la Zozobra por el hecho de que se trata de una configuración festiva mexicana y también por ser un rito fácilmente adoptable por su vistosidad, bullicio y alegría. Lo más curioso y sorprendente es que se le ocurriese a Shuster, lo cual nos obligaría a tratar otras cuestiones sobre la vinculación entre el mundo hispano y anglo en entornos artísticos tan específicos como Santa Fe y Taos así como la incidencia romántica y estética de los anglos en la creación de tradiciones, leyendas y diseño festivos.

Todo ello es indicativo del sentido complejo de la creatividad sincrética que no quiere decir simplemente calco, mezcla o unión de expresiones culturales alternativas. Por el contrario, nos indica que las imágenes sensoriales se mantienen como realidad percibida a pesar de la imposición o adopción en la práctica de otras expresiones culturales de forma que esta experiencia acumulada puede actuar tanto en la dirección de apoyar y transformar como de subvertir y reafirmar el orden de los significados propios y externos.

ESENCIALIZAR O PROBLEMATIZAR NO ES LA RESPUESTA, ¿ES TRANSVALORAR LA CUESTIÓN?: CATALUÑA

Siguiendo la definición de Todorov (1988) la transvaloración consiste en volver sobre sí mismo la mirada previamente informada por el contacto con el Otro, que cabe hacer extensiva al hecho antropológico de rever nuestras culturas habiendo puesto la mirada etnográfica en otras.

Ciertamente, con este ejercicio se presupone que la sensibilidad se incrementa en cuanto que se puede apreciar con nuevos ojos lo habitual y sabido de la cultura propia, adquiriendo ésta una dimensión menos externa y más interna. Es decir, en lugar de sentirse cogido por la cultura, y ser un reflejo de sus significados explícitos e implícitos, se puede desarrollar una reflexividad a través de la cual no miramos tanto las cosas y las acciones, sino que miramos nuestra forma de considerar lo que hacemos y actuamos. De ello cabe entender que derivan ciertas virtualidades cognitivas que pueden ser de interés en este dialogo metodológico que nos proponemos para mejorar nuestras antropologías.

Así, la sensibilidad por transvaloración contribuye a ampliar la perspectiva de considerar las cosas y las acciones como realidades exclusivas y particulares en la dirección de abrirlas a un valor o sentido más universal e irónico.

Desde una perspectiva transvaloral, la particularidad propia no produce más particularidad, sino más universalidad. La transvaloración sensibiliza en el mismo sentido de estas palabras de Goethe:

«En cada particularidad, tanto si es histórica o mitológica como si procede de una fábula o ha sido inventada de manera más o menos arbitraria, se verá cada vez más brillar y transparentarse lo universal a través del carácter nacional e individual».

Y también, ironizar, rever cualquier situación o realidad desde la perspectiva de su antítesis, lo cual contribuye a abrir las entendederas más obtusas sobre el propio discurso étnico, de otro modo difícil por la dignidad que se le otorga ya que manteniéndonos en la creencia, no vemos la ocurrencia de la invención étnica.

Es bien conocida en Cataluña la situación histórica de contacto intercultural, inmigración, y de imposiciones políticas diversas, y si bien el mantenimiento de la identidad se ha explicado desde la diferencialidad de los rasgos culturales y la voluntad y firmeza de la ideología étnica del pueblo, poco se ha considerado la fuerza de su imaginario para recrear el sentido de su etnicidad, y menos desde la tradición del bilingüismo y el pluralismo cultural.

Al refrendarse la identidad en una concepción canónica de la cultura se ha tendido a oscilar constantemente entre las esencias y los problemas (cf. Buxó, 1993). Y, de entre todos los aspectos al que más se alude, el más esencial es la lengua; y el más problemático, el bilingüismo cuya incompreensión afecta la normalización lingüística en catalán y castellano, pero también el sentido mismo de la identidad cultural.

Cataluña es históricamente bilingüe de cuya aseveración cabe extraer algo más que la defensa de patrimonios monolingües exclusivos para situarse en la potencialidad creativa del interlingüismo. Para aquellos que crean que con el bilingüismo se pierde en calidad étnica, tanto en relación a los nativos como a los inmigrantes, conviene recordar lo que decíamos en relación a la interculturalidad chicana.

La activación cognitiva en el contacto intercultural implica que la experiencia sensorial previa mantiene sus redes analógicas de imágenes y sensaciones pero acoplándose o transfiriendo su virtualidad a los órdenes semánticos nuevos o en combinación según como, en cada caso, se impongan o se adoptan, creando metáforas resolutivas de y para la experiencia cotidiana. De lo cual derivan nuevas expresiones culturales a la vez idiosincráticas, convencionales e intersubjetivas, que dan sensación de diferencia y a la vez parecido en las prácticas culturales de ambos colectivos, pero no se reducen necesariamente a la asimilación. De ahí que en situaciones de cambio, crisis social, lucha y discriminación, pero también de paseo o regreso turístico a paisajes y entornos familiares, este mecanismo metafórico puede subvertir el orden previo y reavivar la diferencialidad identitaria así como igualar o jerarquizar las diferencias de clase, en unos casos retro trayéndose a prácticas previas y en otros cruzándolas en otras muchas combinaciones. En cualquier caso, nunca se trata de una disminución cultural, sino de un refinamiento sensorial y de la complejización de las categorías semánticas.

En situaciones de contacto y también de imposición intercultural, la creatividad sincrética se centra en aquellos núcleos culturales que más interesan y preocupan y donde también se ejerce una mayor presión. En Cataluña siempre se ha flexionado simbólicamente en la lengua.

De ahí cabe destacar la vigencia de la sensorialidad catalana en relación a su tierra, sus paisajes, sus aromas, sus colores, sus sabores, sus luces que se han virtualizado en diferentes expresiones estéticas -pintura, jardi-

nes, arte culinario- tanto en la cotidianeidad como en la generación de movimiento estéticos, pero siempre de una manera especial en relación con la lengua. Es interesante recordar que el historiador Rovira y Virgili (1966) hablando de los juegos florales de Cataluña decía:

“era el tiempo en que ser catalanista para casi todos los que lo eran, o se creían serlo, consistía en hacer versos en catalán.»

En este sentido, haciendo trabajo de campo en el Vallés, no es raro que te muestren viejos cuadernos, hojas sueltas manuscritas, de antes y después de la guerra civil, incluso hasta hoy, de poesía espontánea y desconocida escrita por los informantes, sus parientes o amigos, que se hacía y hace para expresar amor y otras emociones hogareñas y que se leía a escondidas o junto al fuego familiar, y que los niños aprendían para recitar en fiestas señaladas, y ahora quedan entre recuerdos escondidos. Cabe así presentar alguno de esos poemas manuscritos de Sofía Arbell Aguiló:

El meu poble

Poble de salut i rustiquesa
muntanya oberta a tots els vents
alzines i pins joiells de les carenes,
i els roures dels seus boscos i torrents.

Sis roses de Sant Jordi

Sant Jordi, brau cavaller
de l'amor sou missatger
a vostre pas floreixen roses
Per ser vo nostre patró
que tot català us invoca
Quan passeu Catalunya
fen-les florir més flairoses.

Y a través del tejido social de esta estética se han fraguado a lo largo de este siglo diferentes movimientos estéticos, el Modernisme y el Noucentisme, que supieron sintetizar su sentir mirándose también en otras tradiciones artísticas de Europa, así como hoy se miran y recombinan en otras tantas tradiciones culturales. Así, aquel discurso artístico no es toda la catalanidad, sobre esa sensorialidad se asientan otras categorías semánticas derivadas de la inmigración, la imposición del Estado y la dinamización general de la sociedad en el amplio marco del sistema mundo que ha abierto todavía más las puertas a la interculturalidad.

Siempre he pensado que el éxito, la originalidad y la calidad de la literatura chicana se debe a la capacidad de combinar el estilo literario inglés con el discurso chicano en el que se conjugan interculturalmente la sensorialidad, los sentimientos y las razones de la experiencia idiosincrática con otras tradiciones del *mainstream*. De igual modo cabe entender la calidad de la literatura catalana vinculada a la viveza intercultural. Así, el estilo literario del castellano aporta matices a la expresión cultural catalana tanto en la complejidad discursiva de sus personajes como en las múltiples ironías y paradojas que plantean sus representaciones contextuales en la obra de autores como, por ejemplo, Marsé y otros.

Sin embargo, el bilingüismo resultante de estas condiciones sigue problematizándose más allá de las mismas lenguas. Y aquí es donde conviene destacar la ironía de la transvaloración la cual permite detectar múltiples incongruencias por exceso de literalidad y también de partidismo. Así, por ejemplo, es bastante difícil que las gentes, los políticos y también algunos intelectuales en España entiendan que en el suroeste de norteamérica los hispanos o chicanos hablen y escriban casi o sólo en inglés. Ahí ven toda suerte de imposiciones asimilacionistas, pero, también, una falta de resistencia muy grande motivada por mil razones: leyenda negra, falta de conciencia étnica, una política lingüística desacertada, entre otras. En cambio, les parece absurdo que las etnicidades históricas de su propio país resuelvan hacer inmersiones lingüísticas en lengua vernácula porque esto va en detrimento de la salud del español. No se dan cuenta de la contradicción en la que incurrir por no transvalorar su comprensión en ambas situaciones. Y lo mismo ocurre desde la perspectiva de las comunidades históricas que operan de igual modo pero al revés. Por ejemplo, aquellos que afirman que su única lengua es el catalán así como no considerar literatura catalana la de aquellos escritores que siendo catalanes, pero que por razones históricas, de formación y familiares, escriben en castellano. Por lo cual tienen grandes dificultades para que se les reconozca su obra e incluso obtener premios literarios en el marco de esas comunidades. Y para cerrar el círculo de las incongruencias: mientras críticas y contracríticas circulan en todos los entornos nativos de las diferentes regiones del país, en la prensa se encuentran toda clase de anuncios que avisan de la necesidad de aprender inglés. Por ejemplo: «De cada 10 personas que triunfan, nueve

hablan el inglés correctamente». Cuando llega el verano, todo los que pueden huyen a los cursos de verano de Inglaterra y USA, incluso los hijos de aquellos que critican la falta de criterio por parte de los chicanos.

En este marco adquiere sentido el patrimonio cultural pero no como un fondo explicativo del pasado y del presente, sino en tanto que guía de acción hacia el futuro. Reconocer que la cultura catalana se nutre de una situación geográfica de paso y contactos que la hace poseedora de un pluralismo cultural histórico, y de un bilingüismo estable nos ayuda a perfilar factores de contraste y flexibilidad necesarios para asumir la transculturalidad y el sentido híbrido de las identidades de hoy. Por lo tanto, más allá de las reticencias e imposiciones referidas al pasado, el bilingüismo histórico es un valor añadido que permite incrementar el contraste de sensibilidades y la diferencialidad semántica, lo cual nos abre a la virtualidad de la variabilidad y las paradojas. Nos prepara para la negociación transcultural de los significados, contribuye a alfabetizarnos en la complejidad de las nuevas racionalidades tecnológicas y nos agudiza la capacidad estética.

Por todo ello cabe concluir que la transvaloración revela irónicamente la sacralización de la cultura en singular al desvelar la condición plural de estas sociedades, chicana y catalana. Salir de la idea de legado estático y cerrado y usar la cultura como una razón dinámica de existencia no implica un problema de subtracciones, sino una mayor sensibilidad para que las sociedades aprendan a combinar lo particular con lo universal en el progresivo marco de la mundialización. Y, a nosotros, a los antropólogos nos enseña a incrementar la responsabilidad intelectual de nuestros saberes para construir modelos de realidad que contribuyan a cruzar viejas fronteras disciplinarias, nacionales y personales.

BIBLIOGRAFÍA

BAKHTIN, M. 1981. *The Dialogical Imagination*. Austin, University of Texas Press.

BECK, B. 1978. The metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought. en *Current Anthropology*, 19, 83-97.

- BUXÓ, M. J. 1990. Revitalización y síntesis cultural en la narrativa chicana. En M. J. Buxó y T. Calvo 1990 (eds.) *Culturas Hispanas de los Estados Unidos de América*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- 1993 El imaginario étnico en Cataluña. En R. Avila y T. Calvo (eds.) *Identidades, Nacionalismo y Regiones*. México, Universidad de Guadalajara.
- 1994 La confusión de los discursos: voces etnográficas y escrituras étnicas. En *Ensayos en Honor de Carmelo Lisón*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- 1994 De la identidad matriótica a la invención de la etnicidad. Violencia y Razón en el Nuevo México de ayer y hoy. En J. A. Fernández de Rota. *Etnicidad y Violencia*. Universidade da Coruña.
- 1995 El imaginario del fuego en Nuevo México. En González Alcantud (ed.) *El fuego, Mitos, Ritos y Realidades*. Barcelona, Anthropos.
- 1995 Violencia y Estética en la Cultura Chicana. En: E. Benjamin-Labarthe y Ch. Grandjeat (eds.) *Actes du VI Congrès Européen sur les cultures d'Amérique Latine aux Etats-Unis. Confrontations et Métissages*. Burdeos, Maison des Pays Ibériques.
- CAMPA, A. 1979. *Hispanic Culture in the Southwest*. Norman, University of Oklahoma Press.
- CHÁVEZ, FRAY ANGÉLICO. 1953. The first Santa Fe Fiesta Council, 1712. *New Mexico Historical Review*, V. XXVIII.
- FERNÁNDEZ, J. 1974. The mission of metaphor in expressive culture. *Current Anthropology*, 15, 119-146.
- FISCHER, M. 1991. El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria. En, J. Clifford y G. Marcus (eds.) *Retóricas de la antropología*. Madrid, Júcar.
- GADAMER, H. 1978. *Truth and Method*. New York, Seabury Press.

- GREGG, J. 1954. *Commerce of the prairies*. Grimes. Norman, University of Oklahoma Press.
- GRIMES, R. 1976. *Symbol and Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe*. Ithaca, Cornell University Press.
- GUTIÉRREZ, R. 1992. Cuando el Padre Jesús vino, la madre maíz se fue: Conquista, religión y rebelión en el Nuevo México Colonial. En M.J. Buxó Rey y T. Calvo Buenzas (eds.) *Culturas Hispanas de los Estados Unidos de América*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1976. *Ideas y creencias*. Madrid, Austral.
- PARMENTIER, R. 1979. The pueblo Mythological Triangle: Poseyemu, Montezuma and Jesus in the Pueblos. En *Handbook of North American Indians, Southwest*, Vol, 9. Washington, Smithsonian Institution.
- PAZ, O. 1950. *El laberinto de la Soledad*. Barcelona, Seix i Barral.
- ROSALDO, R. 1984. Chicano Studies. 1970-1984. En *Annual Review of anthropology*, 14.
1989. *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon.
- ROVIRA I VIRGILI, A. 1966. *Els corrents ideològics de la Renaixença Catalana*. Barcelona, Undarius.
- SCHOLTE, B. 1974. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*. New York, Vintage.
- SPINDLER, G. Y SPINDLER, L. 1983. American Culture. En *Annual Review of Anthropology*, 12
- TODOROV, T. 1988. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, Júcar.