

LA ETNOGRAFÍA “NATIVA” EN PUERTO RICO: UN PARADIGMA (DE)COLONIAL

Ricardo M. Ríos

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México

RECIBIDO: 17 DE NOVIEMBRE DE 2015; ACEPTADO: 15 DE ABRIL DE 2016

Resumen: Tomando en consideración la condición política de Puerto Rico en relación a América Latina y su lugar dentro del sistema-mundo moderno/colonial, el siguiente artículo tiene como propósito reflexionar acerca de los desafíos teórico-metodológicos que enfrentaría la producción de una etnografía actualmente. La práctica antropológica en la isla, además de estar supeditada a una dicotomía de centro-periferia, ha sido utilizada como herramienta colonial en momentos coyunturales. Para sobrellevar estos condicionamientos, y retomando el debate teórico actual que propone el proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad desde las Ciencias Sociales; el uso de la etnografía “nativa” en Puerto Rico contribuiría a la interrogación sobre las realidades naturalizadas y a la identificación de los aspectos (de)coloniales que implicaría el conocimiento producido.

Palabras clave: Puerto Rico, sistema-mundo, modernidad/colonialidad, autoridad etnográfica, geopolítica del conocimiento, antropología “nativa”.

Abstract: Taking into consideration the political condition of Puerto Rico in relation to Latin America and its position within the modern/colonial world-system, the following article is to reflect on the theoretical and methodological challenges that faces the production of ethnography today. The anthropological production in the island, in addition to being subject to the center-periphery dichotomy, has been used as a colonial tool. To overcome these constraints, and addressing the current theoretical debate proposed by the Modernity/Coloniality/Decoloniality project from de Social Sciences, the use of a “native” ethnography in Puerto Rico will contribute to the interrogation of the naturalized realities and the identification of (de)colonial aspects that the production of knowledge will imply.

Key words: Puerto Rico, world-system, modernity/coloniality, ethnographic authority, geopolitics of knowledge, “native” anthropology.

INTRODUCCIÓN

*En última instancia la cultura no es otra cosa
que la conciencia de un pueblo*

Rafael L. Ramírez

Una de las consecuencias fundamentales de la crisis epistemológica posmoderna, ha sido el surgimiento de una nueva epistemología latinoamericana, contestataria al mito de la poscolonialidad. La propuesta fundamental de este mito tiene que ver con la supuesta superación del colonialismo en el siglo XX, mediante la constitución de Estados-naciones periféricos, que han reemplazado a las pasadas administraciones coloniales del mundo (siendo “pasadas” la palabra clave). Sin embargo, esta nueva epistemología latinoamericana no solo se ha constituido para responder al mito de la poscolonialidad, sino para contestar gran parte de los postulados de la posmodernidad, en tanto epistemología profundamente ahistórica.

La posmodernidad, como sabemos, corresponde al momento histórico en que el capitalismo se tornó planetario y en el que la producción de conocimiento comenzó a plegarse a los imperativos del mercado global. Si bien es cierto que esto condujo a una profunda *crisis de legitimación*, que ha obligado a los científicos sociales a poner su atención en los discursos y en las retóricas occidentalistas que privilegian la producción de conocimiento moderno, no podemos olvidar que la posmodernidad es una crítica eurocéntrica al eurocentrismo; además de que, para los posmodernos, el poder solo existe en el nivel de las micro-relaciones sociales, y como fenómeno disperso y fluido. En ese sentido, “la transformación de la sociedad es un asunto estrictamente individual, aunque se produzca colectivamente” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) y, por lo tanto, desde una perspectiva posmoderna, los cambios sociales no pueden generarse desde niveles macroestructurales.

A pesar de estos dos grandes aportes (la crítica al eurocentrismo y el énfasis en lo microsociales), ciertas corrientes epistemológicas contemporáneas como las versiones más recientes de los estudios culturales y los estudios poscoloniales, han sido laxas en sus análisis de las que consideramos aún vigentes prácticas coloniales. Es por ello que, desde nuestra perspectiva, la descolonización plantea una resignificación tanto a nivel epistemológico como a nivel práctico. Para modificar y complementar algunas de estas perspectivas, el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad, representado por teóricos latinoamericanos como Aníbal Quijano (1992), Arturo Escobar (2007) y Walter D. Mignolo (2001), parte del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el

fin del colonialismo en el siglo XX y la formación de los Estados-naciones en la periferia.

El grupo modernidad/colonialidad propone, más bien, una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:13). Por tal razón, se contempla la necesidad de conseguir una descolonización epistémica no solo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como la universidad, el derecho y las artes. Este *giro decolonial* constituye:

...la apertura y la libertad de pensamiento y de vidas-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Mignolo, 2007:29).

La idea que proponemos en el siguiente artículo es aplicar este ejercicio de descolonización epistemológica a la práctica antropológica en Puerto Rico e identificar las tensiones que han emergido y emergerían durante el trabajo de campo. Para esto, haremos un breve recorrido por la historia de la antropología en Puerto Rico y los problemas éticos que enfrentó ésta disciplina, recién considerada como científica, al tratar de representar el “punto de vista del nativo”. Seguido de esto, mostraremos como la geopolítica y la llamada teoría del cambio social, llevaron a que la “antropología para el desarrollo” se institucionalizara en Puerto Rico y mucha de la producción etnográfica estuviera restringida a cuestiones socio-económicas.

Como veremos, frente al “descubrimiento de la pobreza” después de la Segunda Guerra Mundial, la antropología redirigió su enfoque hacia cuestiones de urbanización y planificación. En Puerto Rico, el desarrollo de la teoría de la “cultura de la pobreza” fue notorio y tuvo muchas repercusiones. A pesar de los esfuerzos contestatarios que hubo, las nociones de “desarrollo” y “progreso” formaban parte del sentido común y del lenguaje de muchos científicos. Para intentar hacerles justicia a aquellos antropólogos que tuvieron las mejores intenciones, buscaremos revelar aquellos aspectos reflexivos que tuvieron algunas etnografías experimentales en Puerto Rico durante las últimas décadas del siglo XX.

Finalmente, intentaremos exponer los retos y las ventajas que tienen la realización de una etnografía “nativa” en el Puerto Rico contemporáneo. Basándonos en las experiencias del trabajo de campo propio, proponemos un diálogo con el proyecto modernidad/colonialidad/decolonialidad y con las teorías de la antropología postmoderna con el fin de intentar aproximarnos a un giro decolonial desde las

ciencias sociales en la isla, en especial desde la auto-etnografía, y contribuir a la producción de conocimientos “otros”.

EL “PUNTO DE VISTA DEL NATIVO”: EUROCENTRISMO Y LOS COMIENZOS
DEL TRABAJO ANTROPOLÓGICO EN PUERTO RICO

La invasión estadounidense a Puerto Rico en 1898, y su conversión a “colonia moderna” en 1952 (Grosfoguel, 2007), han matizado grandemente el surgimiento y las posibilidades de una epistemología del conocimiento social local, a la vez que decolonial. Esto, sobre todo, porque el surgimiento de una epistemología local y decolonial en Puerto Rico tiene ante sí el reto de superar las contradicciones que están implicadas en la formación de un “Estado Libre Asociado” que nunca superó la condición de “territorio no incorporado” bajo la jurisdicción de Estados Unidos, y que cumplió la función de diseminar el contagioso fervor nacionalista que se vivía en el resto de los países “tercermundistas”.

Por un lado, y como producto de un fuerte proceso de resistencia, se institucionalizó el uso del idioma español dentro de las escuelas y las instituciones de Estado, además de que se reconoció la “puertorriqueñidad” como símbolo de identidad nacional; pero, por otro, el gobierno federal de Estados Unidos retuvo (y aún retiene) la potestad sobre la mayoría de los asuntos de Estado, incluyendo inmigración, ciudadanía, aduana, defensa, moneda, transporte, comunicación y comercio exterior.

Sin embargo, la producción de una nueva epistemología local y decolonial en Puerto Rico, no solo tiene que enfrentar las contradicciones de una *nación sin Estado* (Duany, 2002), sino las implicaciones de producir conocimiento antropológico, cuando la antropología practicada en Puerto Rico adolece de una dicotomía de centro-periferia (Jímenez, 2000). Este es el motivo de que muchos puertorriqueños que quieren especializarse en el estudio de la antropología tengan, por obligación, que formarse fuera del país y, por lo tanto, asumir una retórica analítica que no puede problematizar fácilmente los elementos constitutivos de las relaciones sociales en nuestro país.

Pero, como sabemos, la verdadera dificultad que representa producir una “antropología en casa”¹ se encuentra en delimitar la condición de “nativo” *versus* la condición de investigador.² Separar estas dos esferas, a la hora de realizar el trabajo

¹ Véase: Cfr. Ginsburg, Faye, “Cuando los nativos son nuestros vecinos”, Boivin, Mauricio; Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires, Antropofagia, (1989)1998, pp. 246-259.

² Siguiendo a Kirin Narayan (1997), la distinción entre antropólogos “nativos” y “no nativos” no debe ser esencializada. Esto se debe al hecho de que los lugares que ellos mismos estudian, sean que

de campo, se vuelve una cuestión imprescindible, ya que esa demarcación es la que confiere al autor una cierta “autoridad etnográfica”³ que valida su producción de conocimiento.⁴ Para producir esta delimitación, requerimos un extrañamiento que permita objetivar la realidad y que evite caer en ultrasubjetivismos o que invisibilice cuestiones que son fundamentales para la comprensión de los procesos sociales locales. Por lo tanto, nos parece que ante la necesidad de “repatriarse” para establecer una intersubjetividad entre el ‘yo’ y el ‘otro’, quizás aporte la interpretación de un ‘otro’ puertorriqueño, sin ser visto desde la óptica imperial a la cual ha estado sujeto.

Para producir una mirada etnográfica desde este ‘otro’ puertorriqueño, es fundamental retomar la crítica de las formas eurocéntricas de conocimiento que propone el grupo modernidad/colonialidad. Según Quijano (2007) y Dussel (2000), el eurocentrismo es una *actitud colonial* frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea entre las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico-raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida se convirtió en un aspecto fundamental de la colonialidad del poder en el sistema-mundo, mientras que los conocimientos subalternos quedaron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. En el caso de Puerto Rico, gran parte de las etnografías realizadas pos invasión, y que fueron dirigidas por investigadores estadounidenses, reprodujeron estas maneras de pensar el mundo.

De 1910 a 1930 el relativismo cultural se convertía en un paradigma dominante para el *establishment* antropológico euroamericano de la época. Franz Boas (1911), quien dirigía el Buro de Etnología Americana (BEA), proponía en su obra *The Mind of Primitive Man*, entre otras, teorías sobre la variabilidad morfológica de los puertorriqueños. Según Boas (1938), “la forma de la cabeza de los puertorriqueños también sugiere inestabilidad de la forma, según se refleja en el índice

estén alineados o seprados, son múltiples y cambian continuamente. En palabras de Narayan: “Factores como educación, género, orientación sexual, clase, raza, o la mera duración de los contactos pueden en distintos momentos pesar más que la identidad cultural que asociamos con el estatus de *insider* o de *outsider*” (Narayan, 1997:23; énfasis propio). En otras palabras, la antropología “nativa” supondría alguna conexión con los lugares en los cuales trabajan los investigadores, lo cual desplazaría simultáneamente las relaciones *insider-outsider*, observador-observado, igual-diferente.

³ Clifford, J. (1992): “Sobre la autoridad etnográfica”, en Geertz, C. y Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona.

⁴ Al reflexionar sobre las características del trabajo antropológico, Roberto Cardoso de Oliveira destaca el mirar, el escuchar y el escribir como etapas de un proceso de conocimiento. Para él, “si es por medio del Mirar y el Escuchar ‘disciplinados’ —a saber, disciplinados por la disciplina—, que se realiza nuestra ‘percepción’, será en el Escribir que nuestro ‘pensamiento’ se ejercitará de forma más cabal, como productor de un discurso que será tan creativo como propio de las ciencias inclinadas a la construcción de la teoría social” (Cardoso de Oliveira, 2004:56).

encefálico” (Boas, 1938:95-96). El relativismo cultural de Boas, nos dice Guillermo Iranzo (2011),

contribuyó a hacer invisible la contestación política y social de sus protagonistas individuales o colectivos, al no utilizarlos como puntos de referencia para entender o explicar, las transformaciones socioculturales que se daban en el campo, relacionadas con factores políticos... (Iranzo, 2011:32).

Dada la mínima presencia que tuvieron las ciencias sociales en esos primeros años, la gestión administrativa del poder colonial estuvo impregnada por la ideología del Destino Manifiesto, una política de expansión que tenía sus raíces en las teorías racistas que proclamaban en Norteamérica la superioridad de la raza teutónica (véase Méndez, 2007). A pesar de que muchos antropólogos colisionaron con la ideología del poder oficial, sus producciones etnográficas estaban enmarcadas en los parámetros impuestos por la política imperial de Estados Unidos en Puerto Rico (Méndez, 2007:46).⁵ Las producciones etnográficas coincidieron con el surgimiento de una nueva práctica antropológica pensada como ciencia positivista —que dejaba de lado el trabajo comparativo y de “gabinete” para recurrir al contacto físico (de “primera mano”) y al método empírico.

En ese sentido, el proyecto de dominación estadounidense que tomó forma en Puerto Rico, permeaba grandemente la producción de etnografías que fueran “desde el punto de vista del nativo” (Malinowsky, 1973; Geertz, 1999). Por ejemplo, durante las primeras tres décadas de la invasión estadounidense, la *narrativa del colono* (Wright, 2008) se consolidó como discurso oficial de las autoridades y los misioneros estadounidenses. Se intentó, por todos los medios, sustituir el español por el inglés como idioma oficial y desplazar la religión católica con el protestantismo (Silva Gotay, 1997). Además, tanto los símbolos patrios como el himno nacional de Estados Unidos fueron utilizados como dispositivos de poder dentro de las escuelas públicas de Puerto Rico.

A principios del siglo XX muchos antropólogos ocupaban una posición ambivalente dentro del discurso y las prácticas coloniales. La “contradicción entre la ideología dominante de la superioridad racial y cultural de Estados Unidos, y la emergente doctrina del relativismo cultural esbozada por los antropólogos boasianos”, fue notable en muchos de los trabajos de campo etnográfico (Duany,

⁵ Trabajos como los de Jesse Walter Feweks (1907), “The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands”; Franz Boas (1916), “New Evidence in Regard to the Instability of Human Types”, y John Alden Mason (1916), “Porto Rican Flok-Lore: Riddles” son ejemplos de como las ciencias sociales y la antropología, en ese entonces, representaban los nuevos sujetos colonizados (véase: Duany, Jorge, 1987, “Imperialistas reacios: Los antropólogos norteamericanos en Puerto Rico, 1898-1950”, en *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, 26(97):3-11).

2009:3). Esta tensión puede observarse en el trabajo de John Alden Mason (1885-1967). Según Jorge Duany (2009), comparado con el abierto racismo y etnocentrismo de muchos contemporáneos, Mason representó a los puertorriqueños de manera más favorable. “Desde una postura relativista, Mason defendió el valor ético y estético de la cultura hispánica como equivalente a la anglosajona. Pero también menosprecio los aportes africanos e indígenas a las tradiciones populares puertorriqueñas” (Duany, 2009:17-18). En una carta con fecha del 13 de marzo de 1915, y ante la perplejidad de encontrar “muchos típicos físicos diversos”, Mason le hizo una propuesta a Boas:

se me ocurre que un lugar donde hay una mezcla tan variada de sangre como aquí y en consecuencia tan poco sentimiento racial, y por lo tanto oportunidades prácticamente iguales dadas a ambas razas, sería un lugar ideal para hacer una investigación científica exhaustiva de la inteligencia racial del negro y el blanco (citado en Duany, 2009:15).

Esto último sentará las bases para el surgimiento de teorías antropológicas, tales como el “hibridismo cultural” y el “cambio cultural” (Steward, 1973), al mismo tiempo que se disminuyen las tensiones raciales y coloniales que existen al interior de la isla. Por último, y no menos importante, el auge del concepto de “desarrollo” permeará en todas las esferas institucionales, siendo éste el nuevo “régimen de representación” (Escobar, 2007) que lidere las investigaciones de campo en Puerto Rico.

LA “ANTROPOLOGÍA PARA EL DESARROLLO” Y EL SURGIMIENTO DE LA *HIBRIDEZ CULTURAL*

Desde finales del siglo XIX, Estados Unidos comenzó a representar para Latinoamérica y el mundo, los patrones valorativos de la modernización y los apasionantes ideales de democracia y desarrollo. Debemos recordar que desde los trabajos clásicos de Max Weber (2007) en torno al capitalismo anglosajón y su “ética protestante”, las ciencias sociales tomaron como premisa incuestionable que los procesos de modernización correspondían a los patrones culturales que predisponían al cambio y a la racionalidad.

Así, los análisis del cambio social se montaron sobre un entramado complejo de reciprocidades conceptuales entre modernidad y progreso, que se habían ido gestando desde el Iluminismo en Europa durante el siglo XVIII (Quintero, 2009). Desde aquel entonces, la intensificación de las actividades comerciales y el aumento poblacional por medio de la migración, no solo favorecieron al interés exploratorio en términos generales, sino que crearon las condiciones básicas para su

realización (Krotz, 1988:20). La recopilación sistemática de informaciones sobre poblaciones que estuvieron ligadas a este proceso de expansión, consolidó una geopolítica del conocimiento en la que Europa (y, posteriormente, Estados Unidos) ocupó una posición central. De esta manera, la Teoría, como producto asociado a los espacios discursivos en Occidente y vinculada a la idea del viaje, se tradujo en la elaboración de una historia de la humanidad que ignoraba la humanidad no europea (Clifford, 1989:179).

En el caso de Estados Unidos, la necesidad de expansión sobre otros territorios de América luego de la caída de España como potencia mundial, fue determinante para realimentar la idea del viaje, ya no solamente con el propósito de explorar e investigar a esos “pueblos sin historia”, sino para describir los efectos que tenían sobre ellos el “adelanto científico” y la “asistencia técnica” que el proyecto rooseveltiano del Nuevo Trato había prometido después del *crack* económico de 1929, y que el Punto Cuarto de Truman en 1949, reafirmaba.

Más adelante, la intervención de los científicos sociales estadounidenses en Puerto Rico durante el periodo de la segunda posguerra y de la descolonización afroasiática, “además de promover el estudio científico de la sociedad con el objetivo de asesorar y dar legitimidad al proceso político puertorriqueño, tenía también el propósito de proveer a Estados Unidos una experiencia fresca que pudiese servir como marco de referencia y modelo para los países emergentes y de América Latina en el fomento del cambio social, la modernización, la industrialización, la administración pública, el manejo estadounidense de las relaciones obrero-patronales y el control de la natalidad” (Méndez, 2007:50). Esto llevado de la mano de la gran campaña anticomunista que había levantado Estados Unidos durante la Guerra fría, y que también incentivó que se hiciera una propaganda masiva sobre el “modelo de desarrollo” que se llevaba a cabo en la Isla.

Así, Puerto Rico se volvió un “laboratorio” perfecto para Estados Unidos y un modelo ideal para el estudio del cambio social rápido, el desarrollo económico-capitalista y la fusión cultural (“hibridez”). La modernización puertorriqueña (Quintero, 2009) atrajo a muchos científicos sociales que querían observar cómo el “desarrollo” y el “progreso” viabilizaban la construcción de un “puente entre dos culturas”; es decir, una composición entre los “valores hispanos” y los “valores anglosajones” en el Nuevo Mundo. Puerto Rico era presentado ante este nuevo mundo por la prensa y el gobierno estadounidense como “la vitrina de América” (Méndez, 2007:51).

De esta manera, para 1952, la relación imperial con Estados Unidos se concretó (in)formalmente mediante la creación del Estado Libre Asociado, lo que generalizó la idea de que ya no existía colonialismo en el mundo. Pero ante esta supuesta superación del colonialismo clásico —que había sido la condición fundante de la antropología moderna—, la práctica etnográfica mutó hasta convertirse en una

antropología del nosotros que no pretendía resignificar la puesta en escena de las nuevas formas de inequidad del poder que se estaban generando (Clifford, 1986:8).⁶

Es bajo ese contexto que surge la llamada “antropología para el desarrollo”, en tanto quienes trabajan dentro de las instituciones para el fomento del desarrollo en los departamentos de antropología preparando a los alumnos que habrán de trabajar como antropólogos en los proyectos de desarrollo” (Escobar, 1999). El pionero en este trabajo fue el antropólogo y especialista en etnografías amerindias, Julian Steward, quien dirigió una de las más minuciosas y abarcadoras investigaciones realizadas hasta ese momento sobre el cambio cultural de una sociedad en proceso de modernización: *The Puerto Rico Project*.⁷

La investigación, enmarcada en la escuela de la ecología cultural y escrita en lo que consideraríamos hoy como clave posmoderna, postulaba que “la cultura no podía entenderse como un conglomerado homogéneo de valores y prácticas, sino un entrecruce de heterogeneidades, de subculturas basadas en los tipos de relaciones sociales generadas por distintos ambientes de producción económica” (Quintero, 2009:200).⁸ Steward enfatizaba las diferencias culturales en base a las clases sociales y el ámbito comunal geográfico. Las clases altas, por ejemplo, eran comerciantes ubicados mayormente en la ciudad capital y se distinguían por su extrema americanización (aunque se mostraban resistentes al polo modernizador), mientras que el resto de la población se mantenía más aferrada a la “cultura tradicional” (el polo hispano en la tesis de la hibridez) (Quintero, 2009).⁹

⁶ Es importante señalar que el Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, creado en 1945, prácticamente abandonó su auspicio de investigaciones etnográficas, para dedicarse casi por completo al estudio del proceso de industrialización. A pesar de que el trabajo de Morris Siegel (1948) “A Puerto Rican Town: Lajas”, fue crítico de los saberes oficiales y los discursos estatales, éste fue marginado por las instituciones dominantes de la academia y del gobierno durante mucho tiempo. (Duany, 1999).

⁷ Este proyecto formó parte intrínseca de los estudios de área (*Area Studies*). Estos estaban dirigidos a demarcar las diferentes poblaciones que coexistían en América con el fin de producir un conocimiento que le permitiera a expertos y panificadores cotejar científicamente los requisitos sociales (Escobar, 2007). Según Guillermo Iranzo (2011): “En la puesta en práctica del Proyecto Puerto Rico, parte fundamental de los Estudios de Área, no se reconocía el contexto colonial para el análisis de nuevas fuerzas políticas en pugna con el ordenamiento militar, político y monetario controlado por Estados Unidos y sus aliados corporativos. El Caribe y paradójicamente, la sociedad nacional que estudiaban, eran estáticos, no sujetos complejos en cambio constante” (Iranzo, 2011:33).

⁸ El trabajo de Julian Steward *et. al.* (1956), *The People of Puerto Rico: a study in social anthropology* fue el ejemplo más claro de esto. Steward, junto con un grupo de estudiantes doctorales, algunos de los cuales alcanzarían luego alta notoriedad en la antropología, como Sidney Mintz y Eric Wolf, concluyó que “Puerto Rico no tenía unidad” sino que era “meramente una colección de subculturas” (Gilin, 1957:357).

⁹ Un ejemplo de ello es el artículo-reseña de Francisco Ayala titulado “Antropología del vecino” (1953). Según Ángel Quintero, Ayala afirmó que “Puerto Rico representa un campo de hibridismo

Si bien la investigación de Steward logró un avance en términos de “autoridad etnográfica” y le abrió el camino a otros antropólogos (tanto puertorriqueños como norteamericanos) a que continuaran con el trabajo descriptivo y participativo, por otro lado, el mirar, el escuchar y el escribir de los investigadores sociales en ese entonces, estaban condicionados por una geopolítica. La “domesticación teórica de su mirada”, a través de conceptos como “desarrollo” y “progreso”, contribuyó a que el objeto sobre el cual se estudiaba fuera “previamente alterado por el propio modo de visualizarlo” (Cardoso de Oliveira, 2004). En aquel entonces, las producciones etnográficas corrían el riesgo de naturalizar las relaciones asimétricas de poder que se producían entre el imperio y la colonia, y de silenciar la alteridad por medio de la dominación. En su famosa obra: *Taso: trabajador de la caña* (1988), Sidney Mintz advierte sobre esta relación asimétrica cuando en la “Introducción” escribe:

He ahí la desigualdad, la asimetría tan importante en la relación entre antropólogo e informante, en contraposición a la desigualdad, la asimetría importante entre metrópoli y colonia. Yo continuaba gozando de libertad para asociarme con otros como yo, por puro placer; de la libertad para enseñar y pensar y leer y escribir para ganarme la vida. Mi amigo, mi igual en todo sentido —creo que de manera muy importante, claramente mi superior— continuaba trabajando con sus manos, en labores terriblemente duras, durante horas demasiado largas, por muy poca paga (Mintz, 1988:66).

LA “CULTURA DE LA POBREZA”: REPRESENTACIONES DE LA “COLONIA MODERNA” EN LA PRODUCCIÓN ETNOGRÁFICA

En Puerto Rico, al igual que en el resto de los países periféricos que componen al “Tercer Mundo”, el problema de la pobreza y su erradicación se volvió un tema preponderante dentro del discurso del desarrollo (Escobar, 2007). Bajo la nueva división cultural que se instauró al finalizar la Segunda Guerra Mundial, los términos de la oposición civilización/barbarie que predominaban en el siglo XIX, fueron sustituidos por el binomio desarrollo/subdesarrollo. La técnica “moderna”, la dinámica propia de la producción industrial “eficiente” y el desprecio rotundo por todo lo que desde una concepción eurocéntrica del progreso solo se puede considerar inferior y destinado a desaparecer, se conjugaron para disminuir la heterogeneidad cultural a favor de una homogeneidad universal (Krotz, 1993).

cultural” ya que ha “mantenido intacto el núcleo de la tradición cultural hispánica”. Su ejemplaridad consistió en enriquecer dicha tradición incorporando a sus procesos de “desarrollo” prácticas elaboradas en la cultura anglosajona a nivel instrumental (Quintero, 2009).

Recordemos que el primer paradigma fundante de las ciencias antropológicas fue el evolucionismo decimonónico, que bajo una interpretación unilineal de la historia dividió y clasificó en términos de “raza” la población mundial (Quijano, 1992). En este sentido, los estudios que se realizaban en torno a la pobreza desde las ciencias sociales, tenían, generalmente, el fin de demostrar que este era un problema de carácter estructural-funcional y que, por lo tanto, la “transferencia de tecnologías y conocimiento” debían acabar con ella. La pobreza se convirtió en un concepto organizador y en objeto de una nueva problematización (Escobar, 2007). Para los países “desarrollados”, el progreso de la humanidad no podía alcanzarse mientras la “pobreza” existía. Así, la “guerra contra la pobreza” se tornó una agenda imperiosa para el nuevo orden mundial que se montaba sobre las bases del desarrollismo.

Quizás un buen ejemplo de la formulación de este paradigma como epistemología del conocimiento es la producción etnográfica del antropólogo norteamericano, Oscar Lewis. Sus propuestas teóricas para abordar las condiciones de vida y las prácticas culturales de los habitantes pobres de la ciudad, hicieron de sus trabajos etnográficos objetos de grandes controversias.¹⁰ Además del estilo sospechoso de indagación y su estrategia de abordar la investigación haciendo uso de una grabadora cuando esta no era entonces un recurso común ni del todo aceptado, su conceptualización sobre *the cultural poverty* (“sub-cultura de la pobreza”) (Lewis, 1967), originó revisiones disciplinarias sobre los efectos de la modernización (Valentine, 1968). No obstante, el joven Lewis utilizó el tradicional enfoque descriptivo en Estados Unidos conocido como “Life History” (“historias de vida”) para hablar de la pobreza en tiempos del modelo desarrollista que se acarrecaba en Puerto Rico. Como veremos, este enfoque representó importantes limitaciones para la producción etnográfica del momento.

El método de autobiografías múltiples, si bien imprimió en los textos y en la investigación de Lewis un grado de “realismo etnográfico”, en tanto este es un modo de escritura que busca representar la realidad de una forma de vida (Marcus y Cushman, 1982:175), la ausencia de un contexto que permitiera comprender ciertas condiciones y presiones sociales en las cuales estaban inmersas las familias entrevistadas, dejaba muchos problemas teóricos sin resolver. De la misma manera, su concepto de la pobreza como de los procesos que la reproducen, quedaron

¹⁰ Según Jorge Aceves Lozano (1994), en su artículo “Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida”, nos dice que las obras de Lewis “causaron un caudal de opiniones y disputas sobre aspectos políticos, literarios, científicos, y aun produjeron rupturas institucionales (por ejemplo en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística), pleitos personales e intentos de expulsión y destierro...” (Aceves Lozano, 1994:28).

como “esencias autocontenidas y fuera de las relaciones sociales existentes” (Aceves, 1994:29). Para Lewis (1967)

...la pobreza, una vez viene a existir, ella tiende a perpetuarse asimismo de generación en generación por sus efectos en los niños del barrio. La absorción de valores básicos y actitudes de su “subcultura” a los 6 o 7 años, edad en la que, según Lewis, los niños no estaban psicológicamente equipados, hizo que tomaran control de las condiciones cambiantes o que incrementaran las oportunidades en que esto podía ocurrir durante sus vidas (Lewis, 1967:55).

En otras palabras, la pobreza es una condición heredada, capaz de regenerarse a través del tiempo y de reproducirse en los seres humanos como un tipo de enfermedad patológica. Sin embargo, durante la segunda posguerra, el “descubrimiento” de la pobreza como problema central que aquejaba a los países (sub)desarrollados, se volvió parte integrante del discurso hegemónico que 500 años antes había condenado al Sur a ser víctima de la explotación secular que hacían los del Norte con sus recursos, y que posteriormente hizo que pasaran a servir como un gran “laboratorio” para las investigaciones científicas que llevaban a cabo los centros teóricos (Krotz, 1993).

Para ayudar a superar el callejón sin salida que generó la teoría de la cultura de la pobreza, y que caracterizó a gran parte de la antropología durante las décadas de 1960 y 1970, Helen I. Safa (1964) escribe *The Urban Poor of Puerto Rico: A Study in Development and Inequality* con el fin de buscar como intervenir en los debates públicos en favor de los sectores subalternos de la sociedad (Duany, 2010). Además de reconocer la intolerancia racial que coexiste en la Isla, sus informantes tendían a percibir la pobreza como algo inadecuado a la persona, como algo “natural” y un factor inevitable, en vez de una característica de la estructura del capitalismo colonial (Duany, 2010:43; traducción propia). Veinte años después de ser publicado *The Urban Poor*, Safa (1995) acertó:

Me inclinó a creer que una gran justicia social tiene que prevalecer, y esto no puede ser conquistado sin el empoderamiento de la clase trabajadora, incluyendo las mujeres (Safa, 1995:XV).

ENTRE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y EL “ESTAR ALLÍ” DE LA ANTROPOLOGÍA

Desde la perspectiva que ya hemos planteado, la modernidad es una narrativa europea que tiene como cara oculta y oscura a la colonialidad, que refiere a la “matriz (u orden) colonial del poder” que se estableció después de 1492, cuando la invención de América y la invención de las tradiciones no-europeas colonizaron el

espacio y el tiempo (Mignolo, 2001). La modernidad pasó a ser sinónimo de ‘salvación’ y ‘novedad’, teniendo como punta de lanza a la teología cristiana y al humanismo secular renacentista durante el siglo XVII, y luego, a partir de la expansión imperial/colonial occidental en el siglo XIX, estos términos fueron sustituidos por los de civilización, progreso y desarrollo.

En este sentido, la retórica de la modernidad no podía existir sin la colonialidad, por consiguiente, no podía existir la expresión modernidades globales sin que esto implicara colonialidades globales. Esa es la lógica del sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial de hoy (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Por ende, los trabajos etnográficos realizados en torno a la cultura puertorriqueña a partir de 1898 han estado enmarcados bajo un contexto colonial-periférico, atendiendo a la demanda de ciertos fines políticos y económicos que la coyuntura histórica ha exigido. Esa es la razón, también, de que el modelo puertorriqueño de “industrialización por invitación”, que encarnó el gobierno democráticamente electo en 1952, fuera el motor del desarrollo que impulsó Estados Unidos a través de la asistencia técnica y la racionalidad burocrática, lo que permitió a la nación norteamericana poseer un *locus* de enunciación con el cual construir una diferencia cultural que justificara la asistencia técnica y los beneficios de estar asociados a ellos.

La nueva retórica que nace con el discurso del desarrollo, sirvió de “estrategia para el acomodo de situaciones” como las que se vivía posteriormente con la Guerra fría, y para estresar las discontinuidades históricas, al igual que sus continuidades, de prácticas pasadas y presentes, durante la construcción de la ciencia como un proceso social. De modo que, “la autoridad de una disciplina científica, en este tipo de relato histórico, siempre va a estar mediatizado por los reclamos de retórica y poder (Burke, 1969; XIV). Según Clifford, “Incluso el mejor de los textos etnográficos —serio, ficciones verdaderas— son sistemas, o economías de verdad. Poder e historia trabajan a través de ellos, en modos que sus mismos autores no pueden plenamente controlar” (Clifford, 1986:7; traducción propia).

En Puerto Rico, la producción etnográfica se disminuyó después de la intensa propaganda que recibió como “lugar antropológico” en el Caribe durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Como hemos visto, la localización geocultural y la geopolítica del conocimiento, actuaron como mediadores en el desarrollo de las ciencias sociales y en las investigaciones científicas que se llevaron a cabo en la Isla durante aquellos años. Si bien la obsesión por la “hibridez” cultural que representaban el “desarrollo” y la modernización “asociada” con Estados Unidos, incentivó la producción de un sinnúmero de investigaciones en el campo económico y sociológico, los estudios antropológicos quedaron restringidos a la academia estadouni-

dense y a sus centros teóricos.¹¹ Los trabajos de Steward, Mintz y Lewis pasaron a ser obras cumbres en el estudio socio-cultural de la isla, y con ello, la construcción antropológica que hicieron del puertorriqueño a través de la diferencia cultural.¹²

A mediados de la década de los sesenta, el surgimiento de modelos interpretativos de la acción social, junto con los aportes de la crítica contextual, la economía política y el posestructuralismo, la reflexión disciplinaria en torno al carácter literario de la producción etnográfica, posibilitó el descubrimiento del “antropólogo como autor” (Vecchioli, 2002). El “estar allí”, como sugiere Clifford Geertz, es “la capacidad que tienen los antropólogos para convencernos de que lo que dicen es el resultado de haber penetrado, o bien dejarse penetrar por, otra forma de vida” (1989:5). La etnografía, por su naturaleza, siempre está altamente situada en un tiempo específico, sobre un espacio delimitado y con personas particulares. Son estas características las que le confiere, además de veracidad, autoridad a la descripción. De allí que el “autor-escritor” se vea atrapado entre el intelectual que quiere crear una estructura verbal con la cual dialogar y queriendo comunicar hechos e ideas para mercadear la información (Geertz, 1989:20).

Los primeros antropólogos puertorriqueños en contribuir significativamente al nacionalismo cultural a través del *Instituto de Cultura Puertorriqueña* (est. 1955), estuvieron bajo los auspicios del *Estado Libre Asociado* (Duany, 2010). El proyecto cultural del ICP, además de contribuir al establecimiento de una democracia racial, estableció las coordenadas de una cultura de la clase dirigente: “nacionalismo cultural y antinacionalismo político” (Rivera Medina y Ramírez, 1994:49). Por ejemplo, Fernández Méndez (1970) extendió el método de la ecología cultural a la historia de la isla, y reflexionando éticamente sobre la coyuntura histórica, afirmó que:

Una comprensión inteligente de lo que somos en la realidad de nuestra vida puertorriqueña actual, junto a Europa, junto a Latino América, junto a los Estados Unidos, nos permitirá ir forjando lo que queremos ser, sin abanderizarnos por un puro pitayanquismo a lo malo de Norteamérica, ni por un puro nacionalismo a lo malo de la tradición hispánica, ni por puro fililismo a lo inoperante de Europa. El crear una civilización puertorriqueña en la cual se salve del naufragio nuestra dignidad

¹¹ Entre ellos: Wells, Henry (1957), “The modernization of Puerto Rico: a political study of changing values and institutios”, Hansen, Millard y Wells, Henry (eds.) (1953), *Puerto Rico: a study in democratic development* (Filadelfia) Número Especial de The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Hanson, Earl Parker (1955) *Transformation: the story of modern Puerto Rico* (Nueva York: Simon & Shuster) y Hancock, Ralph (1960) *Puerto Rico: a success story* (Princeton: Van Nostrand & Co.).

¹² En términos de geopolítica del conocimiento, es importante resaltar que *The People of Puerto Rico* nunca fue traducido al idioma español y la obra de Sidney Mintz, *Worker int he Cane: A Puerto Rican Life History* (1960) tardó 20 años en publicarse (Duany, 2010).

humana colectiva en la puertorriqueñidad elevada a universalidad, es una tarea que requiere generosidad de espíritu, anchura de visión, capacidad de sacrificio” (Fernández Méndez, 1975:848).

En cambio, Eduardo Seda Bonilla (1964, 1972, 1976) analiza el cambio social de Puerto Rico desde una perspectiva crítica. Se concentra en estudiar los efectos del cambio en las áreas de la personalidad y la cultura (Rivera Medina y Ramírez, 1994). En su ensayo “¿Qué hay sobre la llamada transformación social de Puerto Rico?”, Seda Bonilla (1972) expone:

Los hechos que se observan en la sociedad contemporánea de Puerto Rico son motivo de honda preocupación entre los que hemos sentido curiosidad de estudiarlos, y el deseo de meditar sobre sus implicaciones... Se desgasta el sentido y el sentir de la vida en la comunidad y se deteriora el ámbito donde se define y se afirma la identidad del ser humano en convivencia con otros seres humanos... caminamos a ciegas hacia la sociedad anómica desde el perfil de la identidad de cada individuo se percibe borrosamente, y nadie es nada ni vale nada (Seda Bonilla, 1972:18).

Bajo un panorama de cambio social, y de transformaciones político-económicas, estos dos antropólogos se cuestionan su “estar allí” y las consecuencias que acarrea ser un “nativo” y un “no nativo” al mismo tiempo que auto-analizan su propia identidad. Ambos, Fernández y Bonilla, y en especial éste último, se acercaron mucho a lo que se denomina el “giro decolonial”. El desprendimiento de la retórica de la modernidad y la apertura de pensamientos y vidas-otras, constituye una tarea inacabada que los antropólogos puertorriqueños tienen por delante. Se hace urgente la producción de etnografías experimentales que le ofrezcan al estudiantado y al ciudadano común, una información ética y científica de primer plano.

LA ETNOGRAFÍA EXPERIMENTAL: CRÍTICA DE COLONIAL Y ANTROPOLOGÍA “NATIVA”

De acuerdo a lo anterior, nos parece importante rescatar la propuesta de Miguel Bartolomé (2004) para recuperar el conocimiento etnográfico no solo como instrumento para el análisis y el conocimiento de las culturas alternas a la propia (o de la propia misma, como es nuestro caso), sino también como “recurso para el diálogo intercultural en el mundo actual, donde los procesos de globalización y homogeneización son paralelos a los de diferenciación” (Bartolomé, 2004:69).

Entre los varios frutos que pueden ofrecer los trabajos etnográficos en Puerto Rico, consideramos el diálogo intercultural entre los países de América Latina el más destacado. Según Jaime Pagan Jiménez (2000), la antropología practicada en la

isla es una *clonación* de la antropología de los centros de producción teórica, con la diferencia de que Puerto Rico es culturalmente un país latinoamericano y periférico. Por lo tanto, “es incapaz de reproducirse por sí misma” (Jiménez, 2000:193). En palabras de Jiménez: “Debido a la hibridez de la ciencia antropológica en Puerto Rico, la producción investigativa en términos cuantitativos es mínima si se compara con la de otros países y cualitativamente distinta a las antropologías latinoamericanas (Jiménez, 2000:193).

Gracias al potencial contenido que puede llegar a tener el desempeño de un trabajo etnográfico y su eventual utilización dentro de la política (Bartolomé, 2004:72), estamos convencidos de que la misma puede aportar a una crítica decolonial desde lo local, y que a su vez, abra la discusión socio-política que implica el caso de Puerto Rico dentro de la producción de una antropología desde el Sur.

El debate en torno a la objetividad de las técnicas y métodos de campo cedió su lugar a la tarea de identificación de estilos narrativos y convenciones literarias (Vecchioli, 2002). En pocas palabras, el surgimiento de los estudios “posmodernos” y “poscoloniales” a finales del siglo XIX, generaron dentro de la disciplina antropológica, un giro hacia la crítica literaria (y cultural) de los textos etnográficos producidos, preguntándose quién es el que habla, para qué y por qué (Scott, 1989). La localización y el posicionamiento del sujeto antropológico, de su “estar/ser-en-el-mundo” con los otros (Wright, 2008) es lo que, a fin de cuentas, condiciona la autoridad y otorga legitimidad a la narrativa que quiere interpelar al autor.

La re-significación del trabajo etnográfico a través de la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la interpretación y la comprensión en sí misma en un solo texto, ha estimulado la producción de diversos estilos etnográficos y formas particulares de análisis cultural. Según Marcus y Cushman:

lo que otorga autoridad al etnógrafo y un sentido penetrante de realidad concreta al texto, es la afirmación del escritor de que él está representando un mundo como solo puede hacerlo alguien que lo conoce de primera mano; de esta forma se establece nexo íntimo entre la escritura etnográfica y el trabajo de campo (1982:176).

No obstante, como bien advierte Virginia Vecchioli, “la atención dispensada a los efectos retóricos del género literario, borró de la escena la lectura crítica de las huellas de sus condiciones de producción y reproducción” (2002:205).

La emergencia de dicha autoría, y de considerar ahora las etnografías como textos, contemplados bajo un género literario, se debió a una preocupación epistemológica por la forma en que se han construido las interpretaciones y en que se las representa textualmente como discurso objetivo sobre los sujetos entre los cuales se ha conducido la investigación (Marcus y Cushman, 1982). En otras palabras, la escritura etnográfica contemporánea o experimental busca reflexionar filosóficamente sobre la forma textuaria y la naturaleza de la interpretación.

En ese sentido, nos inclinamos a pensar que la producción final de una etnografía conducida por un investigador “nativo” del y en el Puerto Rico actual, puede generar grandes aportes sobre las teorías pos y decoloniales (Juhász-Mininberg, 2003). Además, bajo un sistema-mundo moderno/colonial, el trabajo de campo y la escritura etnográfica representan de por sí un reto epistemológico. A pesar de que la formación de sistemas estatales y la evolución de una economía política mundial han sido siempre los contextos de los cambios históricos en los cuales se han inscrito las etnografías, hoy por hoy, el verdadero reto es articular el análisis localmente situado con los procesos macrosociales en construcción (Marcus, 1986). Recordemos, nuevamente, que Puerto Rico es un país “asociado” en términos político-económicos a Estados Unidos. Su condición colonial fue revestida por la condición de “territorio no incorporado” y con ella su falta de soberanía para participar dentro de los organismos internacionales como la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la Organización de Estados Americanos (OEA).

Por último, según Clifford y Marcus,

El trabajo de campo definido mediante las prácticas espaciales de viaje y morada, a través de la disciplina, y las interacciones corporales de observación participativa, ahora están siendo redirigidas por académicos ‘indígenas’, ‘poscoloniales’, de la ‘diáspora’, ‘fronterizos’, ‘minoritarios’, y ‘activistas’. Es decir, los términos se superponen, designando lugares complejos de identificación, sin ser identidades discretas (Clifford & Marcus, 1997:205; traducción provista).

En el caso del antropólogo “nativo” o “indígena”, este título puede ser retenido para designar a una persona para quien su viaje investigativo está dirigido afuera y adentro de su casa, “viaje” entendido como un desvío a través de la universidad o a otro sitio que provee de una perspectiva analítica y comparativa en el espacio de morada/investigación (*ibidem*).

Para Clifford (1986), internos estudiando sus propias culturas ofrece nuevos ángulos de visión y de entendimiento profundos. Sus relatos están *empowered* (“apoderados”) y restringidos en formas únicas. Las diversas reglas pos y neo coloniales para la práctica etnográfica, han ejercido una serie de presiones históricas que han empezado por reubicar la antropología con respecto a sus “objetos” de estudio (Clifford, 1986:9-10). Esto nos conduce a una problematización del “espacio” y sus “sujetos”. ¿Cómo se define “casa” y qué se constituye como “trabajo de campo”, teniendo en cuenta que Puerto Rico es una colonia moderna? ¿Bajo qué condiciones el conocimiento local enunciado por locales puede ser reconocido como “conocimiento antropológico” dentro de la academia? Y en el caso de que lo fuera, ¿es posible una “antropología del colonialismo”? Si bien es cierto que el trabajo etnográfico surge como “un mero ejercicio de sofisticación del colonialis-

mo” (Kuper, 1996), no podemos desistir del hecho de que también puede servir para acabar con él.

EL MODO RESCATE Y EL MODO REDENTOR DESDE UNA ETNOGRAFÍA AUTOCONSCIENTE: REFLEXIONES FINALES

Teniendo en cuenta los factores antes mencionados, los contextos de los trabajos etnográficos tradicionales y las antagonismos que podría enfrentar la confección de una etnografía experimental en y sobre Puerto Rico pensada por un antropólogo “nativo”, quisiéramos reflexionar sobre los dos modos propuestos por George E. Marcus (1986) para reparar auto-conscientemente la etnografía en tiempos históricos y sobre cómo estos lograrían encaminar el trabajo de campo. En el primero de ellos, “el modo rescate”, el etnógrafo se ve a sí mismo como “antes de la inmersión” (“before the deluge”). Según Marcus (1886):

Signos de cambio fundamental son aparentes, pero el etnógrafo es capaz de rescatar un estado cultural al borde de la transformación. Esta retórica es más transparente si una sucesión de etnógrafos se posesionan históricamente en el mismo momento; todos están ‘antes de la inmersión’ más, sin embargo, ninguno(a) puede relacionarse con representaciones previas sin mucha sensibilidad al cambio histórico entre los períodos del trabajo de campo (Marcus, 1986:165).

Por el contrario, en el segundo modo, “el modo redentor”, el etnógrafo demuestra la sobrevivencia de distintivos y auténticos sistemas culturales a pesar de los cambios innegables. De acuerdo con esto, “la redención de autenticidad cultural es continuamente asumida y medida contraria a algún imputado estado pre-moderno o pre-capitalista, o en cambio a la preservación espacial, en vez de temporal” (1986:165). Finalmente, nos dice Marcus, “lo que hace a la etnografía liberarse de estos modos ahistóricos y de tener en cuenta los contextos históricos de su producción, son experimentos orientados explícitamente a buscar sus sujetos al interior del marco histórico de la perspectiva de sistema-mundo o probar la naturaleza de la conciencia histórica en la vida de sus sujetos (Marcus, 1986).

De acuerdo a lo anterior, es necesario, entonces, volver sobre el acontecimiento de 1898 y las primeras tres décadas de “transfiguración cultural” (Bartolomé, 2004) por medio de la americanización. ¿Por qué volver a la ocupación militar en este apartado? En 1917, se creó un gobierno civil y se otorgó la ciudadanía estadounidense a los puertorriqueños. La idea euro-norteamericana de superioridad racial, vinculada a la noción de civilización, dentro de la narrativa del colono, presupuso la “incapacidad” de los puertorriqueños a gobernarse; por lo tanto, había que “salvarlos” de sí mismos. En 1930, después de la Gran Depresión, las políticas del

Nuevo Trato comenzaron a configurar un “estado de bienestar” que fuera capaz de atender los reclamos de los trabajadores y sus familias que vivían en extrema pobreza.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Estados Unidos decidió salvar al “tercer mundo” del terrible “subdesarrollo” en que se encontraba, y así justificó sus políticas de intervencionismo y los dispositivos de poder que le pareció conferir el “discurso del desarrollo” y sus prácticas. Funcionando como “lugar antropológico” para los “estudios de área” y de “laboratorio” y “campo” para las ciencias de la administración, Puerto Rico vivió una reconfiguración de la colonialidad en nuevos términos. La geopolítica del conocimiento comenzó a jugar un papel muy importante dentro de la academia y, hasta el día de hoy, la antropología ha estado sujeta a las dicotomías que la condición de centro-periferia produce. Consecuentemente, no ha sido capaz de producir antropólogos profesionales que generen investigaciones de alto nivel (Jiménez, 2000:200).

Durante la antropología que realicé “en casa”,¹³ pude experimentar varias formas de ser “nativo” y “no nativo”. Esto se debía, en primer lugar, al hecho de que había hecho mi carrera en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, con sede en Buenos Aires, Argentina, y además de desplazarme existencialmente,¹⁴ sentía agudizado el “extrañamiento de la realidad”¹⁵ después de haber estado más de un año fuera de Puerto Rico. En segundo lugar, me enfrenté a una “estructura en coyuntura”¹⁶ donde el pasado parecía confundirse con el presente, y los aspectos globales se agudizaban a nivel local (Ríos, 2014). La idea de “salvar” el pasado histórico como modo de reivindicar la existencia de una identidad y una cultura previa a la invasión estadounidense resultaron ser tan importante como demostrar que, a pesar de los cambios acaecidos después de esa fecha a nivel estructural y

¹³ Véase: Ríos, Ricardo M. (2014), “Repensando el desarrollo y el progreso en Puerto Rico: la ‘Finca de Vientos’ en Santa Isabel”, *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, núm. 10, pp. 41-56.

¹⁴ Según Pablo Wright (2008), el desplazamiento existencial que realiza un antropólogo al momento de viajar, implica “una transformación de las experiencias en textos, los testimonios de ello y una praxis de comprensión interhumana”. Esto supone “una política de conocimiento, memoria y posicionamiento político que nos hace responsables de nuestro tratamiento de la etnografía” (Wright, 2008:251).

¹⁵ Según Gustavo Lins Ribeiro (1989), “El “extrañamiento” de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva del antropólogo. Trátese de un elemento cualitativo que diferenciaría –en el trabajo etnográfico, y a partir de éste en la construcción de objeto– la “mirada” del antropólogo. Al no participar como nativo en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, en las imprecisiones cognitivas de una determinada realidad social, el antropólogo experimenta, existencialmente, el extrañamiento como una unidad contradictoria: al ser, al mismo tiempo, aproximación y distanciamiento” (Ribeiro, 1989:65).

¹⁶ La “estructura en coyuntura”, según Marshall Sahlins (1997), es “la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, incluida la micro-sociología de su interacción” (Sahlins, 1997:14).

epistemológico, el ser-en-el-mundo de los puertorriqueños constantemente se encuentra renegociando sus prácticas culturales y reinventando su “estar” en la Isla.

La institucionalización del concepto de “cultura puertorriqueña” ha dado lugar a un discurso hegemónico que disemina la especificidad de “lo puertorriqueño” articulándose como posición de resistencia a la creciente asimilación cultural por parte de los Estados Unidos (Dávila, 1997:233). Por lo anterior, la responsabilidad y la ética que requieren asumirse como antropólogo puertorriqueño y realizar una investigación etnográfica desde un giro decolonial y desde su “campocasa”, es preciso delimitar los aspectos locales y globales que produce la colonialidad y, más aún, lograr mantener una distancia prudente entre su ser “nativo” y su ser “investigador”.

En fin, como lo ha propuesto Abu-Lughod (2012), “Si la ‘cultura’, opacada por la coherencia, la intemporalidad y la diferenciación es la principal herramienta antropológica para hacer al “otro” y a las diferencias”, los antropólogos deberían considerar estrategias para “escribir contra la cultura” (Lughod, 2012[1991]:143). Ya sea en términos de discurso y práctica, generando vínculos e interconexiones históricas y contemporáneas entre una comunidad y el antropólogo que trabaja ahí y escribir sobre ésta, o “realizando etnografías de lo particular”, como fue el caso de la “Finca de Vientos” (Ríos, 2014), es necesario subvertir las connotaciones más problemáticas de la cultura que muchas veces entronca con cuestiones de poder y política (Abu-Lughod, 2012[1991]:151).

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila

(2012) “Escribir contra la cultura”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, pp. 129-157.

Aceves Lozano, J. E.

(1994) “Oscar Lewis y su aporte al enfoque de las historias de vida”, en *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, pp. 27-33.

Bartolomé, Miguel

(2004) “En defensa de la Etnografía. Aspectos Contemporáneos de la investigación intercultural”, en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 5, pp. 69-89.

Boas, Franz

(1911) *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan.

Burke, Kenneth

(1969) *A Rethoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.

- Cardoso de Oliveira, Roberto
 (2004) “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir”, en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 5, pp. 55-68.
- Casto-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.)
 (2007) *El giro de colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Clifford, James
 (1986) “Introduction: Partial truths”, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-26.
 (1989), “Notes on Travel and Theory”, *Inscriptions* no. 5, pp. 177-188, Especial Edition: *Traveling Theories, Traveling Theorists*.
- Clifford, J.
 (1992) “Sobre la autoridad etnográfica”, en Geertz, C. y Clifford, J. y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona, pp. 39-77.
- Clifford James & Marcus, George
 (1997) “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”, in Akhil Gupta and James Ferguson (ed.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dávila, Arlene
 (1997) “Contending Nationalisms: Culture, Politics and Corporate Sponsorship in Puerto Rico”, in Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (coords.), *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 231-242.
- Duany, Jorge
 (1999) “Académico pionero y activista frustrado: El primer estudio antropológico de una comunidad puertorriqueña por Morris Siegel”, en *Revista de Ciencias Sociales* (New Series), pp. 244-55.
 (2002) “Nación, migración, identidad. Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico”, en *Nueva Sociedad*, núm. 178, marzo-abril, pp. 56-69.
 (2009) “Cómo representar a los nuevos sujetos colonizados: John Alden Mason y los comienzos de la antropología estadounidense en Puerto Rico”, en *La Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico* 14, núm. 53-54, pp. 1-21.
 (2010) “Anthropology in a postcolonial colony: Helen I. Safa’s contribution to Puerto Rican ethnography”, *Caribbean Studies*, vol. 38, no. 2, Dig-

nity and Economic Survival: Women in Latin American and the Caribbean and the Work of Helen I. Safa (July-December 2010), pp. 33-57.

Dussel, E.

(1994) *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, Plural Editores.

(2000) "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", en E. Lander (comp.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 41-53.

Escobar, Arturo

(2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana.

Fernández Méndez, Eugenio

(1975) "Más allá del insularismo: hacia una civilización puertorriqueña", en *Antología del pensamiento puertorriqueño (1900-1970)*, tomo I, Río Piedras, Editorial Universitaria.

Gilin, John

(1957) "Reseña de The people of Puerto Rico: a study in social anthropology por Julian H. Steward *et al.*" en *Revista de Ciencias*, núm. 2, junio, pp. 345-348.

Geertz, Clifford

(1989) *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

(1999) "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, pp. 73-90.

Gotay, Samuel S.

(1997) *Protestantismo y política en Puerto Rico, 1898-1930: hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Grosfoguel, Ramón

(2007) "Los límites del nacionalismo: lógicas globales y colonialismo norteamericano en Puerto Rico", en Jorge Enrique González (ed.), *Nación y Nacionalismo en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 91-124.

Jiménez, Jaime Pagán

(2000) "La antropología en Puerto Rico: dicotomía de centro-periferia", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 36, pp. 193-202.

- Juhász-Mininberg, Emeshe
(2003) “Construyendo la puertorriqueñidad: ciudadanía, cultura y nación”, en Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, FACES-UCV, pp. 117-146.
- Iranzo, Guillermo
(2011) *Antropología y guerra en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico, Isla Negra Editores.
- Krotz, Esteban
(1988) “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”, en *Nueva Antropología*, vol. 9, núm. 33, pp. 17-52.
(1993) “La producción de la antropología del Sur: características, perspectivas, interrogantes”, en *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, pp. 5-11.
- Kuper, Adam
(1996) “Anthropology and Colonialism”, in *Anthropologists and Anthropology: The Modern British School*, 2nd edition, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 99-120.
- Lewis, Oscar
(1967) “La cultura de la pobreza”, en *Pensamiento crítico*, agosto, núm. 7, pp. 52-66.
- Malinowsky, B.
(1973) *Los Agronautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- Marcus, George & Cushman, Dick
(1982) “Ethnographies as texts”, in *Annual Review of Anthropology*, no. 2, pp. 25-69.
- Marcus, George
(1986) “Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System”, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 165-193.
- Méndez, José Luis
(2007) “Las ciencias sociales y la política en Puerto Rico”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Río Piedras Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Mignolo, Walter D.
(2001) “Introducción”, en Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo, pp. 9-53.

- (2007) “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 25-46.
- Narayan, Kirin
 (1997) “How Native is a ‘Native’ Anthropologist?”, Lamphere, Louise; Ragoné, Helena y Zavella, Patricia, *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, New York, Routledge, pp. 23-41.
- Pagán, Jaime Jiménez
 (2000) “La antropología en Puerto Rico: dicotomía de centro-periferia”, en *Antropología Americana*, núm. 36, pp. 193-202.
- Quijano, Aníbal
 (1992) “Colonialidad y modernidad/razionalidad”, en *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, Lima.
 (2007) “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 93-126.
- Quintero, Ángel
 (2009) “Hibridez, modernidad y desarrollo. La política de la Guerra fría, la academia y la cultura”, en *Crítica y Emancipación*, núm. 2, primer semestre, pp. 187-208.
- Ríos, Ricardo M.
 (2014) “Repensando el desarrollo y el progreso en Puerto Rico: la “Finca de Vientos” en Santa Isabel”, *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, núm. 10, pp. 41-56.
- Rivera Medina Eduardo y Ramírez, Rafael L.
 (1994), *Del cañaveral a la fábrica. Cambio social en Puerto Rico*, Río Piedras, Ediciones Huracán.
- Safa, Helen I.
 (1974) *The Urban Poor of Puerto Rico: A Study in Development and Inequality*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
 (1995) *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder, CO, Westview.
- Sahlins, Marshall
 (1988) *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa Editorial.

Scott, David

(1989) “Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in other Places”, in *Inscriptions*, núm. 5, Especial Edition: *Traveling Theories, Traveling Theorists*, pp. 75-84.

Seda Bonilla, Eduardo

(1972) *Requiem por una cultura*, Rio Piedras, Ediciones Bayoán.

Steward, Julian

(1955) *Teoría del cambio cultural: La metodología del evolucionismo multilineal*, Urbana, University of Illinois Press.

Valentine, Charles

(1968) *La cultura de la pobreza*, Buenos Aires, Amorrutu ed.

Vecchioli, Virginia

(2002) “A través de la etnografía. Representaciones de la nación en la producción etnográfica sobre los tobas”, en Visacovsky, Sergio y Rosana Guber (comp.), *Historia y estilos del trabajo de campo en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Weber, Max

(2007) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wright, Pablo

(2005) “Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica”, en *Indiana*, núm. 22, pp. 55-74.

(2008) “La antropología y el mundo”, en *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos, Colección Culturalia.



Cazadores maquiritare. Venezuela. S/d.
(IIA-UNAM, FJCC), fotografía 1507.