

Carlos Reynoso – Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales [Borrador]

Cap. 8. Estudios Culturales y Antropología : ¿Qué consecuencias disciplinares tiene la definición de un campo de estudios culturales separado de la antropología?

Dada su postura anti-, contra-, trans- o extradisciplinaria, tantas veces exteriorizada, los estudios culturales tuvieron ocasión de chocar con diversos campos del saber además de la antropología. En todas las disciplinas confrontadas hubo, además, estudiosos que decidieron acatar las pautas del nuevo movimiento al lado de otros que lo rechazaron con vehemencia. Entre ambos extremos nunca hubo gran cosa: esta falta de términos medios sería de por sí un elemento de juicio significativo, una inexistencia con valor diagnóstico. Indaguemos entonces algunas de las interacciones disciplinares más sobresalientes para poder apreciar mejor, después, el contexto puntual en el que se van a manifestar las relaciones entre culturismo y antropología.

Estudios Culturales y Sociología

¿Qué hacer, desde las coordenadas de una disciplina preexistente, con una corriente díscola que de repente gana la calle y monopoliza los titulares? Frente al advenimiento de los estudios culturales, la sociología experimenta en estos días un trance de emplazamientos y toma de decisiones similar al de la antropología; por eso vale la pena asomarse a las diversas formas en que esta coyuntura se asimila y discute. Recordemos, antes de empezar, que el CCCS se constituyó sobre el “colapso y dispersión” del Departamento de Sociología de la Universidad de Birmingham, y que algunos de sus miembros se integraron al Departamento de Cultural Studies (Turner 1990: 80). Otras disciplinas clásicas han afrontado la misma situación; ante la evidencia de la obsolescencia intelectual con que se los asusta, muchos profesionales optan por “retirarse elegantemente o convertirse en estudiantes de nuevo” (Windschuttle 1996: 5). Stuart Hall, dando forma al programa del CCCS, afirmaba también que los estudios culturales debían “abrirse paso entre dos posiciones atrincheradas, filisteas y anti-intelectuales”, la sociología y las humanidades, en una táctica de “apropiación de la sociología desde dentro” (Hall et al. 1980: 22-23). La desintegración de las disciplinas promovida por los culturistas, por lo visto, ha sido y sigue siendo algo más que un inofensivo juego del lenguaje.

Stuart Hall asegura que después que Richard Hoggart inaugurara el Centre, los estudios culturales fueron objeto de “un ataque arrasador, específicamente desde la sociología”, la cual “se consideraba dueña del territorio”. Hall afirma que

“... [L]a inauguración del Centre fue saludada por una carta en la que dos científicos sociales pronunciaban una especie de advertencia: ‘si los estudios culturales traspasan sus propios límites y se apoderan del estudio de la sociedad contemporánea (y no sólo de sus textos), sin controles científicos ‘apropiados’, esto provocará represalias por cruzar ilegítimamente los límites territoriales’” (Hall 1984: 21).

Personalmente el episodio no me merece mayor crédito. Desde el punto de vista de una elemental crítica de fuentes, el relato de Hall incurre en un descuido un tanto primario: la re-

ferencia textual a los controles científicos ‘apropiados’ no debería aparecer entre apóstrofes, pues se supone que en ese enunciado no es Hall quien habla sino los supuestos científicos quienes están profiriendo su reproche. En la práctica académica, cuando se cita lo que alguien dice, el procedimiento regular es proporcionar nombres y apellidos; pero en el documento en cuestión, convenientemente, los ‘científicos sociales’ no son nunca identificados. Ahora es cuando todo se torna inverosímil, o en el mejor de los casos, cuando el suceso deviene chisme ¿quién dejaría escapar, en ese contexto de lucha institucional, una oportunidad semejante?

Por otra parte, tanto Norma Schulman (1992) como John Corner (1991) han hecho notar que los propios recuerdos de Hoggart están en conflicto con la narración de Hall. En una entrevista, Hoggart le comentó a Corner que en ese trance “los sociólogos fueron bastante comprensivos”, y que le decían: “esta es una cuestión muy interesante, y podremos aprender bastante de ella” (Corner 1991: 146). A todo esto habría que tener en cuenta que, hayan respondido con amenazas o con beneplácito, los sociólogos estaban siendo materialmente expulsados del plantel de Birmingham, y que la intención manifestada por el propio Hall era que los estudios culturales se “apropiaran de la sociología desde dentro”, como acabo de documentar en estas páginas.

Pese a la violencia del ataque a sus posiciones, algunas reacciones críticas de la sociología frente al movimiento se excedieron, tal vez, en los términos de su cuestionamiento. Para el sociólogo Keith Tester, por ejemplo, el culturismo es

“... un discurso moralmente cretino, ya que es el hijo bastardo de los medios a los que clama oponerse. ... Habiendo sido alguna vez una fuerza crítica, se ha vuelto facilista e inútil ... no dedicándose a nada que no sean los estudios culturales mismos” (Tester 1994: 3, 10).

En un registro sólo un poco menos adverso, anota Greg McLennan:

“En los estudios culturales no se encontrará ninguna solución a la crisis de la sociología, a menos que sea la solución a la propia crisis de los estudios culturales. ... Alguna vez críticos del empirismo superficial, los estudios culturales parecen haberse tornado sus esclavos, satisfechos sólo con describir en forma impresionista la cultura contemporánea en lugar de explicarla; observando la pluralidad de estilos culturales pero evitando considerar la evaluación moral de los mismos; ocupándose de la escena cultural contemporánea, pero rehusándose a afianzar el análisis en alguna instancia teórica o política seria, por temor a la totalización disciplinar” (McLennan 1998: 12, 14).

Cary Nelson y Dilip Parameshwar Gaonkar, prologando una compilación que analiza las relaciones entre los estudios y diversas disciplinas, aseguran que en la mayoría de los departamentos de sociología de los Estados Unidos, los docentes proclives a los estudios culturales son “marginados, privados de poder, y a veces activamente acosados”:

“El sesgo positivista, cuantitativo, que domina a la mayoría de los departamentos de sociología norteamericanos relega allí a los estudios culturales (por lo menos en términos institucionales y programáticos) a poco más que un nuevo terreno para las luchas fratricidas que prácticamente han dividido a algunos departamentos de sociología en dos” (Nelson y Gaonkar 1996: 8).

Aunque los culturistas pueden aducir ejemplos de casos sociológicos como estos, nerviosamente hostiles a sus programas, la compilación *From Sociology to Cultural Studies* (Long 1997) se equilibra entre los llamamientos a la integración y las señales de advertencia. El so-

ciólogo Steven Seidman, típico de los que caen en la primera clase, piensa que los estudios culturales han de servir para sacar a la sociología de su confianza positivista en el saber experto y de su encandilada fe en la Ilustración (Seidman 1997: 37-38).

En definitiva, Seidman recomienda a la sociología que se acerque a los estudios culturales porque estos han dado ya su giro semiótico, mientras que aquella aun no. También le parece productivo el antecedente de los estudios al modo norteamericano “que se han asomado a la teoría psicoanalítica para explicar la formación de la subjetividad”, asegurando que, en efecto “la teoría psicoanalítica ha proporcionado uno de los pocos vocabularios que describen la formación social de la subjetividad”. El nombre que resuena por ahí es el de Jacques Lacan, quien sorpresivamente aparecería rubricando una teoría “social” (Seidman 1997: 48). Sólo porque la estructura argumentativa de Seidman se asemeja a la de los razonamientos que se han formulado en favor de que la antropología acepte a los estudios culturales, me detendré unos momentos para permitir que sus afirmaciones se deconstruyan.

Como sucede tantas otras veces en las excursiones transdisciplinares de los estudios culturales, las distorsiones son aquí flagrantes. No hace falta comulgar con Deleuze y su *Anti-Edipo* para darse cuenta que el psicoanálisis en general no es ni pretende ser una teoría social del sujeto. Ni siquiera es una teoría del sujeto, ya que el inconsciente es por definición un universal que se encuentra más allá de la captación fenomenológica del individuo y de la variabilidad situacional de las personas: en eso consiste precisamente la revolución freudiana. Mucho menos tiene que ver con el sujeto, todavía, el psicoanálisis estructuralista de Lacan, uno de cuyos ensayos más conocidos lleva por título la significativa expresión “El sujeto al fin cuestionado”: pocas cosas caracterizan de manera más idiosincrática y absoluta el carácter irreductiblemente impersonal de cualquier variante del estructuralismo en general y del estructuralismo lacaniano en particular (Lacan 1971). En Lacan se llega cuando mucho a la instancia en que el sujeto se constituye tras la experiencia del espejo, pero no se sigue teorizando de ahí en más sobre la peripecia del sujeto desde un punto de vista ‘subjetivo’, y mucho menos se lo hace en términos de una realidad social. Michael Billig ha expresado muy bien esta idea, la que por otra parte es menos polémica que consabida, al extremo que es el propio Lacan quien la reafirma:

“Los textos de Lacan son muy diferentes de los de Freud. Sus textos están áridamente ‘despoblados’, y son notorios por su falta de estudios de casos. Él raramente presenta individuos. Se puede leer página tras página de Lacan sin cruzarse nunca con un paciente, o más crucialmente, con algo que un paciente haya dicho. ... Significativamente, Lacan ilustra su famoso aforismo [‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje’] citando a Lévi-Strauss, para sugerir que las ciencias antropológicas muestran que la estructura de la sociedad existe antes que cualquier experiencia individual o colectiva. En el mismo pasaje, [Lacan] afirma que la ciencia de la lingüística ‘que debe ser distinguida de cualquier clase de psicología’, revela la estructura del lenguaje, y que ‘es esta estructura lingüística la que otorga su estatuto al inconsciente’ (Billig 1997: 212).

Reafirmemos lo anterior con una clara síntesis de Alex Callinicos:

“La lingüística estructural de Saussure, que concebía al lenguaje como un sistema de diferencias, acordaba al sujeto un papel en el mejor de los casos secundario en la producción de significados; ofrecía un paradigma cuyo poder para dar cuenta de otras cosas aparte del lenguaje en sentido estricto fue aparentemente demostrado por el uso que hicieron de él Lévi-Strauss en antropología y Lacan en psicoanálisis” (Callinicos 1991: 73).

Además, como diría Deleuze, papá y mamá no constituyen una representación social suficiente. A Lacan no le interesa la sociedad en general, y menos aun las sociedades particulares; una y otra vez alude a sus estructuras subyacentes, universales, abstractas, ahistóricas. Edipo y los espejos son iguales en París, en Birmingham y en la antigua Tebas. Stuart Hall mismo ha destacado que en el psicoanálisis el ‘sujeto’ de la cultura es conceptualizado “como un personaje trans-histórico y ‘universal’: eso se refiere al sujeto-en-general, y no a los sujetos histórica y socialmente determinados” (Hall 1996a: 46). No alcanza entonces una referencia al lenguaje y a lo simbólico para transmutar el estructuralismo lacaniano en una teoría que tenga que ver material y genéticamente con “la sociedad”, y que esté desarrollada en ese sentido, con percepción de las diferentes modalidades históricas y culturales con que toda sociedad se manifiesta¹.

Tampoco la referencia de Seidman a la semiótica es afortunada, pues los estudios culturales, tras el advenimiento del posestructuralismo, en general ya no la practican, la han puesto en terapia de observación o le son abiertamente hostiles (véase McRobbie 1994: 97, 180, 183, 210). Ya a principios de la década de 1980, el Glasgow University Media Group explícitamente repudiaba el aparato conceptual de la semiótica en su serie sobre las “malas noticias” (1980: 202). El culturista Paul Gilroy, conocido por sus análisis semiológicos en los años ochenta, ha afirmado en sus últimos trabajos que la cultura expresiva negra rechaza el marco de los estructuralismos “eurocéntricos”, semiótica incluida, como herramienta útil para el análisis (Gilroy 1993). Incluso un manual tan introductorio como el de Jere Paul Surber consigna que las viejas estrategias estructuralistas y semiológicas para el tratamiento de textos “pueden no ser ya teóricamente adecuadas [para analizar] la producción posindustrial contemporánea y los textos culturales posmodernos, por lo que se requiere el desarrollo de nuevos paradigmas teóricos” (Surber 1998: 253). En las evaluaciones culturistas más recientes, el tratamiento de todas las manifestaciones culturales en términos de ‘signos’, ‘códigos’ y ‘lenguajes’, y la idea de un ‘sistema’ subyacente de significados, que son todos elementos connaturales y definitorios de la semiótica, se estiman irremediamente obsoletos, propios de un ideal de ciencia que se desvaneció junto con el optimismo estructuralista de los años sesenta (Nelson 1999: 215-219). Al igual que en otras disciplinas (aunque por diferentes razones), en los estudios culturales el semiologismo de hace un cuarto de siglo ya no luce como una opción para tener en cuenta.

Pero la pregunta fundamental que cabe hacerse es la siguiente: si lo que la sociología puede sacar en limpio de los estudios culturales es su utilización de marcos conceptuales semiológicos y psicoanalíticos ¿no sería un poco más prolijo recurrir a la semiología y al psicoanálisis en forma directa, antes que basarse en la contingencia y en la inevitable entropía de sus adopciones culturistas? ¿No es a las teorizaciones disciplinarias originales a las que el sociólogo, independientemente de su valoración de los estudios culturales, *debería* en última instancia recurrir? En las querellas sobre y entre las disciplinas hay multitud de argumentaciones desmañadas e inconvincentes; pero estoy tentado a concluir que las de Seidman, en este terreno, se llevan la palma.

¹ No estoy cuestionando aquí al psicoanálisis en ninguna de sus variantes. Tampoco lo estoy defendiendo: simplemente pretendo identificar una interpretación culturista abusiva, que pretende leer en el psicoanálisis freudiano o lacaniano otra cosa que lo que él se propone. Para mayor detalle, puede verse Reynoso (1993: *passim*).

En una postura más bien opuesta, el sociólogo Michael Schudson, preocupado por el paulatino encogimiento de la sociología en beneficio de los estudios de género, los estudios afro-norteamericanos y los estudios culturales, prefiere por ahora tomar distancia, esperar y ver. Mientras tanto, considera que si bien es verdad que la sociología puede aprender algo del culturismo (sobre todo cuando se trata de textos), también resulta evidente que los estudios culturales norteamericanos necesitan más aprender sociología que la inversa. En el culturismo, la construcción social de la realidad se ha deslizado hacia una construcción cultural, o simbólica, en la que lo social está decididamente obliterado (1997: 380-381).

“Los ‘estudios culturales’, a pesar de sus protestas sobre el carácter indecible del conocimiento, la disolución de las fronteras y cosas así, a menudo reclaman ser ‘la’ estrategia para abordar el estudio de prácticamente *todo*. No se puede reclamar éso sin rechazar lo que los demás han pensado. De modo que otra razón para que los sociólogos se resistan al giro semiótico es que, en sus modalidades posmodernas, este reclama menos agregar una dimensión al trabajo anterior que invalidar las formas anteriores de ver las cosas. Esto es menos un cambio que una vuelta en círculo, y tiene algo del espíritu de un movimiento milenarista. A ese nivel, me parece, requiere muchas mejores garantías que las que posee, y necesita demostrar por sí mismo mucho más que lo que ha demostrado hasta ahora” (Schudson 1997: 394-395).

Los estudios culturales siempre están prestos a situarse (al menos de palabra) en una posición sublevada y unilateral de ‘crítica de las disciplinas’. Históricamente, no han sido ni la mitad de inquietos en averiguar primero de qué se trata lo que debería ser su objeto de crítica. Así, la falta de frecuentación de los materiales sociológicos por parte de los estudios culturales engendró una floración de ingenuidades de la que no estuvieron exentas ni siquiera las figuras consagradas. Con referencia a la última edición de *Marxism today*, por ejemplo, el sociólogo David Harris se sorprende de encontrar nada menos que a Stuart Hall ‘descubriendo’ el valor de las ideas de Émile Durkheim y de Stuart Mill para analizar las relaciones entre individuo y sociedad (Harris 1992: xv). De más está decir que los estudios culturales han ignorado, con contadísimas excepciones, el trabajo masivo de modalidades ‘alternativas’, microanalíticas y radicales en el interior mismo de la sociología, incluyendo el poderoso precedente de la sociología del conocimiento, pese a que todos estos movimientos propugnaban objetivos semejantes a los suyos, usualmente con décadas de anticipación.

El culturista David Morley se queja con acrimonia de la lectura selectiva e interesada que sociólogos como Keith Tester o Greg McLennan han hecho de los estudios culturales (Morley 1998a: 480). Está muy claro, sin embargo, que el culturismo ha sido infinitamente más parcial, tanto en la apreciación de las teorías como en la lectura de las investigaciones sustantivas. Sus cronistas hablan del estudio de comunidades y de la etnografía de las sub-culturas como si ellos los hubiesen inventado, y como si textos bien conocidos de la sociología y la antropología urbana, del tipo de *Street corner society* (Whyte 1971) o *Ripping and running* (Agar 1973), nunca hubieran sido escritos. Es una vez más David Harris quien expresa que lo que ha sido realmente extraordinario en la ruptura de los estudios culturales con la sociología es lo selectivos que aquellos han sido en su tratamiento de la disciplina:

“... la discusión de posiciones teóricas en el CCCS y en la Universidad Abierta, que consumieron tanto tiempo y energía, parecen haber procedido sin una sola referencia directa a las obras mayores de Anthony Giddens. Con omisiones como estas, es fácil dar la impresión de una sociología ingenuamente a-teórica, ignorante de la filosofía continental, y todavía entusiasmada con sus pequeños estudios empíricos” (Harris 1992: 15).

Aparte de esto, existen críticas más radicales y sistemáticas de la corriente principal sociológica en la sociología misma que en el culturismo: Wright Mills, Alvin Gouldner y también Anthony Giddens, para no hablar de Stjepan Meštrović (1998), son los primeros nombres que vienen a la mente en una inmensa tradición de criticismo analítico, genuino y fundado. No obstante definirse los estudios culturales como la manifestación crítica por excelencia, de cualquier otra disciplina constituida que a usted se le ocurra se puede decir lo mismo y aun más, sin faltar a la verdad.

Estudios Culturales e Interaccionismo Simbólico

En cuanto a esa microsociología que se agrupa bajo el rubro del interaccionismo simbólico, a pesar de los deseos de Denzin (1992) en el sentido que ella y los estudios culturales podrían fusionarse y obtener ganancia de la unión, la primera reacción del interaccionismo frente a los estudios consistió en una alianza sin mayor compromiso con lo que Denzin llamará una “versión débil” del nuevo marco, metida a presión en el tradicional esquema de G. H. Mead y Herbert Blumer. Eso se manifiesta desde la definición ad hoc que proporcionan Becker y McCall, en la que los estudios culturales se describen como:

“las disciplinas humanísticas clásicas que recientemente han comenzado a utilizar sus estrategias filosóficas, literarias e históricas para estudiar la construcción social del significado y otros tópicos tradicionalmente de interés para los interaccionistas simbólicos, disciplinas hacia las que, a su vez, los científicos sociales se han vuelto recientemente en busca de ‘analogías explicativas’” (Becker y McCall 1990: 4).

La definición continúa haciendo referencia al antropólogo Clifford Geertz y su apartamiento de las leyes de la cultura en busca de interpretaciones. A partir de eso, el proyecto de Becker-McCall y la compilación que lo contiene se dilapida en una cantidad de ensayos sin casi ningún tipo de marca política o pragmática, que mencionan a los estudios solamente en el prólogo en el cual aparece esa definición tortuosa y equivocada, pero no adoptan hasta que el libro acaba ni siquiera los giros estilísticos propios del movimiento. Ninguno de los diez autores que luego hacen uso de la palabra se detuvo a averiguar en qué consisten los estudios culturales, ni mencionan una sola idea característica de los mismos; los únicos estudiosos de apellido Hall que aparecen una vez acabado el prefacio no son Stuart Hall, sino John y Peter, que vaya uno a saber quiénes son. Decididamente una estafa.

Hasta su propio correligionario Norman Denzin tuvo que protestar contra la ausencia de todo rastro de cultura popular y de tecnologías propias de la era de la información en el proyecto y en el libro de Becker-McCall (Denzin 1992: 77-78). Pero la versión “fuerte” con la que Denzin viene a poner las cosas en su lugar se diluye también en una mixtura de fichas casi en bruto en la que hay un 98% de interaccionismo clásico y un pequeño resto de mezclas de Hall, la Escuela de Frankfurt y posmodernismo, con muy pocos signos de bibliografía relevante por detrás. Los cuatro capítulos de *Symbolic Interaction and Cultural Studies* que se supone deberían sustanciar el encuentro entre ambas teorías no se dedican ni vagamente a eso, dispersándose en comentarios inorgánicos sobre autores y textos que casi nunca tienen algo que ver con el asunto (Denzin 1992: 71-167). Hay algo de política, elaborada como si se estuviera conteniendo el asco, y como si lo político estuviera restringido apenas al ejercicio de una crítica contra no se sabe qué, con la que siempre se amaga pero que nunca se materializa. Las dos páginas de conclusiones tampoco guardan relación alguna con el objetivo declarado del libro, y sólo se dignan a mencionar a los estudios culturales como

parte de una enumeración de corrientes entre las que están “la hermenéutica, la fenomenología, el estructuralismo, el posestructuralismo, la teoría posmoderna, el psicoanálisis, la semiótica, el posmarxismo, los estudios culturales, la teoría feminista, la teoría del film, etc.” (1992: 169) con las que el interaccionismo tiene que convivir en los tiempos que corren. Hay algo de grotesco en un proyecto en el que una secta intelectual dotada de una masa y una influencia apenas módicas pretende contener y dominar a una manifestación global, contabilizando los territorios que ganaría antes de afianzarse en ellos. Y hay algo de ultrajante en el proyecto de al menos tres interaccionistas que ponen el rótulo de “Estudios Culturales” en la portada de sus libros sin tener la menor idea de qué se trata, ni interés por averiguarlo más tarde.

En un libro fallido como pocos que por momentos da la impresión de ser una tomadura de pelo que se revelará después entre risas y chanzas, y con un dominio nulo de los más elementales requisitos de la argumentación teórica, los interaccionistas no acaban consumando entonces la boda prometida. Hubiera sido un matrimonio conflictivo, de todas maneras, por cuanto el movimiento interaccionista pasa por ser una de las prácticas más inclinadas al idealismo y más prolijamente consonantes con el pensamiento de la derecha neoliberal norteamericana². Se trata de una teoría enfáticamente *micro*, con una ortodoxia ancestral e inelástica, que contempla los ‘significados’ como algo que surge de cada negociación ocasional entre iguales. En el interaccionismo no hay lugar para conceptos *macro*, como por ejemplo la sociedad, la historia, la política o la cultura. El interaccionismo tampoco tiene lugar en su agenda ni siquiera para un posmarxismo temperado, ya que propone considerar cada interacción individual de la vida cotidiana como el máximo contexto (social o temporal) susceptible de tratarse en una ciencia humana (véase Reynoso 1998: 122-125). No he seguido el trámite ulterior de las propuestas de Becker, McCall y Denzin, y en razón de lo expuesto tampoco lo lamento.

El mal sabor que me queda, empero, tiene que ver no sólo con dos libros disparatados en una subdisciplina minoritaria, soporífera y lejana, sino más bien con la homología estructural que puede percibirse entre el intento de los interaccionistas y algunos de nuestros conatos de alianza, como por ejemplo los de Marcus (1992), Clifford (1997) y tal vez Rosaldo (1994). Más sobre esto en lo que sigue.

Estudios Culturales y antropología: el nuevo contexto

Con el advenimiento de los estudios culturales la antropología crítica integrada a ellos ha redibujado su linaje. La que se vive hoy es la tercera oleada de criticismo que atraviesa la disciplina. En lo que a Estados Unidos concierne la secuencia ha sido más o menos esta:

² Hay unos cuantos textos que vienen poniendo de manifiesto los costados más conservadores del interaccionismo desde hace más de veinte años. Uno de los que dejan menos lugar a dudas en este punto es el artículo de Scott McNall y James Johnson “The new conservatives: Ethnomethodologists, phenomenologists and Symbolic Interactionists”, *The Insurgent Sociologist*, vol. 5, 1975, pp. 49-65. En todo caso, Howard Becker mismo ha llegado a manifestar que no se debe mezclar ciencia y política, lo que difícilmente tenga algo que ver con la postura del culturismo a ese respecto. Se suele olvidar con demasiada facilidad que Becker fue uno de los que reaccionaron con mayor dureza frente a la sociología radical de fines de los años sesenta, adoptando posturas claramente afines al pensamiento de derecha (Becker y Horowitz 1988).

- La primera generación crítica que estremeció a la antropología es sin duda la que se consolidó en torno al libro *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974, original de 1969), con obvias conexiones con las turbulencias europeas de los años sesenta, los movimientos por los derechos civiles de los negros, el feminismo, las contraculturas, el movimiento psicodélico y el surgimiento de figuras claves de la antropología ‘crítica’ o ‘dialéctica’ como Gerald Berreman, Eric Wolf, Bob Scholte, Talal Asad, Alan Coult y Stanley Diamond. Naturalmente, la antropología crítica de la primera hornada aun no había descubierto los estudios culturales. En este libro abarrotado de consignas de batalla, Dell Hymes nombra a Raymond Williams a propósito de la ‘estructura de sentimiento’ (como no podría ser de otra manera). Lo notable es que también incluye una referencia no desarrollada a un artículo de Stuart Hall publicado en un volumen de *Working papers in Cultural Studies*. Pero ni aun el nombre de la publicación hace sonar alguna campanilla o logra que las ideas que bailan sueltas se vinculen para formar un razonamiento que caiga en la cuenta lo que está pasando: ni Hymes ni ningún otro autor mencionará al culturismo o establecerá alguna relación con un movimiento que hubiera sido tan afín a su postura (Hymes 1974: 9, 66). Con los años, el movimiento de la antropología crítica se fue desvaneciendo. Hymes se dedicará al folklore, Berreman quedará enclaustrado en Berkeley sin superar mayormente su etapa sesentista, Bob Scholte y Alan Coult fallecerán tempranamente y Eric Wolf lo hará en marzo de 1999, reconocido como un intelectual formidable, pero no como un teórico capaz de tipificar adecuadamente movimientos y teorías, o de encontrar en ellos la pauta que conecta.
- Tras un largo paréntesis de hegemonías disputadas hubo un segundo momento, a comienzos de la década de 1980, en que pareció que la doctrina inspiradora de una disciplina combativa tendría más bien que ver con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt de Adorno, Horkheimer y Benjamin, por el respaldo que esa escuela parecía dar al oficio de crítico sin que uno tuviera necesidad de desarrollar más que un rudimento de teoría. Dicen basarse en la escuela de Frankfurt, por ejemplo, los ex-antropólogos Marcus y Fischer en *Anthropology as cultural critique* (1986: 119-122, 123-125) y un poco más fundadamente Michael Taussig, cuya fuente de inspiración resulta ser Walter Benjamin.
- Con el transcurso de los años, no obstante, la dosis de pesimismo de la teoría crítica ha demostrado ser desmedidamente ominosa, su estética pareció indescifrable y Marx deambulaba cronológica y textualmente demasiado cerca sin ningún latino interpuesto que lo amortiguara. De allí que los estudios culturales, según Douglas Kellner, hayan pasado por alto o caricaturizado de una manera hostil la crítica de la cultura de masas desarrollada por la Escuela de Frankfurt (Kellner 1997). Para la nueva antropología crítica de los años noventa, los estudios culturales se han constituido entonces en un marco crítico excluyente que permite suscitar adhesión sin tener que leer a Habermas, sin saber quién fue Schönberg y sin obligarse a militar en ningún partido.

Huelga decir que los estudios culturales se mimetizan con corrientes que ya existían en las disciplinas establecidas, y también viceversa. En lo que a la antropología respecta, los estudios encajan bastante bien con las producciones intra-disciplinarias en las que se promueven modelos interpretativos y posmodernos. Tenemos entonces que unos cuantos antropólogos de esa extracción (James Clifford, James Crapanzano, Paul Rabinow, George Marcus, Michael Fischer, Renato Rosaldo, Emily Martin) se han deslizado insensiblemente hacia los estudios culturales. Ya viven allí, y no dan demasiadas explicaciones. En prólogos,

charlas y comunicaciones directas, algunos (como Marcus) van una pizca más lejos y alegan que el tiempo de la antropología ya ha caducado y que los estudios culturales han venido a relevarla en buena hora.

A juzgar por la frecuencia con que aparecen antropólogos que exaltan el surgimiento y auge de los estudios culturales, cabría suponer que ellos estarían de acuerdo con la afirmación general que vislumbra a estos estudios como lo opuesto a lo que las disciplinas históricas venían practicando. Es una vez más Grossberg, su portavoz casi oficial, quien define los estudios como una *anti*-disciplina, y de una que lo es no con blandura y miramientos, sino “activa y agresivamente” (1992: 2). Los estudios culturales no toman prisioneros. Por eso mismo da la impresión que los conversos no han registrado el requisito de su propia caducidad. Más bien se han puesto a celebrar el advenimiento de los estudios culturales como un *nuevo aporte* a la antropología, dando por descontado que los aquellos, de ahora en adelante, se plegarán al papel de suministradores laboriosos de alguna clase indefinida de materia prima intelectual. Por todo lo que se ha visto hasta aquí, es evidente que esta postura sólo puede surgir al cabo de una lectura muy torcida tanto de un campo como del otro, y de una peculiar sobrevaloración de una doctrina que reconoce haber robado lo mejor de sus riquezas de nuestros propios jardines. Si la antropología es una disciplina (y sería forzado negar que lo sea), el carácter transitivo de la postura culturista frustra cualquier intento candoroso de integración: como antidisciplina, los estudios culturales son también, y quizás lo sean eminentemente, una antiantropología.

Aun así, Renato Rosaldo quiere ir a la fiesta de los estudios culturales, aunque primero tenga que romper la puerta a puntapiés (1994: 528). Pero si hay algo a lo que los estudios culturales no se avienen, eso es a convertirse en un marco teórico sumiso, en espera de ser usado por un antropólogo que puede seguir siendo tal después de adoptarlo. Pretender que la antropología puede *usar* a los estudios culturales es confundir el parasitismo con la simbiosis. En sus formas más públicas, precisamente, los estudios culturales establecen casi como precondition que las disciplinas no merecen existir y que ellos han de bregar por no degenerar en orden académico establecido. Cary Nelson lo dice con todas las letras: “la institucionalización no trivial de los estudios culturales dentro de las disciplinas académicas tradicionales es imposible a menos que esas disciplinas se desmantelen a sí mismas” (Nelson 1996: 283). No veo la forma, entonces, de apropiarse de algo que se dice antidisciplinario sin que se aniquile la profesión académica en el intento. Y vuelvo a insistir en que tampoco veo el objeto de emular la voz de un discurso que desde el vamos admite que su concepto esencial fue tomado en préstamo de nosotros, y que carece de un perfil metodológico que le sea propio.

La relación entre estudios culturales y antropología no ha podido establecerse con una mínima claridad porque el estatuto disciplinar de aquellos, sobre todo, sigue siendo confuso, no sólo variopinto. Cuando Chris Shore (1997: 127) se propone llevar adelante “una estrategia multidisciplinaria”, empalmando estudios culturales, lingüística cognitiva y antropología, es evidente que la confusión entre estrategia y disciplina campea por todo el intento. Si la ecuación de Rosaldo (1994: 525) que hace idénticos a los estudios culturales con la multidisciplinaria es atendible, tenemos aquí el mismo concepto (la interdisciplinaria) operando recursiva o circularmente en tres distintos niveles de inclusión: como estrategia individual, como disciplina y como conjunto de disciplinas o relación entre ellas.

Aparte del acceso a la propiedad de las cátedras y de la contienda por el mercado de lectores de textos críticos, el conflicto potencial entre estudios culturales y antropología tiene que ver

con dos ámbitos de problemas, el primero sustancial y el segundo metodológico. El primero atañe, obviamente, a la idea de cultura. El segundo, claro, a la etnografía.

Cultura

Por todas partes se lee que los estudios culturales tienen como concepto central la cultura (Storey 1993: 2; Sparks 1996a: 15, 1996b; Johnson 1996: 86-88; Sardar y Van Loon 1998: 4). Con alguna frecuencia se observa que han tomado el concepto de la antropología, la cual, naturalmente, llevaba ya un siglo y medio largo trabajando sobre la cuestión. Ya Kroeber y Kluckhohn documentaban hace casi cincuenta años que las definiciones alternativas de ‘cultura’ en antropología sumaban más de un centenar (Kroeber y Kluckhohn 1952). Pero es indisimulable que los estudios culturales se han caracterizado, desde el momento mismo en que se constituyeron, por una soberbia prescindencia de las infinitas elaboraciones antropológicas del asunto. No por ello dejan de jactarse de haberse apropiado del uso del concepto, casi en las puertas del desuso en su disciplina de origen³. Los culturistas llaman a esta apropiación *el giro antropológico* en el uso del concepto (Hall et al. 1980: 19; McCabe 1988:3; Brantlinger 1990: 36; Sparks 1996a: 15; Storey 1996a: 1; Murdock 1997a: 59). En otras palabras: justo cuando nosotros estábamos a punto de declarar exhausto el concepto de cultura, aparecen los estudios culturales presentando su redescubrimiento como la idea del siglo. Para Clifford Geertz (nada menos), el hecho mismo que el movimiento se haya denominado estudios *culturales*, constituye “el insulto final” para la antropología (Geertz 2000: x).

Si nos fijamos bien cuáles son las definiciones antropológicas de la cultura que los estudios culturales discuten aquí y allá nos encontraremos que son las más arcaicas y rudimentarias, o versiones expurgadas de algunas un poco más nuevas, sin considerar alternativas ni críticas internas, y sin atención a los complicados contextos teóricos de los que esas definiciones provienen. Sus inspiraciones abrevan en E. B. Tylor, alguna vez Margaret Mead, medio párrafo de Geertz (Sardar y Van Loon 1998: 4-5). En todo el corpus de los estudios no hay ni siquiera vestigios de las profundas discusiones del concepto en nuestra disciplina, y mucho menos ecos de su puesta en crisis. Podría llenar el resto del trabajo con citas de artículos que festejan la ruptura de los estudios culturales con la idea “aristocrática” de la cultura como si fuera la gran cosa, cuando es hartos sabido que la antropología estuvo viviendo esa misma quiebra con toda naturalidad desde su mismo surgimiento. Los estudios culturales pretenden hacer valer eso como un triunfo político, suyo y reciente; y ahora nos quieren vender a un precio extravagante la idea que nosotros forjamos, como si nadie conociera su estirpe.

³ Efectivamente, el concepto de cultura está siendo hoy mismo impugnado en diversos sectores de la antropología. No desarrollaré aquí la cuestión, que ha sido ventilada con todo detalle en un artículo de Christoph Brumann (1999) que propongo como referencia. Digamos, de paso, que la antropología se encuentra también en pleno proceso de abandonar la noción de ‘sociedad’; en el debate que se celebró en 1989 en el Grupo de Debates en Teoría Antropológica de la Universidad de Manchester, el famoso GDAT, la moción titulada “El concepto de Sociedad es teóricamente obsoleto” triunfó por 45 votos contra 40, con 10 abstenciones (Ingold 1996: 14, 55-98). Sólo a fines de los años noventa los estudios culturales están comenzando a plantear la posibilidad de que el concepto de cultura esté agotado (Dirks 1998).

La tradición afirma, además, que Raymond Williams trabajó el concepto de cultura en forma detallada y profunda, revisando buena parte de la elaboración antropológica en torno del concepto (Brantlinger 1990: 36-38; Hebdige 1979). A menos que me falte leer algún texto suyo no consignado en ninguna bibliografía, debo decir que eso lisa y llanamente no es verdad. Más exacto sería decir que Williams dio numerosas vueltas sobre la idea de cultura, para terminar bastante más confundido que cuando empezó. El mismo reconoce: “Hubiera deseado no haber oído nunca esa maldita palabra. Me he dado más cuenta de sus dificultades, y no menos, a medida que fui avanzando” (Williams 1979: 154).

Si se auscultan las elaboraciones antropológicas de la idea por parte de Williams en *Marxism and literature*, se advertirá en primer lugar que el tratamiento del concepto de cultura no es tan puntilloso después de todo, y que menciona a Vico, a la Ilustración, al Romanticismo de Herder y al socialismo primitivo pero sin mencionar palabra de la literatura antropológica especializada (Williams 1977: 11-20). Su elaboración no es sólo un poco desactualizada: es sencillamente arcaica. Con todo el respeto que Williams me merece, es evidente que cualquier manual escolar de introducción a la antropología (y hasta casi podríamos decir, cualquier enciclopedia de escuela preparatoria) ofrece un desarrollo hartamente más rico del concepto, más representativo de los usos disciplinares y más instrumental para llevar adelante una investigación, por interpretativa que sea.

La situación no es mejor en otros textos más recientes. En la edición ampliada de *Keywords*, que había sido concebido como el glosario de *Culture and society* (Williams 1966), hay una referencia al “excelente” estudio de Kroeber y Kluckhohn (1952), alegando que parecería existir cierta tendencia en la antropología norteamericana a adoptar un sentido “apropiado” o “científico” del concepto de cultura con exclusión de los demás, y que en arqueología y en antropología cultural la palabra se refiere mayormente a la producción material, mientras que en la historia y en los estudios culturales tiene que ver más bien con los sistemas simbólicos o de significación (Williams 1983a: 91). En las tres páginas que dedica por separado a la antropología, Williams menciona sucintamente a Gustav Klemm, a Lewis Morgan y a Edward B. Tylor (fallecidos en 1867, 1881 y 1917 respectivamente), volviendo a asegurar que la antropología cultural de los Estados Unidos se dedica a menudo al estudio de los artefactos materiales (Williams 1983a: 38-40). Esta percepción inexacta es todo lo que hay; hasta es probable que en lo sustantivo mi resumen sea más dilatado que el tratamiento original. De más está decir que cuando Williams escribía esto, la “fijación” de la disciplina en artefactos materiales ya no podía sostenerse ni siquiera para la arqueología, que estaba viviendo una intensa fase posprocesual y simbólica (véase Hodder, Shanks y Alexandri 1997; Whitney 1998).

El localismo y el alcance exiguo del concepto culturista de ‘cultura’, por otra parte, es explicable a partir del hecho de que en ninguna de sus variantes fue pensado desde el vamos para abordar los dilemas de la diferencia. La cultura se pensó para que cubriera los usos y costumbres de los de ‘abajo’, pero sin prever ninguna dirección adicional. Sobre todo en sus modalidades posmodernas podemos advertir que las categorías más caras del movimiento hacen un papel grotesco cuando se trata de dar cuenta de la vida real al sur o al este del Imperio: las nociones de ‘juego’ o ‘rhizoma’ que estarían articulando lo cultural no soportan ni por un instante ser trasplantadas de París a Calcutta. Más elocuente que cualquier digresión mía es este fragmento de entrevista en el que la culturista posmoderna Angela McRobbie dialoga con Gayatri Chakravorty Spivak (McRobbie 1994: 127-128). McRobbie

está procurando, en vano, que Chakravorty la acompañe en su celebración de la categoría posmoderna de 'juego'. En el momento en el que entramos en este intercambio, Chakravorty había propuesto que el tercer mundo esté vigilante ante los conceptos locales que se intentan hacer pasar por universales: el marxismo británico o norteamericano como 'marxismo' a secas, pero también, y sobre todo, los universales inconfesos del posmodernismo y la crítica literaria, elucubrados sin tener en cuenta otros mundos aparte del Primero.

Angela McRobbie – Derrida, y después de él Lyotard, Deleuze y Guattari, hicieron mucho con la noción de 'juego', como si, irónicamente, la vigilancia que tú describes pudiera alcanzarse con alguna clase de desensamblado. Pienso que ellos incluso enfatizan la pluralidad como algo mejor para pensar que la vieja dualidad. ¿Pueden la fluidez y este elemento de juego encontrar un lugar en tus intereses actuales?

Gayatri Chakravorty Spivak – No es realmente posible pensar del otro lado del mundo con esta clase de gozo. El gozo es situacional. La política de alianzas, esta política del 'rhizoma', es sólo posible dentro del capital socializado porque las líneas de comunicación, incluso entre los desempleados, los oprimidos, los euro-trabajadores, ya se han establecido, y están trabajando aun cuando no trabajan. Sin embargo, cuando hablamos del otro lado, somos conscientes de la división internacional del trabajo, de la subcontratación internacional, y en estas condiciones esas líneas no existen. La política del juego, o de los rhizomas, puede ser suficientemente válida dentro del Primer Mundo, pero no cuando se trata de lo planetario o lo global. Si el juego no se identifica con jugar juegos o con 'travesuras' en el estrecho sentido, ese otro lado, cuestionando la historia de la nacionalidad, es el lugar para jugar; pero el juego no se parece a las caprichos de las versiones occidentales de lo que se acostumbraba llamar decadencia, en la misma cadena de desplazamiento que hoy produce al posmodernismo.

AmcR – No estoy segura de cómo llevar adelante esta línea de pensamiento. Pero si volvemos por un momento al bricolaje y al desensamblado, o al juego desde dentro de los signos que dan sentido y orden a la sociedad en torno de nosotros, entonces tengo que decir que alguna de esta 'escritura en el cuerpo' ... me proporciona enorme placer. La forma, por ejemplo, en que las chicas jóvenes hoy en día en Gran Bretaña rechacen los signos ortodoxos de feminidad no buscando un estado de naturalidad o pureza, con el que se ha ligado al feminismo durante tanto tiempo, sino más bien embrollando las ecuaciones netas y haciéndolas casi indescifrables para el patriarcado.

GCS - ¿Pero no están esos fenómenos también localizados? Cuando pienso en las mujeres del así llamado Tercer Mundo para quienes yo soy extranjera, esos movimientos de contracultura se convierten en otra parte del proceso de hegemonía. Y cuando tú hablas de esta escritura en el cuerpo, bien, no estoy siendo patética, esta no es una observación para hacer llorar, pero puedo pronunciarla en nombre de mi pueblo natal donde más de 300.000 personas viven en la calle. Los niños tienen que defecar en la zanja porque no hay otro lugar. Y cuando tú miras el color de la mierda tú sabes si vas a durar o no. Esta es una inscripción corporal política que hace que lo de adentro y lo de afuera sean indeterminados. Esta clase de cuestiones es totalmente diferente.

Si bien Chakravorty se expresa de manera un tanto singular (no se puede ser traductora de Derrida impunemente) creo que su postura es diáfana. Paradójicamente, y aunque sus conceptos no son técnicos, la introductora de Derrida en los Estados Unidos, autodefinida como crítica literaria, es más escéptica del valor analítico de los juegos de palabras posmodernos para afrontar el mundo que una licenciada en Sociología con un entrenamiento que se supone intensivo en el estudio de la cosa empírica. El descalabro de McRobbie en su diálogo con la literata despierta un sentimiento que se parece a una vergüenza ajena. Si algo queda de

manifiesto es que sus categorías culturistas de estilo posmoderno fracasan estrepitosamente. No sólo son inapropiadas, sino que con sus connotaciones lúdicas e irónicas y sus fruiciones hedonistas llegan a ser obscenas e insultantes cuando se las pone de cara a un grado de exclusión y de miseria que la Europa posmoderna desconoce. La gente se muere y ella insiste en hablar de ‘juegos’. Cualquier concepto de sentido común le haría mejor justicia a esa realidad distinta, a esa “clase de cuestiones totalmente diferente” en la que, créase o no, la mayor parte de la humanidad está sumergida.

La antropología económica experimentó, en algún momento, una polémica feroz entre los ‘formalistas’ que aseguraban que el fondo conceptual de la economía era aplicable a las prácticas de los pueblos etnográficos, y los ‘sustantivistas’ que sostenían que esos conceptos eran sólo válidos en Occidente y que el resto del mundo debía ser comprendido en otros términos, quizás específicos para cada cultura. Más o menos por la misma época, la antropología se dividió entre los que sostenían marcos conceptuales *etic* o universales analíticos, y los que aseguraban la necesidad de adoptar conceptos *emic*, emergentes de cada sociedad en particular (véase Reynoso 1998). Chakravorty, que no es antropóloga, debe estar refiriéndose a una tensión parecida cuando enuncia esa enigmática frase sobre “lo de adentro y lo de afuera”. Ni Chakravorty, ni mucho menos el culturismo, se han planteado todavía considerar conceptualmente la cultura ‘desde el punto de vista del nativo’, que era lo que invitaba a hacer el antropólogo Malinowski en la década de 1920. La idea ni les ha pasado por la cabeza. Represente o no una solución a los problemas metodológicos (y yo creo que no), en un campo del saber proclive a lo cualitativo esta cuestión tiene que discutirse de todas maneras, aunque más no sea porque llevaría un poco de agua a su propio molino. Lo que a todos estos intelectuales les resta por elaborar es sin duda abismal.

No es este el lugar para discutir cuál opción entre sustantivismo y formalismo sería ‘mejor’, o para relatar el destino final de la antropología económica o de la Nueva Etnografía *emic* de los años sesenta. Pero sí lo es para invitar a los antropólogos que deseen incorporar ideas y diseños de los estudios culturales a reflexionar sobre la evidencia irrecusable de que las categorías del culturismo, tanto el antiguo como el reciente, desde la estructura de sentimiento hasta el placer, la articulación, los juegos, los desensamblajes y el rhizoma, y por supuesto la cultura, son todos conceptos visceralmente formalistas, universales, Occidentales y *etic*. No creo que esta constatación les produzca mucho placer, pero la vida es así.

Etnografía

De la etnografía podría decirse aproximadamente lo mismo. Mientras algunas de las facciones dominantes en antropología promueven la idea del colapso de la etnografía como escritura y como práctica (Grimshaw y Hart 1995), los más metodológicos de los estudios culturales postulan la práctica de la etnografía (en la que se yuxtapone confusamente el trabajo de campo, la observación participante, los datos empíricos y el punto de vista del actor) ya como una asignatura pendiente, ya como un programa fallido. Los que se muestran a favor consideran que lo mejor está aun por hacerse, los que están en contra repudian lo que se ha hecho; muy pocos hablan encomiásticamente de su presente. Una vez más, ninguno de los estudios culturales que he tenido en la mano muestra conocer discusiones etnográficas de primera magnitud ocurridas en antropología que serían esenciales según sus propias definiciones, como por ejemplo la que estableció la diferencia entre los análisis *emic* y los estudios *etic*, las que tuvieron lugar a propósito de la etnociencia y el análisis componencial, las que

surgieron en torno de la investigación-acción en la antropología aplicada, o las que contemplan la escritura de etnografías desde una perspectiva retórica o como reflejo de la sensibilidad de una época (van Willigen 1986; Stocking 1992; Hammersley 1998: 135-155; Reynoso 1998).

Mientras tanto, una proporción apreciable de los estudios culturales despliega el concepto de etnografía con una ingenuidad que raya lo sublime. Veamos un par de ejemplos:

- ❑ En el artículo de Scott Lash titulado “Learning from Leipzig – or Politics in the Semiotic Society” el autor se posiciona como observador-participante en una Leipzig eufórica el día que cayó el muro de Berlín. El costado participante de su observación es más bien decepcionante: un alemán oriental le preguntó qué pensaba, y el contestó que no podía pensar en nada. En las conclusiones, Lash apunta algo así como “La lógica del posfordismo es por cierto la de la producción semiótica ... una proporción creciente de las mercancías posfordistas (i. e. información y bienes discursivos) son posindustriales. Y una cantidad cada vez más grande (i. e. imágenes) de las mercancías posfordistas y posindustriales son posmodernas” (1990a: 147). ¿Esta pedagogía dadá es lo que Lash aprendió de su experiencia etnográfica en Leipzig? ¿Es este el eco de la voz de las personas que vivieron el momento?
- ❑ En otro artículo titulado “Let us return to the murmuring of everyday practices: A note on Michel de Certeau, television and daily life” (Silverstone 1989), el autor afirma que si queremos alcanzar una comprensión más madura del lugar de la televisión en las culturas contemporáneas, necesitamos estudiar en detalle los mecanismos de su penetración en el tejido de la vida cotidiana, y las formas en que entra y es transformada por la heterogeneidad (la polisemia y la polimorfología) de la vida de todos los días (Silverstone 1989: 77, 94). Signe Howell observa, sin embargo, que en el artículo de referencia no se nos da ningún ejemplo del modo como esto se realiza, ni de los hallazgos obtenidos a partir del método (Howell 1997: 109).
- ❑ La dispersión de los estudios culturales en una inmensa marejada de estudios etnográficos idénticos a despecho de las referencias rituales a su distintividad, ha hecho que los propios culturistas encontraran que “se han publicado miles de versiones del mismo artículo sobre el placer, la resistencia y las políticas de consumo, bajo diferentes nombres pero con variaciones menores”. De este modo, “la perspectiva de la etnografía de audiencias ha conducido a un *boom* de estudios aislados de las formas en que este o aquel grupo de audiencias produce activamente significados específicos. ... Las ‘replicaciones’ autoindulgentes del mismo ‘diseño’ de investigación corren el peligro de producir una verdad formal, una generalización vacía, abstracta y en último análisis impotente que puede discurrir de este modo: ‘la gente en las modernas sociedades mediatizadas es compleja y contradictoria, los textos de la cultura de masas son complejos y contradictorios, y por lo tanto la gente que los usa produce una cultura compleja y contradictoria’” (Ang 1996: 240; Morris 1996). Judith Williamson ha cuestionado la literatura etnográfica afirmando que “los académicos de izquierda están ocupados detectando hebras de ‘subversión’ en cada pieza de la cultura pop, desde *Street Style* hasta la telenovela” (Williamson 1986: 19). La antropóloga Pnina Werbner, de la Universidad de Keele, ha llamado también la atención sobre “la repetitiva alegoría de la resistencia en los estudios culturales”, los que están “en constante peligro de volver a contar la misma narrativa ... una y otra y otra y otra vez” (Werbner 1997: 41).

Yo no hubiera podido expresar mejor este escenario de compulsión repetitiva sin salida y sus estereotipos dominantes, percibido sin embargo por quienes lo practican como el privilegio de estar participando en una empresa original, productiva y liberadora. Será por esta especie de peripecias y desaciertos que el reclamo por el retorno a la etnografía ha encontrado también fuertes resistencias en el interior del movimiento. Meaghan Morris observó, por ejemplo, que las estrategias etnográficas de los estudios culturales reposan sobre una estructura narcisista:

“Lo que tiene lugar es primero una cita de voces populares (los informantes), un acto de traducción y comentario, y luego un juego de identificación entre el sujeto cognoscente en los estudios culturales y un sujeto colectivo, ‘el pueblo’. ... Este pueblo es textualmente delegado, un emblema alegórico de la propia actividad del crítico. Su *ethnos* puede ser construido como lo Otro, pero es usado como la máscara del etnógrafo. ... Una vez que ‘el pueblo’ constituye tanto una fuente de autoridad para un texto como una figura de su propia actividad crítica, la empresa populista se torna no sólo circular sino (como la mayor parte de la sociología empírica) narcisista en su estructura” (Morris 1996: 158).

Con un desfase de una década respecto de la misma clase de predicamentos que los antropólogos posmodernos adjudican al ‘realismo etnográfico’, y sin un tratamiento comparable de los problemas de la autoría, la escritura y la edición (véanse Reynoso 1991; Clifford 1991), los estudios culturales se debaten entre un populismo altruista y una textualidad asistemática y poco distintiva.

Los propios partidarios han señalado, un poco tarde, que “los miembros del Centre simplemente han utilizado métodos etnográficos en sus estudios sustantivos antes de advertir la necesidad de discutir los métodos con mayor precisión” (Harris 1992: 83). Los recientes brotes de crítica nos tienen que sonar familiares: la observación participante, se dice ahora, no ha roto claramente sus lazos con el positivismo, acomodándose más bien con él, y acordando en operar con un foco humanista en lo distinto y en lo exótico. Han surgido también serias dudas sobre la posibilidad de eliminar el “efecto del observador” y las formas en que las sucesivas reescrituras del trabajo de edición reducen y codifican la experiencia (Harris 1992: 84).

Los culturistas han comenzado a advertir que a pesar de que se han volcado a la etnografía para el tratamiento de los problemas de significado en la vida cotidiana, no se han utilizado tampoco métodos etnográficos adecuados. Aunque se reconocen algunas excepciones, en general admiten que la evidencia empírica se ha reunido a través de observaciones casuales, entrevistas contingentes y ruedas de discusiones fuera de control. Janice Radway enfatiza que la etnografía culturista es diferente de la antropológica en un sentido muy inconveniente: mientras esta aspira, en general, a un conocimiento global de un modo de vida en función de una inmersión personal prolongada en el campo, la versión culturista se encuentra “circunscripta de manera muy estrecha” por una preocupación acotada a una temática individual; en consecuencia, se ha terminado reificando o ignorando otros determinantes culturales fuera del que se encuentra subrayado en cada investigación. Una práctica en particular (mirar televisión, por ejemplo) se halla así desconectada de las demás prácticas que contribuyen a hacerla una actividad significativa (Radway 1988: 367). Otros culturistas han percibido la misma parcialización; los investigadores etnográficos de audiencias, se nos dice, no se han preocupado en general por reunir materiales suplementarios a su siempre breve experiencia de campo, tales como historias de vida, descripciones personales, relatos extendidos. También han sido indolentes y selectivos para escoger sus actores, eligiendo

como sujetos, al compás de las modas del día, casi siempre gente irónica, *hip*, *cool*, urbana, colorida, móvil y sobre todo joven (Jensen y Pauly 1997: 167).

“En este sentido, la literatura [etnográfica] sobre los espectadores palidece cuando se la compara con el mejor trabajo etnográfico en sociología y antropología. Nuestro repertorio de temas es demasiado pequeño, nuestra permanencia en el campo demasiado breve, nuestra descripción de las vidas de la audiencia demasiado escueta” (Jensen y Pauly 1997: 165).

Por esas y otras razones, diversos autores han propuesto que los estudios culturales discontinúen el uso de la práctica etnográfica en su trabajo de investigación. John Fiske (1988) propone focalizarse sustitutivamente en la generación de “momentos significativos” en la cultura popular, mientras Virginia Nightingale (1993) invita a adoptar un “género mixto”, una metodología contingente, antes que una etnografía de cuerpo entero.

Nadie parece estar del todo conforme con lo actuado en nombre de la etnografía culturista. Escribe Graham Murdock:

“El conocimiento insuficiente sobre la situación de vida y las creencias de los sujetos a menudo fuerza a los análisis a explicar lecturas particulares recurriendo a categorías generales de clase, género y etnicidad. Para evitar esto y generar reseñas más ricas de la base social de la actividad cultural cotidiana necesitamos no sólo mejores etnografías, sino también conceptos vinculantes que puedan ligar situaciones y formaciones, prácticas y estructuras” (Murdock 1997a: 60).

Paul Willis, cuyas contribuciones ‘etnográficas’ al culturismo han sido mundialmente aclamadas, observó en Manchester en 1996 que a pesar de las afirmaciones que celebraban la centralidad de la etnografía en los estudios culturales, lo que se había hecho al respecto era en realidad muy poco. Los trabajos sobre medios que se describen a sí mismos como etnográficos no lo son de ningún modo:

“La tradición de medios de la etnografía ha truncado la etnografía, mientras reclamaba su autoridad y su poder ... los estudios de audiencias de hecho no producen, sino que más exactamente contrabandean, en forma fraudulenta, un supuesto *hinterland* de etnografía y de conocimiento aparentemente antropológico de las comunidades, los grupos y las culturas, en los mensajes mediáticos bajo estudio” (Willis en Wade, según Morley 1998a: 482).

Stephen Nugent nos refiere que Willis se encontraba estupefacto por la discrepancia entre las afirmaciones de excelencia etnográfica y la realidad (Nugent 1997: 9). Con lo dicho, es bastante fácil comprender tal estupor.

Integrados y apocalípticos en Antropología: Michael Taussig, George Marcus, Marshall Sahlins

Lo que sigue es un ejercicio de contraste entre tres posturas posibles de la antropología frente a los estudios culturales: la de los antropólogos a los cuales la problemática no les cuadra (Taussig), la de los que se apresuran a cambiarse de coordenadas (Marcus) y los que rechazan la posibilidad de hacerlo (Sahlins). El segundo y el tercer tipo son los que Richard Handler, a propósito de la revisión crítica de la compilación de Grossberg et al. (1992) propuso llamar las estrategias de unámonos-a-la-caravana y avestruz-en-la-arena respectivamente (Handler 1993: 991).

El primer tipo es traído a colación sólo porque había un indicio inicial de probabilidad de que algo ocurriera a ese respecto, y porque desde la segunda modalidad alguien (Marcus, por supuesto) pretendió alguna vez que ya había ocurrido. El segundo tipo se trata por razones obvias: su objeto es analizar un conjunto posible de razones para abandonar una disciplina que expira y embarcarse en otra que está triunfando. Y el tercero, al que se dedicará tres renglones, se abordará porque en cierto modo testimonia un caso que me desorienta: el de un antropólogo del que se hubiera esperado una actitud de aquiescencia, pero que termina mandando a los estudios culturales a paseo.

En las relaciones entre ambos campos hay, por supuesto, un arco continuo de posibilidades. Por ejemplo Virginia Dominguez, profesora de antropología del Centro de Estudios Internacionales y Comparativos de la Universidad de Iowa, tipifica seis grados de aceptación y/o rechazo, que llama con estos nombres: a) participativo, b) perceptivo de la frontera, c) ansioso, d) defensivo, e) crítico de la defensividad antropológica y f) agresivamente crítico (Dominguez 1996: 58-60). La inmensa mayoría de los antropólogos, empero, se sitúa todavía, según las propias cifras que aporta Dominguez, en una actitud que yo propondría llamar g) indiferente.

Pero entre quienes no pertenecen a este último grupo, frente a los estudios culturales la comunidad antropológica comprensiblemente oscila entre los integrados y los apocalípticos. En el medio de estos extremos, y sin comunicarse mucho con ninguno de los bandos en pugna, vive su percepción particular del mundo, como en una nube estética, el antropólogo Michael Taussig, el habitante más carismático e individualista del Village neoyorquino. No es el tipo de intelectual al que conforme unirse a un tándem sólo porque los demás lo hagan. El sigue aferrado a su idolatrado Walter Benjamin, junto a quien casi todos los demás mortales con inclinación por una ciencia empírica nos aburriríamos antes de empezar. Por eso mismo, a medida que los años pasan y el culturismo se expande más y más, Michael Taussig va tomando, con discreción, mayor distancia del bullicio. De igual modo, al estar unido su nombre al elitismo irreductible de la primera Escuela de Frankfurt, Benjamin no es hoy un arquetipo al que los estudios culturales se esmeren en integrar⁴. El ethos de estos, sobre todo en sus últimas fases, es demasiado afín al *pop*, al *kitsch*, a los *hooligans*, a Madonna o a MTV. No me imagino a Taussig por esos rumbos. Sigamos, sin embargo, su proceso.

En las primeras obras por considerar, *The devil* (1980) y *Shamanism* (1987), hay un contacto muy ocasional de Taussig con Raymond Williams, a quien encontró como otro intérprete de Gramsci al lado suyo. El concepto williamsiano de “estructura de sentimiento” le sirve por un momento a Taussig para vincular la firme y terrible realidad de la política con las más delicadas inflexiones de la actividad humana (Taussig 1987: 288-289). El desarrollo técnico de la idea se reduce, empero, a la paráfrasis que he vertido. De lo que se trata es de escapar una vez más del empirismo y el racionalismo estrecho de las categorías tabulares de la vida

⁴ El único texto culturista que conozco que realice una vindicación de Walter Benjamin es un artículo de Angela McRobbie (1994: 96-120). En él McRobbie señala que Benjamin fue sólo ocasionalmente utilizado como referencia en enclaves marginales de los estudios culturales en Birmingham a comienzos de los años setenta, pero que ese romance “no duró mucho”. Con excepción de algunos trabajos de Dick Hebdige o Iain Chambers que rescataron destellos poéticos de *insight* en ensayos desconocidos de Benjamin, a lo largo de los años ochenta éste fue literalmente “mandado a descansar en los estudios culturales” (McRobbie 1994: 96-97).

material o la organización social con que los antropólogos y sociólogos de cortos alcances se encontrarían satisfechos, y que Taussig trae a cuento en la misma página. Raymond Williams le viene bien entonces como un espíritu afín en esa búsqueda, pero no más allá de esa sola referencia y de otra (que no tiene mucho que ver) sobre Bertolt Brecht. Nada más. Sólo un par de citas inteligentes que no se convierten en ninguna operación teórica de escala mayor.

En *The nervous system* Taussig menciona a Williams al pasar, en una nueva acrobacia de la imaginación: “como podría haber dicho Raymond Williams en sus *Keywords...*”, empieza diciendo; pero como la expresión está incrustada en un texto que fluye en ambos sentidos no queda claro qué es lo que Williams pudo haber dicho y en qué momento del texto original lo dijo verdaderamente (Taussig 1992: 118). En realidad tampoco importa mucho. A pesar de todos los nexos que Marcus le endilgó con algún proyecto colectivo de antropología crítica, Taussig no menciona ni a Williams ni a ningún otro culturista en *Mimesis and alterity* (1993), ni en *The magic of state* (1997). Con esto hace ya siete años que Taussig prácticamente no habla del asunto en sus obras más importantes, por más que esos libros se publican apenas escritos en las colecciones de Estudios Culturales de Routledge, la editora semi-oficial del movimiento. Pensándolo bien, en toda su trayectoria Taussig jamás mencionó a los estudios; difícilmente vaya a hacerlo ahora, cuando todo el mundo ya sabe de qué se trata, tornando imposible situarse en la vanguardia.

En lo que respecta a la actitud tomada por los antropólogos frente a los estudios culturales, si consideramos la serie que va desde los integrados a los detractores, George Marcus está sin duda entre los primeros. Y al decir que está entre los primeros quiero significar además que fue sin duda alguna el primer antropólogo en tomar contacto con los estudios, y recíprocamente ha sido también un referente ocasional de la antropología en el interior del movimiento, sobre todo cuando se trata de discutir, con una concisión casi telegráfica, el papel de la etnografía o de la antropología como crítica de la cultura (Brantlinger 1990: 105, 122; Nightingale 1993: 152, 156, 160; Murdock 1997a: 66; Willis 1997: 185). Aunque no se me ocurre una sola idea original o memorable que pueda imputársele, Marcus es, a la zaga sólo de Clifford Geertz, el antropólogo que los estudios culturales mencionan con mayor asiduidad.

Es interesante remontar la historia y definir la posición de Marcus en el proceso de la penetración de los estudios en Estados Unidos como caso testigo del proceso de su expansión y de su mutación en una moda intelectual. De más está decir que no se trata de que Marcus llevara los estudios culturales a Norteamérica; fue la oleada posmoderna la que los transportó, y no sólo un profesional determinado. Lo que sí es más probable es que Marcus fuera quien orientó *su* antropología hacia este campo *antes* que los estudios estallaran en la cara de toda la intelectualidad norteamericana. Lo singular es que, al principio por lo menos, no lo hizo con entera conciencia. Analicemos detenidamente este proceso.

El hito histórico que quisiera marcar tiene que ver con lo que Marcus dice de los estudios culturales en la ponencia que presentó en el histórico congreso de la School of American Research en Santa Fe de Nuevo México en abril de 1984. Retengamos la fecha: el posmodernismo recién estaba irrumpiendo en el ambiente intelectual norteamericano. Acababa de traducirse con cinco años de retraso *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard, el único texto extradisciplinario declaradamente posmoderno citado en la bibliografía de *Writing culture* (Clifford y Marcus 1986), la compilación que reúne los trabajos del Congreso y que representó el primer manifiesto colectivo de la antropología posmoderna norteamericana.

Obsérvese bien quién es uno de los dos editores, porque de ahí en más nunca abandonará el protagonismo (Marcus 1992; Marcus 1998).

En realidad no me interesa tanto recuperar lo que Marcus dice de los estudios culturales en su artículo del congreso (“Contemporary problems of ethnography in the modern world system”), sino lo que *no* dice: a pesar de ocuparse brevemente de Raymond Williams y de Paul Willis a propósito de la implicación para la etnografía de las obras del primero y las elaboraciones etnográficas del segundo en *Learning to labour* (Willis 1981), a lo que Marcus jamás alude es (sorpréndanse) a los estudios culturales. Aquí no se puede menos que experimentar el vértigo de la historia reciente, la rápida y compleja sucesión de acontecimientos, la devastadora propagación de las influencias, la reelaboración apresurada de la historia personal de los conversos. El caso Willis se trae a colación, se sustancia y se defiende sin tener noción de cuál es su contexto de ideas o su escenario institucional. El quid de la cuestión es que, desde el punto de vista de la antropología en los Estados Unidos, tan tarde como entre 1984 y 1986 los estudios culturales todavía no existían.

Anotemos que, para cualquier interesado en los movimientos intelectuales europeos, los estudios culturales eran reconocidos como tales desde por lo menos veinte años antes: el Centre for Contemporary Cultural Studies se funda exactamente en 1964. Entre esa fecha y 1984 se publicaron docenas de libros y artículos que hacen referencia al nombre del movimiento en sus mismos títulos. Los *Working Papers in Cultural Studies*, con distribución a las principales bibliotecas de todo el mundo, comenzaron a aparecer en 1971 con un enorme logotipo del CCCS en la portada. Marcus, de hecho, analiza por un lado el aporte de Raymond Williams y por el otro el de Paul Willis. Si bien en un momento dice que el primero influyó en los estudiosos marxistas de la cultura “especialmente en aquellos que, como Paul Willis, han encontrado en la etnografía un medio textual” (1986: 171), en ningún momento vincula a los dos dentro de un movimiento definido, y mucho menos se da cuenta que existe una corriente específica llamada estudios culturales que los vincula a ambos. El nombre del movimiento no figura siquiera en el minucioso índice analítico de *Writing culture* (Clifford y Marcus 1986: 297-305).

En la ponencia de Marcus, Willis aparece vinculado a una modalidad genérica de “tradición teórica marxista” al lado de Michael Taussig (1980), pero de ningún modo formando parte del movimiento que nos ocupa, en el cual Willis es uno de los referentes fundamentales (Marcus 1986: 173). Recién en la década de 1990, cuando los estudios culturales ya habían adoptado junto a los intelectuales norteamericanos criterios textualistas/posmodernos, Marcus adquiere conciencia de la existencia del movimiento y la antropología comienza a tomarlos explícitamente en consideración (véanse Clifford 1992; Martin 1992; Marcus 1992). Y ambos lo hacen a destiempo, ya que el estudio de Willis no es ni posmoderno ni textualista.

Es interesante analizar los argumentos con que Marcus desarrolla su presentación de la etnografía de Willis a los etnógrafos reunidos en Santa Fe. Primero que nada fijémonos que Marcus se basa en la segunda edición norteamericana de *Learning to labour* (Willis 1981) antes que en la edición inglesa, cuatro años anterior (Willis 1977a). Había existido una versión anterior en los Estados Unidos (Willis 1977b), pero su cronología no sincronizaba con los ritmos vitales de los antropólogos que estaban fundando el posmodernismo, y que abrevaban en bibliografía más fresca. El trabajo de Marcus es en sí un análisis extendido del libro de Willis, al que trata como una forma etnográfica que pudiera servir de inspiración a los etnógrafos experimentales de la fase posmoderna. Su evaluación es abiertamente positiva,

encomiando un texto que toma contacto con la experiencia de sus sujetos mientras representa adecuadamente el orden más amplio en que los actores están insertos; para Marcus el logro de Willis representa el estado de arte de las etnografías que todavía permanecen dentro de las convenciones realistas o naturalistas de escritura (Marcus 1986: 176). Desconocedor, sin embargo, de las convenciones, prioridades, terminologías, valores teóricos y discusiones imperantes en el interior de los estudios culturales, a Marcus se le pasa por alto, por ejemplo, la importancia de las ‘articulaciones’ en el tratamiento teórico de Willis, y en particular la articulación entre el trabajo etnográfico y la posterior elaboración interpretativa como algo que sólo tiene sentido en el campo de fuerzas del folklore familiar del movimiento.

A Marcus le complace que Willis separe el desarrollo de su etnografía de la parte analítica, ganando así en libertad de exposición. La primera parte del trabajo estaría entonces dedicada a los datos; ignorando las connotaciones tradicionalmente implicadas por los estudios culturales cuando hablan de etnografía, sin embargo, Marcus se sorprende de encontrar allí “tanto análisis como descripción”. De la segunda parte entiende todavía menos: “ella reposa en jerga y abstracciones, pero está retóricamente construida sobre referencias que vuelven a analizar las representaciones naturalistas ... de la primera parte” (Marcus 1986: 175). Marcus pasa por alto el contenido de la jerga y las abstracciones no obstante vertebrar estas el argumento exacto que Willis quería exponer a sus correligionarios.

Marcus quiere que Willis le sirva como ejemplo de una modalidad de etnografía que entraña alguna forma de crítica cultural. Poco importa que la definición de la cultura a que se atiene Willis no tenga mucho que ver con la de la antropología, de la que el autor reniega explícitamente por su excesivo carácter holístico y por considerar que sólo puede suministrar un “mapeado taxonómico neutro” de su objeto (Willis 1981: 217-218). Si bien Marcus advierte que los antropólogos pueden quedar desconcertados e irritados por la forma en que Willis toma distancia y trivializa el propósito de la antropología, le parece que de todos modos hay una consonancia y una comunión ideológica muy fuerte entre el trabajo de este y una etnografía “experimental” y “sensitiva” como la que el propio Marcus y los impulsores de la naciente antropología posmoderna estaban comenzando a proclamar (Marcus 1986: 188). La jerga y las abstracciones, entonces, en tanto trasunto de un método, interesan mucho menos que las difusas comuniones ideológicas que de una manera u otra se pueden establecer. Pues en eso radica, para Marcus, la cuestión.

En *Anthropology as cultural critique* (Marcus y Fischer 1986), un poco posterior al congreso de Santa Fe, pero contemporáneo casi exacto de la publicación de *Writing culture*, Marcus reproduce su tratamiento del aporte de Willis con escasa variación. Todavía sigue sin tomar constancia de la existencia de los estudios culturales, al punto que Paul Willis y Raymond Williams, quien sólo es aquí un “crítico literario marxista”, aparecen tratados en lo que los fonólogos estructuralistas llamarían una ‘distribución complementaria’: nunca sus nombres aparecen en los mismos contextos, a pesar de la frecuencia con que se los alude. Williams aparece señalado sólo en relación con la literatura, y a propósito de su concepto de ‘estructura de sentimiento’ (Williams 1961). Insólitamente, el Cultural Studies Group of Birmingham aparece referido una vez, pero sólo como una entidad autoral entre otras, y no como un movimiento individualizado (Marcus y Fischer 1986: 153). En síntesis, Fischer y Marcus pasaron cerca del edificio de los estudios culturales, pero no alcanzaron a comprender entonces cuál podía ser su verdadera arquitectura, su talla, sus vecindades o su

diseño interior; lo cual, por supuesto, no es tan grave como la ceguera disciplinar de Denzin o de Becker, aunque se le parece bastante.

Pero los años noventa son otra cosa. ¿Quién puede ignorar ahora que el movimiento existe? Ya asentada la fase posmoderna de los estudios culturales en Norteamérica, para George Marcus, sobre todo en su papel de editor de *Cultural Anthropology*, sería altamente positivo que la antropología quede subsumida bajo el manto de los estudios culturales en el futuro próximo. A medida que la globalización continúe erosionando las diferencias culturales, dice, la antropología será reemplazada por unos estudios culturales que (de alguna manera que no se describe y por alguna razón que no se explica) relocalizarán la antropología en su mero centro (Nugent 1997: 4-5).

“En los Estados Unidos, la antropología, quizás identificada todavía con el estudio en grano fino de pueblos primitivos y exóticos, tiene reservado un papel muy pequeño en el desarrollo de los estudios culturales como un campo interdisciplinario. ... [Pero] en la búsqueda de un contexto diferente, intelectualmente más complejo y relevante para la práctica de la etnografía, los estudios culturales proporcionan un terreno vasto y desconocido para explorar” (Marcus 1992: vi).

Hay aquí un gesto de incorrección política para nada reprimido: el estudio de culturas lejanas se reputa casi irrelevante, al lado del desafío intelectual que representa nuestro propio contexto. El resto es por igual controvertible: ¿los estudios culturales como un “campo interdisciplinario” que nos dará la bienvenida tal cual somos? ¿No hay nada que objetar de su construcción como interdisciplina, que los propios y más ardientes promotores del movimiento encuentran todavía sin elaborar? (Nelson et al. 1992: 15; Bennett 1998: 535; Striplas 1998a: 461). La lectura del integrado Marcus sí que es imaginativa.

En los últimos años Marcus no ha agregado mucho a lo que ya le conocemos. Con los nervios de punta por su pelea con Pierre Bourdieu (que comentaré cuando hablemos de García Canclini) y visiblemente contrariado por las reacciones críticas que los antropólogos al fin han exteriorizado frente a un posmodernismo que no cambió sus consignas en quince años, los artículos más recientes que he leído de él insisten en explotar el mismo libro de Willis al que los culturistas mandaron a descansar hace tanto tiempo (Marcus 1998: 42-45, 61, 71-72, 95-96). Siendo que Marcus reposa en un solo antiguo texto de referencia (además de una fórmula williamsiana declarada caduca por Williams mismo), no es de extrañar que él considere “desconocido” el territorio hacia el cual quiere que nos marchemos (Marcus 1992: vi).

Marshall Sahlins en cambio parece más bien ser un apocalíptico, aunque su opinión está cristalizada en un solo aforismo oscuro y antropomorfo, escondido en una colección de panfletos informales, que nos obliga a una elaboración de su postura igualmente sucinta. Dice Sahlins:

“Algunos estudios culturales parecen pensar que la antropología no es sino etnografía. Mejor al contrario: la etnografía es antropología, o no es nada” (Sahlins 1994: 10).

Bien, esto no es mucho pero al menos es algo. Entre líneas podemos leer que aunque no hay mucha evidencia de que el viejo león haya consagrado a los estudios culturales la dedicación que sería menester, la respuesta es *no*. Tal vez algún día conozcamos la pregunta.

Renato Rosaldo: Cultura y Verdad

En uno de los textos más sesgados que conozco, *Culture and truth*, Renato Rosaldo dedica cuatro páginas a Raymond Williams y unas cuantas más al “historiador social” E. P. Thompson (Rosaldo 1989: 105-110, 137-139, 183-186). Los únicos libros mencionados son *Marxism and literature* (Williams 1977) y *The making of the English working class* (Thompson 1966), además de un artículo menor de Thompson. En lo que va de Marcus a Rosaldo, Williams se trasmuta de “crítico literario marxista” a “teórico cultural” sin filiación partidaria a destacar. Como en el caso de Marcus (1986), pero tres o cuatro años después, Rosaldo todavía no alcanzaba a percibir que un movimiento con la fuerza arrasadora de los estudios culturales estuviera manifestándose en alguna parte. Con el escueto corpus considerado, sin tomar en cuenta la evolución posterior de los autores y sin percatarse del contexto mayor del que provienen, a Rosaldo le alcanza para proponer cambios radicales en la antropología, en consonancia con su postura interpretativa y anti-objetivista. La antropología de Rosaldo se considera a sí misma “procesual”, y una de sus referencias en ese sentido es el procesualismo que él imagina inherente a las interpretaciones de Clifford Geertz (Rosaldo 1989: 94 y ss.). Es público y notorio, sin embargo, que Paul Ricoeur (quien inspiró a Geertz la metáfora de la “cultura como texto”) insiste en que el procedimiento inicial para cualquier análisis es la fijación del flujo del discurso, el congelamiento de la acción en el texto (Ricoeur 1988: 47-74). Lo que Ricoeur propone (y lo que Geertz acata en su fase interpretativa) es analizar la cultura como texto, de ningún modo como proceso. La suspensión del tiempo del discurso (y por ende, del proceso discursivo) es nada menos que la precondition de ese análisis.

Por añadidura, Rosaldo coloca a los dos padres del culturismo, Thompson y Williams, en relación con un tipo de análisis procesual que tiene que ver con un “algo más” que no puede ser reducido a ni derivado de las estructuras, tipo del que también formaría parte Pierre Bourdieu. Rosaldo quiere que los tres autores que menciona lo ayuden a probar que los sentimientos, el discurrir de la vida cotidiana y la constitución de formaciones de clase “no pueden ser deducidos de factores estructurales” (Rosaldo 1989: 105). Ese es el centro de la argumentación. Con semejante asociación de talentos, pensaría Rosaldo, los positivistas (que serían más bien ‘estructurales’) están aniquilados de antemano.

Ahora bien, para lograr que sus tres fuentes proporcionen un coro armónico, Rosaldo tendrá que desfigurar sus voces a fin de que engranen con lo que él quiere probar. En el retrato que traza Rosaldo, Raymond Williams aparece entonces tomando partido en contra de un análisis social “objetivista” (Rosaldo 1989: 106) que seguramente tiene que ver con lo que Rosaldo venía diciendo y lo que seguirá argumentando después, pero que Williams de ningún modo plantea en esos términos unilaterales. El problema de Williams no es con la objetividad o con las estructuras, sino con el sustancialismo que considera las estructuras como “productos” y “formas fijas” (Williams 1977: 128-135). Igual tergiversación se aplica en la versión rosaladiana de Pierre Bourdieu, tan denodadamente selectiva que omite considerar los bien conocidos énfasis estructurales del autor. En Bourdieu no sólo hay estructuras por todas partes, sino que las estructuras son, además, sistemas. Por si restan dudas, cito a Bourdieu en una página que se podría decir abierta al azar de un libro editado en inglés por la misma universidad en que Rosaldo trabaja por esos años:

“Los condicionamientos asociados con una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructuradas, es decir, como principios que generan y organizan prácticas y representaciones” (Bourdieu 1980: 53).

Habrá que resignarse a las redundancias, pero ¿no les parece que el concepto más representativo de Bourdieu es mucho más que un poquitín estructural?

Igual que Taussig en un razonamiento “sensitivo” semejante, Rosaldo se ocupa sobre todo del concepto williamsiano de “estructura de sentimiento”, la única idea seductora que los antropólogos parecen percibir en su trabajo. Como ya hemos entrevisto las críticas culturistas del concepto, no vale entretenernos en valorar otra vez este intento de reapropiación. Aunque Rosaldo se esfuerza por destacar el carácter procesual del término en contra de lo que sería el carácter fijo y estructural del concepto de ‘ideología’, el hecho es que lecturas más familiarizadas como las de O’Connor, Aronowitz, Turner, Simpson y Eagleton terminan equiparando estos conceptos, que sin duda los culturistas han trabajado más que nosotros. Por otra parte, no puedo dejar de señalar que cuando Rosaldo propone asomarse a la noción de estructura de sentimiento, el propio Raymond Williams ya hacía por lo menos seis años que había retirado formalmente el concepto de su vocabulario (véase Williams 1983a).

Aquí ya todo se ha vuelto en contra de Rosaldo. Para colmo, en cualquier interpretación que se haga de Marx (un ‘objetivista’, sin duda), la ‘ideología’ (otro término que a Rosaldo no le gusta) se puede entender fácilmente como proceso. Hay docenas de ensayos sobre ‘el proceso ideológico’, incluido uno con ese preciso nombre de Eliseo Verón. El mismo Raymond Williams de *Marxism and Literature* puede servir de fuente para el ejercicio de entender procesualmente la ideología. Si se leen los textos originales de Williams, de Bourdieu o de Thompson se observará que en ellos la distinción entre los buenos y los malos no es coextensiva a la diferencia entre procesos y estructuras. Ni las estructuras son fatalmente no procesuales, ni los procesos son algo no estructurado; también hay objetivistas procesuales y estructuralistas dados a la espiritualidad. Ni Williams, ni Thompson, ni mucho menos Bourdieu son tan esquemáticos. La cosa no pasa por ahí, y a Rosaldo le hubiera sido más útil fundamentar sus argumentos en cualquier texto, excepto en los que finalmente decidió utilizar. Silenciaré también un elemento de juicio adicional, que tal vez habría debido ser el primero que yo invocara: con todas las connotaciones de impulso, vida, emergencia continua y sensibilidad que aparecen en las citas a Williams que Rosaldo deja asomar entre un diluvio de elipsis, no hay más remedio que señalar que la estructura de sentimiento es, en último análisis y como su nombre lo indica, una estructura. En una frase que Rosaldo escamotea de sus citas, truncando un razonamiento por la mitad, Williams dice claramente:

“Definimos entonces estos elementos como una ‘estructura’: como un conjunto, con relaciones internas específicas, al mismo tiempo intervencional y en tensión” (Williams 1977: 132).

En síntesis: las interpretaciones de Rosaldo están afectadas de una retorsión de tal magnitud que poco importa lo que sus fuentes de referencia estén diciendo. Sus objetivos están concentrados de tal manera en afianzar una postura anti-objetivista, anti-estructuralista, anti-funcionalista y anti-positivista que los colores de sus cristales transmutan cualquier cosa que él mire en lo que él quiere que sea. Desde que decidió consagrarse a la metateoría y tomar partido en la contienda de facciones (y creo que en ello está la clave de estos gazapos) este autor no parece ser el mismo que el estudioso sensible, reflexivo y original que escribió *Ilongot head-*

hunting. Al no prestar la menor atención a la historia intelectual y al contexto de las ideas, Rosaldo omite convenientemente que la estrategia de Williams estaba formulada en términos de un ‘materialismo cultural’, y que este ambicionaba subsumir los estudios literarios a los métodos experimentales de las ciencias de la naturaleza (Prendergast 1995: 20). Por otra parte, ni siquiera la frecuentación yuxtapuesta de Williams y Thompson le sirvió a Rosaldo para deducir la existencia del movimiento antes de 1989, aunque más tarde, ya realizada la megaconferencia culturista de Illinois, nos quiera hacer creer algo distinto (Rosaldo 1994: 525).

Pasemos mejor a otro texto. En “Whose estudios culturales?” (Rosaldo 1994), un artículo breve entresacado de un foro llamado “Cultural Studies and the disciplines: Are there any boundaries left?”, Rosaldo intenta destacar tanto la utilidad de los estudios para la antropología como la conveniencia del influjo contrario. Por un lado, nos dice que las cuestiones planteadas por los estudios culturales “son también prominentes” en su agenda personal; por el otro, establece que a los críticos literarios que se han adueñado del movimiento no les vendría mal leer a Franz Boas o inscribirse en un curso introductorio de antropología (1994: 526). Extrañamente, en este caso estoy de acuerdo con ambas afirmaciones. Ahora que los estudios culturales se han volcado al posmodernismo, su agenda y la de Rosaldo no pueden menos que coincidir. Y ya que ambas agendas son iguales (y dado que es él mismo quien plantea las cosas en estos términos), se podría aprovechar el curso introductorio, agregar un par de libros de metodología y comprensión de textos, y hacer que el movimiento y Rosaldo lo tomen juntos.

Ánimo, ahora. Ya estamos llegando al final del tratamiento del autor al que siempre elijo volver cuando comienzo a preguntarme si no seré yo el exaltado que distorsiona las teorías a su antojo, o si mi punto de vista no será el más falaz de todos. Lo que sigue a cuanto ya estuvimos viendo de “Whose cultural...” es un canto a la vida, un llamamiento a que la disciplina y el movimiento trabajen mancomunados, hombro contra hombro, para afrontar la reconstrucción de una Antropología y unos estudios culturales como nuestro antropólogo los desea (Rosaldo 1994: 528-529). Ahora sí que no coincido. Sepan disculpar entonces si llegado ese momento me excuso de participar en semejante proyecto.

Opiniones: Howell, Keesing, Lave, Duguid, Fernandez, Thomas, Geertz, Knauft, Handler, Stanton, Martin, Fischer

El tema vuelve a ser la relación entre antropología y estudios culturales. En uno de los pocos libros que examinan las relaciones entre ambas tradiciones, Signe Howell, de la Universidad de Oslo, consigna que los estudios culturales operan con frecuencia encerrados en un meta-nivel cargado de jerga sumamente abstracto, y que a despecho de afirmaciones en contrario, los que trabajan en esa corriente no son para nada reflexivos acerca de sus propias teorías y supuestos. En último análisis –agrega- la impresión que a uno le queda es la de una práctica académica que fácilmente se vuelve sociocéntrica y provincial (Howell 1997: 107). Por otra parte, se pregunta Howell,

“¿Es realista intentar conjuntar crítica literaria, teoría social, etnografía y análisis del discurso (para nombrar sólo unas pocas de las flechas del carcaj) en nombre de la gran síntesis demandada por materiales empíricos tan complejos? Y además, ¿qué se supone que haga uno con un campo que levanta banderas teóricas significativas (por ejemplo, posestructuralismo y

posmodernismo) que debido a su talante deconstructivo parecerían subvertir la noción misma de un proyecto semejante? (Howell 1997: 3).

En uno de sus últimos artículos dado a la prensa antes de fallecer, el antropólogo Roger Keesing proporciona una definición resueltamente equivocada del significado de ‘cultura’ para los estudios culturales. Se pregunta si la ‘cultura’ de los antropólogos es la misma cosa, y se contesta que no. La ‘cultura’ de los estudios culturales (sean estos posmarxistas, posmodernos o pos-lo que fuere), se ha desarrollado –dice- a través de la ampliación de una concepción a la que nos hemos opuesto por décadas: la idea de la cultura como algo que tiene que ver con los más elevados refinamientos estéticos y los logros de una sociedad compleja. Keesing reconoce que a través de la semiología se está encarando una extensión del término hacia sus sentidos antropológicos, pero no vincula en ningún momento a la semiología con los estudios culturales, ni menciona ninguna bibliografía relevante (Keesing 1994: 303).

Considero la postura de Bruce Knauff, profesor de Antropología en la Universidad de Emory, hartamente mejor documentada y más fiel a los hechos que la de Roger Keesing. Knauff ha delineado la transformación de la teoría crítica de los estudios culturales y su degeneración en una estética deconstructiva. El autor encuentra que en este desarrollo el culturismo se combinó hasta convertirse en uno solo con el pensamiento posmoderno:

“En el proceso, las ideas de Gramsci se usaron de formas cada vez más imprecisas e histriónicas; conceptos tales como ‘resistencia’, ‘articulación’, ‘hegemonía’ y ‘guerra de posiciones’ se atribuyeron con prodigalidad pero en ausencia de un análisis social sostenido. ... [L]a sustancia crítica del pensamiento de Gramsci, como la de Franz Fanon, que fueron tan importantes al principio para los estudios poscoloniales, disminuyó hasta el punto de ser hoy casi vestigial. ... Después de flirtear con el posmodernismo, los estudios culturales huyen de la documentación sustantiva, de la teorización claramente enunciada y de la fundamentación social. ... [H]oy tienden en la práctica hacia un contenido abstracto y una forma rarificada. A menudo sus argumentos sólo pueden ser comprendidos por una audiencia reducida, incluso dentro de la comunidad académica. Esto es exactamente lo opuesto del intelectualismo público y orgánico liderado por Stuart Hall en la Universidad Abierta. ... En cierto modo, entonces, los estudios culturales han dado una vuelta en redondo” (Knauff 1996: 80-83).

Los desarrollos más recientes, dirá luego Knauff, combinan en forma contradictoria una fuerte inclinación crítica con un modo hiper-relativizado de representación que obstaculiza el tratamiento conceptual o empírico de sus argumentaciones (ibid.: 280-281). Se me hace difícil no congeniar con esta evaluación. La semblanza de Knauff, además, está basada en una familiaridad con el repertorio bibliográfico de los estudios culturales que excede por mucho lo que es el caso en cualquier otro testimonio antropológico que haya llegado a mis manos hasta hoy.

Casi no vale la pena referirse al artículo de Jean Lave, Paul Duguid y Nadine Fernandez sobre los estudios culturales y las concepciones de la subjetividad publicado en un *Annual Review of Anthropology* sin que el resto de nuestros profesionales acusara recibo (Lave et al 1992). Los autores describen con entusiasmo la visión de los estudios culturales como una exploración realizada en términos de “posiciones de clase, culturas de clase y luchas tanto intra- como interclases” (una semblanza que ya no podía sostenerse en la época en que el estudio se estaba escribiendo), y terminan su ensayo sin clarificar en qué consisten, a fin de cuentas, las ideas culturistas sobre la ‘producción de subjetividades’, o cuáles serían sus

rasgos distintivos en contraste con el pensamiento antropológico sobre el particular. Tampoco aporta demasiadas novedades el artículo de Nicholas Thomas (1999) que contrapone antropología y estudios culturales; su análisis es en exceso sumario, su crítica al culturismo no aporta ideas nuevas y la delimitación del movimiento es discutible, pues incluye estudios de áreas como los de Edward Said. Llegado el año 2000, también Clifford Geertz despacha el expediente de los estudios culturales sin mencionar un solo texto y en poquísimos renglones: por un lado, lo empaqueta como un conjunto nebuloso que incluye a los estudios de género, los estudios de la ciencia, los estudios *queer*, los estudios de medios, los estudios étnicos y los estudios poscoloniales; por el otro, lo cuestiona como al pasar por su “lustroso impresionismo”, absorto en el arte pop (Geertz 2000: X, 16).

Pocos meses después de haberse editado *Cultural Studies* (Grossberg et al. 1992), el antropólogo Richard Handler, de la Universidad de Virginia, publicó una crítica amable nada menos que en el órgano oficial de la profesión, *American Anthropologist* (Handler 1993). Fue un acto anómalo, porque ni antes ni después los *journals* disciplinares incluyeron textos del movimientos en su habitual sección de reseñas críticas. Handler se pregunta qué hacer con esta corriente que se sirve en gran medida de los mismos conceptos y términos que la antropología: ‘hegemonía’, ‘resistencia’, ‘raza’, género y clase’, ‘diferencia’, ‘*embodiment*’, ‘*empowerment*’, ‘voz’, ‘espacio’. Su recomendación es tomar ese libro descomunal como punto de partida en su reconocimiento.

Como en toda gran compilación, Handler encuentra en ella unos diez artículos excelentes, junto a unos treinta ilegibles, poco memorables o carentes de valor. Juzgando en función de su lectura, por un lado cree que la antropología puede aprender bastante de los estudios culturales para abordar la cultura contemporánea; por el otro la afirmación de Stuart Hall en el sentido de que los estudios gozan de una extraordinaria fluidez teórica le resulta “más bien fatua” a la luz del desconocimiento de las teorías antropológicas de la cultura que ellos denotan (Handler 1993: 992-993). Del mismo modo celebra la intención de los culturistas de llevar adelante indagaciones etnográficas, para comprobar de inmediato que en los estudios culturales la etnografía se traduce en una rudimentaria rutina de entrevistas, y que en 730 páginas de densa elaboración tampoco hay referencias a la etnografía antropológica.

Handler finaliza su inspección deseando que los culturistas se asomen realmente a la diversidad, que hagan escuchar ‘otras voces’ aparte de las de los intelectuales calificados y que tomen a la antropología en serio, como la antropología está dispuesta a hacerlo con ellos. El paternalismo afable de Handler llama a que nos preguntemos si los antropólogos del bando de la conciliación realmente piensan que los cultores de los estudios culturales tomarán registro de sus consejos, y saldrán corriendo a equiparse para un trabajo comparativo al que sus diseños de investigación ostensiblemente no se adaptan, o para una expedición a tierras exóticas que el mercado de sus lectores por ahora no demanda.

Para el antropólogo inglés Gareth Stanton, que propone como remedio intelectual y puente disciplinar una vindicación histórica de un movimiento minoritario de los años treinta que no viene al caso, hay entre ambos campos una tensión no resuelta:

“A pesar de los ocasionales cambios de vestimenta, las opiniones son cada vez más escleróticas. Para el adepto a los estudios culturales, por completo entrenado en el fugaz culto a los ancestros en su variedad británica, la antropología permanece por completo casada con las estructuras opresoras del Imperio. Su único rasgo redentor es un método, la etnografía, que se adopta y anexa, a menudo con muy escasa comprensión. Para los antropólogos parece que la

agenda propuesta por los estudios culturales es alguna clase de broma elaborada, una concatenación de cosas idiotas y efímeras” (Stanton 1997: 11).

En el extremo contrario se encuentra la ex-antropóloga feminista Emily Martin. Ella aparece de pronto en la compilación magna de los estudios culturales desarrollando un estudio sui géneris sin decirnos el por qué de su conmutación disciplinar, que por ese entonces debía de ser reciente (Martin 1992). Cuatro años más tarde, en la vergonzante ‘guerra de las ciencias’ rememora su pasado como si hubiera sido practicante de los estudios culturales desde la primera hora y hablando de la antropología en tercera persona, sólo en el contexto de otras disciplinas a enumerar (Martin 1996).

También se muestra circunspecto sobre los motivos de su diáspora el antropólogo Michael Fischer, que primero escribió (con George Marcus) un libro insulso en el que todo lo que fuera crítico estaba bien, luego se unió al círculo ultra-posmoderno de Rice, y finalmente terminó pergeñando unos pretenciosos estudios culturales de la ciencia nada menos que en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (Marcus y Fischer 1986; Fischer 1995). En esta temática no ha producido ninguna reflexión original sobre los estudios culturales que sea digna de mencionar aquí, ya sea para ponerse a su favor o en su contra. Los artículos que le conocemos siguen exhibiendo los paréntesis a mitad de palabra y las mayusculizaciones cómplices que ya prodigaba desde que frecuentara a Stephen Tyler, el predicador más frenético de la antropología posmoderna: Eye(I)ing, PreTexts, InterViewing, ProGram, MetaPhysical, ConTexts y así hasta la náusea (Fischer 1995). Baudrillard en dialecto texano, quince años después de lo humanamente tolerable.

García Canclini: Esperando a Bourdieu

De García Canclini no hay mucho que decir. Aunque es un autor de referencia para cierta clase de antropología de temática latinoamericana, lo suyo siempre calificó mejor como estudios culturales sui géneris que como trabajo disciplinar. Este autor es ecléctico. Sus elaboraciones de mayor escala deambulan de una influencia a otra según sean las cuestiones a tratar. Siempre he encontrado su lógica demasiado errática en las grandes líneas, y demasiado anómala en los razonamientos particulares. Este ejemplo sintetiza la idiosincracia de su peculiar técnica discursiva:

“Mientras las corrientes posmodernas son hegemónicas en muchos países en arte, arquitectura y filosofía, en la economía y la política de América Latina prevalecen los objetivos de modernización. Las últimas campañas electorales y los mensajes políticos que acompañan a los planes de ajuste y reconversión consideran una prioridad para nuestros países incorporar avances tecnológicos, modernizar la economía, y superar las alianzas informales en las estructuras de poder, la corrupción y otros defectos premodernos” (Canclini 1995b: 6).

Cualquiera podría aducir a contrapelo de este boceto que hay abundante filosofía y arte posmoderno en las ciudades de América Latina, y que en el Primer Mundo, o como se quiera llamar a esos ‘muchos países’ innominados, la política se basa también en cánones esencialmente modernos. Subrayemos el ardid: Canclini contrapone arte, arquitectura y filosofía en un ámbito con política y economía en el otro, y me embaraza tener que recalcarlo. El problema es que casi todos los razonamientos vitales están afectados de la misma inestabilidad actancial. No encuentro por ende ningún provecho en seguir el curso de implicaciones tan fluctuantes, que distraen cualquier tratamiento analítico del esquema de conjunto, en caso que lo hubiere. La clave de este apartadp del capítulo, sin embargo, no

tiene que ver con el sentido denotativo de lo que él dice, sino con la calidad formal de la lógica que articula y con la consistencia respecto de las fuentes en las que apoya el discurso. Lo que me importa a los efectos de este ensayo no es la figura de Canclini en particular, sino sus estrategias de argumentación en tanto síntomas de la clase de postura teórica a la que suscribe.

Más inquietante aun que las sustituciones, los deslizamientos o los contrastes heteróclitos (y más relevante para lo que comienzo a demostrar) es que Canclini se base en lecturas de otros autores que siempre resultan tergiversadas, deformantes, en tensión con los significados originales más manifiestos, poco atentas a los contextos intertextuales mayores y equivocadas en los juicios epistemológicos con que se las rodea. Veamos si no la lectura que Canclini hace de Clifford Geertz en un artículo reciente, en el que pretende que este autor (quien, junto con Rosaldo, estaría implicado en un “esfuerzo de construcción de cierta objetividad a partir de la sistematización de lo intersubjetivo”) se interesa ahora por los “collages interculturales” y está formulando en estos días una pregunta “por las maneras en que construimos los objetos de estudio con los otros de distintas sociedades, en la más amplia interculturalidad” (1998: 27, 32, 37). Retengamos primero las tesis cardinales del argumento y analicemos luego las pruebas que Canclini aporta. Los componentes de las tesis serían:

- ❑ El paso de los estudios de caso particulares hacia un análisis de óptica más amplia
- ❑ El interés geertziano por los collages interculturales
- ❑ Un cambio en las posturas de Geertz en las décadas de 1980 y 1990
- ❑ Una sistematización, tan afianzada como para servir de punto de partida
- ❑ Cierta búsqueda de objetividad compartida por Geertz y Rosaldo
- ❑ Una operación negociada con los ‘otros’
- ❑ La construcción geertziana de los objetos de estudio

Sin preocuparse por las consecuencias contradictorias que el mismo título del libro de Geertz tiene para la presunta superación del particularismo que procura ilustrar, Canclini toma como testimonio un capítulo de *Local knowledge* (Geertz 1983) sobre el sentido común al que interpreta, se diría, al revés de lo que corresponde. El equívoco se inicia cuando Canclini considera los ejes a través de los cuales Geertz describe las características del sentido común como si fueran cuestiones sustantivas efectivamente investigadas transculturalmente o universales ‘demostrados’ en algún momento. Sobre esta premisa errónea, Canclini concede a Geertz logros que en el trabajo original ni siquiera están planteados como propósitos, afirmando, por ejemplo, que este “halló que el sentido común tenía propiedades semejantes en sociedades distintas: naturalidad, practicidad, transparencia, autenticidad⁵ y accesibilidad” (Canclini 1998: 29). En el texto geertziano, empero, no hay trazas de tal ‘hallazgo’, que tampoco decantaría de una búsqueda previa; esas propiedades se proponen como aspectos *descriptivos* del asunto a investigar (“rasgos estilísticos, marcas de actitud, sombras tonales”) sin que Geertz se ponga en la tarea de aducir ejemplos transculturales, desarrollar procedimientos comparativos o corroborar empíricamente la universalidad de sus manifesta-

⁵ ¿Autenticidad? Ni modo: en el original dice claramente *immethodicalness*, o sea algo así como ‘ametodicidad’, un rasgo que manifiesta “los placeres de la inconsistencia” y “la desverguenza de ser ad hoc” (Geertz 1983: 85, 90). No endoso a Canclini las traiciones del traductor; pero allí donde los significados más sutiles están en juego, o donde el preciosismo conceptual se promociona como un valor, el control crítico de las fuentes primarias es a todas luces un requisito que se impone.

ciones concretas (Geertz 1983: 84-93). Geertz (2000: 133-140) acaba de ratificar todo lo que ha postulado siempre sobre el conocimiento local y la descripción densa, negando incluso que en la cultura pueda haber universales o “formas transnacionales” que resulten de interés:

La búsqueda de universales nos aleja de lo que de hecho ha probado ser genuinamente productivo, al menos en etnografía, ... conduciéndonos hacia un abarcamiento delgado [*thin*], implausible e inmensamente poco instructivo. ... Si ustedes quieren una generalización infalible emanada de la antropología, sugeriría la siguiente: cualquier frase que comience “Todas las sociedades tienen...” es ya sea infundada o banal (Geertz 2000: 135).

En cuanto al concepto de collage como dimensión intercultural, semejante categoría compuesta lisa y llanamente no existe en Geertz. Por cierto, el vocablo *collage* aparece un par de veces en “Los usos de la diversidad” (Geertz 1996: 89, 91), pero sin el acento muy especial de entendimiento recíproco y flujo activo que las ideas de interculturalidad o interétnicidad vendrían a añadirle. Insisto, por si hace falta: ‘intercultural’ e ‘interétnico’ no son palabras que Geertz haya expuesto en los artículos aquí implicados. En toda la obra de Geertz, además, ningún nativo se expide jamás sobre Occidente. Geertz no se ha vuelto tampoco más sensible al punto de vista nativo al filo del nuevo milenio; “From the native’s point of view” parafrasea una elocución de Malinowski de la década del 1920, y el artículo de Geertz con ese nombre (que denota una postura que él revisa pero no adopta) se remonta a 1974.

Y ya que hablamos de fechas, digamos que todo el cronograma que Canclini (1998: 30, 39) despliega para narrar la trayectoria geertziana desde el particularismo hacia la interculturalidad es disparatado. En primer lugar, el ensayo de Geertz sobre el anti-antirrelativismo no es “su texto de 1994” sino que es diez años anterior. Por eso mismo no se lo puede entender como la respuesta del hermeneuta a la inflexión actual del mundo: en 1984 no había acabado la Guerra Fría, faltaban dos años para que se editara *Writing culture* y los antropólogos no habían descubierto los estudios culturales. Análogamente, lo que Canclini dice en 1998 que es peculiar de los textos de Geertz “de la última década” se basa en un trabajo que fue presentado en una conferencia en 1985, en la mitad exacta de la década precedente. Y el artículo sobre el sentido común no se puede estimar representativo de “lo que acontece en este fin de siglo” porque es de 1975, una época aun más temprana en la que no se había popularizado la palabra ‘globalización’ y las lenguas de las últimas diásporas no se hablaban todavía en Manhattan (Geertz 1975; 1984; 1985). El único libro publicado por Geertz en la década de 1990, *After the fact*, no es ni siquiera mencionado al pasar. Ni un solo estudio geertziano que encarne los cambios atribuidos es situado entonces correctamente: cuanto más reciente Canclini cree que es un texto dado de Clifford Geertz, tanto más añoso resulta ser. Con un margen de error que en su momento más exaltado se eleva a veintiún años, no hay coherencia histórica posible. Si alguien elige hablar primordialmente de transformaciones de las ideas en el tiempo, lo primero a tener en cuenta debería ser, conjeturo, el tiempo mismo. De otro modo, lo único que haría falta leer para refutarlo sería el almanaque.

Cualquiera que haya leído a Geertz o a Rosaldo, por otra parte, sabe muy bien que el proyecto de una sistematización, así fuese de lo intersubjetivo, no hace juego con sus intereses, ni tiene mucho que ver con formas de escritura inclinadas a lo artístico e ideológicamente antagónicas a la noción de un sistema, por más laxo que este sea y por más que la palabra ‘sistema’ aparezca en los títulos (sin elaborarse en el cuerpo de los textos) en un puñado de ensayos geertzianos de los años sesenta y setenta. Hace mucho que la palabra ha dejado de ser respetable, y en lo que a los ensayos de Geertz atañe, en el último cuarto de siglo no se ha

vuelto a saber de ella. En rigor, ‘sistema’ y ‘estructura’ circulaban cada tanto en los artículos más viejos de Geertz como palabras usadas a falta de elocuciones mejores para insinuar un difuso principio de orden, homología o correspondencia⁶; pero el carácter sistemático o estructural de lo que se analizaba nunca se sustentó frontalmente, ni formó parte del conjunto de afirmaciones a probar.

Tanto Geertz como Rosaldo explícitamente rechazan, para más dato, incluso esa versión minimalista y tímida de la idea de sistema que son las estructuras; para Geertz las estructuras son resabios de un paradigma mandarín o una “máquina infernal” propia de un racionalismo desenfrenado, para Rosaldo un emblema de un objetivismo deplorable (Geertz 1987 [1973]: 295; 1996: 76; Rosaldo 1989: 94 y ss.). Si hay algún sistema en alguna parte, o si la estrategia alcanzó a constituir una cierta sistematización, alguien debería especificar en qué estudios concretos y en qué parámetros formales radica la sistematicidad sea de los asuntos o de su abordaje; porque hasta el momento yo sólo percibo una literatura, bastante anárquica como tal, cada vez más saturada de gestos retóricos, y cada vez más contingente a los temas caprichosos escogidos para las conferencias y antologías a las que Geertz es invitado por ser la celebridad que es.

Tampoco Geertz negocia con el ‘otro’ los significados que imputa, ni aquí ni en otra parte; en la hermenéutica geertziana el ‘otro’ jamás tiene ni identidad particular ni protagonismo analítico. Esta no es una percepción mía y transgresora; por un lado es un hecho público, y por el otro así lo hicieron notar con insistencia unánime los discípulos que por ese motivo se separaron de él, fundando la antropología posmoderna como reacción frente a esa y otras ausencias de polifonía, dialógica y heteroglosia (Crapanzano 1986: 68-76; Watson 1989; Spencer 1989: 148; Rabinow 1996: 888-889). Geertz habría tenido oportunidad para el diálogo y la interrogación del actor cuando hizo su trabajo de campo hace cuarenta años, y no ahora, en su exilio en Princeton, una vez consumadas sus interpretaciones, monológicas como pocas.

En lo que a la objetividad concierne, el primer capítulo de *Culture and truth* (Rosaldo 1989) se titula “After objectivism”, y es un manifiesto contra las caracterizaciones objetivas, las estructuras objetivadas y los cánones clásicos de la objetividad. No se puede, por ende, encomiar simultáneamente a Rosaldo y a la búsqueda de la objetividad (o peor aun, atribuirle a este voluntades objetivadoras) sin parar sobre su cabeza la obsesión rosaldiana más famosa y obstinada. Y no creo que Geertz, por su parte, acepte jamás que él está tratando de esclarecer las formas en que constituimos nuestros *objetos* de estudio (Canclini 1998: 37), porque ni su marco humanístico ni su paladar estético consentirían semejante expresión.

Más allá de las lecturas espurias de Geertz (o de Bourdieu), y confutados todos y cada uno de los argumentos antes enumerados, encuentro que también las nociones epistemológicas más comunes están aquí implementadas en forma dudosa, como cuando Canclini estipula que una pauta programática (“dejar que dentro de la globalización emerjan las preguntas de la interculturalidad”) tipifica como “hipótesis de trabajo” (1998: 39). Esta vaguedad heurística podría calificar a lo sumo como principio metodológico; una hipótesis, aunque sea ‘de trabajo’ es, a diferencia de eso, un hecho por demostrar.

⁶ “Ideology as a cultural system” (1964); “Religion as a cultural system” (1966); “Common sense as a cultural system” (1975); “Art as a cultural system” (1976).

En síntesis, no hay en Geertz indicios del cambio imputado, ni regateos de sentido con los otros, ni signos seguros de rigurosa y mutua interculturalidad, ni una inclinación progresiva a sistematizar, ni preocupaciones de talante objetivador, ni reflexiones sobre objetos, ni premura por integrarse a la caravana de ideas de una nueva época de hibridación y multiculturalismo, ni hallazgos de carácter universal. Más bien todo lo contrario. La cronología desbarata el conjunto de las tesis antes de empezar y la epistemología no sirve de auxilio. Cualquiera pensaría que en el fondo de todo esto hay algo (ya no puntual sino envolvente, estructural, constitutivo) que no marcha muy bien.

Después de habernos asomado al *modus operandi* de Marcus y Rosaldo, y a punto de hacerlo también con James Clifford, está tomando cuerpo la idea de que los deslices de Canclini no son tanto yerros personales como marcas de fábrica de una postura interpretativa o posmoderna más general. Me atrevería a decir que tales regularidades configuran un patrón que esta vez sí sería una buena hipótesis de trabajo: los razonamientos de quienes han propuesto que la antropología se acerque al culturismo o que se integre con él dependen de este manejo sistemático del malentendido. Por eso también me atrevo a proponer un ejercicio infalible: tomen cualquier afirmación más o menos radical que nuestros autores atribuyan a otros, recurran luego a los textos originales, y encontrarán allí colores y matices que siempre difieren de lo que se quiere hacerles significar, como si hasta la rutina de una exégesis correcta estuviera vedada a quienes argumentan por debajo de cierta cota de disciplina analítica. Y esta no es una cuestión de meras lecturas emergentes, de significados proliferantes o de corolarios legítimos. Si bien cabe admitir, con Umberto Eco, que existen innumerables interpretaciones posibles de un texto, también es un hecho que algunas de ellas no son en absoluto aceptables (Eco 1992). Este es exactamente el caso, un caso en el que las instancias citadas son apenas una muestra de una pauta genérica que exhibe una densidad de lapsus de lectura raras veces vista, cuya comprobación con gusto ampliaría por poco que me lo solicitaran.

Tomaré a Canclini entonces no como un autor significativo en sí mismo, sino como una figura sintomática en el campo de la recepción y adaptación de influencias autorales y de la adopción de marcos que se dicen multi o transdisciplinarios. Antes de empezar, cabe aclarar que hablar de ‘adopción de marcos’ es, en este caso, una concesión excesiva: Canclini es, como los culturistas, de los que creen que se gana una comprensión especial (o que se está desarrollando una teoría) allí donde simplemente se puede aplicar a un fenómeno cultural un concepto que alguien haya propuesto. La teoría acaba siendo una destreza de rotulación, y la comprensión se torna equivalente a la posibilidad de nominar conforme a ese epítome.

Los trabajos iniciales de García Canclini que he alcanzado a leer prestaron siempre un amplio espacio a la influencia de Pierre Bourdieu, quien ha sido también un inspirador ocasional de numerosas elaboraciones empíricas y teóricas en los estudios culturales en Inglaterra y en Estados Unidos (Nelson et al. 1992: 13; Bennett 1996a: 316; Fiske 1992: 154-155 esp. 166-167; Carey 1996: 64, 67; Frow y Morris 1996: 359; Grossberg 1997a: 386; McRobbie 1994: 157; Inglis 1993: 9-10; Brantlinger 1990: 124-125; Storey 1993: 187-188; Storey 1996b: 115-116). Esta coincidencia me permite organizar algunas observaciones de más largo alcance que tienen que ver con posicionamientos y redefiniciones teóricas que, casi sin que nadie más lo advirtiera, afectaron a todos estos actores hace muy pocos años.

García Canclini comparte con los estudios culturales la receptividad que en los países de habla inglesa existe hacia la obra de ciertos autores franceses. En este sentido, es paradójico

que la obra de Bourdieu ejerciera más influencia en los estudios culturales, en Canclini o en la antropología norteamericana que la que ejerció jamás en la propia antropología francesa contemporánea. Al mismo tiempo, es singular que la antropología francesa de Lévi-Strauss, Héritier, Godelier, Hassoun, Lemonnier, Balandier, Descola, Juillerat, Chacharidzé, Herrenschmidt, Bidou, Marc Augé, dedicada más bien al trabajo de campo intensivo, a la antropología urbana, a la cultura material, a la mitología y al parentesco, no tuviera ningún impacto en la antropología norteamericana o en el culturismo. Como se ha visto a lo largo de este análisis, los estudios culturales prestaron atención más bien a teóricos franceses que *no* son antropólogos: Derrida, Foucault, Baudrillard, Deleuze, de Certeau, Lyotard, Lacan y eventualmente también Bourdieu. Los antropólogos franceses, a todo esto, se muestran estupefactos frente al éxito de aquellos intelectuales en otras tierras. Bruce Knauft ha estudiado esta cuestión:

“Muchos de los antropólogos franceses encuentran curioso y desconcertante, si es que no retrógrado, que los antropólogos norteamericanos e ingleses asignen tanta importancia, basada en una comprensión superficial, a ese grupo espinoso de intelectuales franceses de los años setenta que comprenden mal o simpatizan muy poco con las preocupaciones antropológicas tradicionales” (Knauft 1996: 300).

Volviendo a Bourdieu, digamos que tanto en la antropología de Estados Unidos como en los estudios culturales en general, él ha sido más un facilitador de conceptos desagregados que un suministrador consistente de esquemas teóricos intactos; las categorías que los estudios toman de él son las mismas que ha adoptado la antropología: ‘distinción’, ‘habitus’, ‘hexis’, ‘campo estratégico’, ‘doxa’, ‘imaginario’, ‘lógica práctica’, ‘capital simbólico’. Bourdieu ha trabajado, de manera harto personal, los complejos problemas de la desigualdad y la dominación, los vínculos entre lo colectivo y lo individual, las estructuras y los procesos sociales. Mi sospecha es que, seducidos por la sonoridad de esas palabras, los estudiosos inspirados por él perdieron de vista el sentido global de los marcos en los que ellas participaban. Una vez más, se extrapolaron los conceptos con los que se presentía mayor afinidad, uno o dos por vez, como si con ellos viajara la teoría, y como si el objeto discursivo resultante quedara organizado en un conjunto coherente.

Bourdieu es difícil. Sus grandes diseños teóricos y sus dificultades han estimulado el debate entre quienes lo descartan por pretencioso y los que se sienten compelidos a penetrar más profundamente en su pensamiento. Sus argumentaciones totalizadoras no son fáciles de seguir. Su estilo crítico es abstruso, sus frases largas e incrustadas, sus períodos argumentativos espaciosos y sin señales de virajes temáticos. Los hallazgos de carácter empírico tampoco están claramente encuadrados ni separados de sus pronunciamientos teóricos, los cuales suelen ser monolíticos, sin espacio para visiones alternativas, para otras opiniones aparte de la suya. También es reiterativo hasta el agotamiento: cada oración parece recapitular, con variaciones mínimas, la estructura completa de sus puntos de vista. Al ser casi tan enmarañado como algunos de los posestructuralistas, Bourdieu venía de perillas para el género de expropiación que hemos visto repetirse desde que Hall leyera a Mouffe y Laclau, o desde que Grossberg descubriera a Deleuze. Un género que, en un acto de genuina magia contagiosa, presta riqueza al marco receptor por poco que este haga referencia a la complejidad de sus fuentes. Pero por ser tan complicado, es comprensible también que algunos, no sólo Rosaldo, Marcus o Canclini, lo interpretaran mal.

El problema para los antropólogos posmodernos, para los estudios culturales y también a la larga para Canclini, es que Bourdieu, cada vez más rotundamente, se ha erigido en el paradigma de un ‘alto modernismo’, que ha salido a defender a la sociología académica como una ciencia objetiva y que tiene a la lógica en elevada estima. No por nada una de sus obras más divulgadas, *Le sens pratique*, ha sido traducida al inglés (con su anuencia) como *The logic of practice* (Bourdieu 1980). Lejos de ser garante de posturas interpretativas, sentimentales, estetizantes o posmodernas, Bourdieu demostró ser, junto con Anthony Giddens, el aspirante más legítimo al título de “el último modernista” (Meštrović 1998). Esta fue una definición que muchos no se esperaban.

Alrededor de 1990 la tensión entre Bourdieu y sus otrora admiradores posmodernos y culturistas estalló en un cruzamiento de críticas virulentas. Bourdieu, por primera vez, diferenció con claridad su Gran Teoría de los intentos de atomización y subjetivación del conocimiento que se estaban volviendo moneda corriente (véase Knauff 1996: 105-130). Si bien en algún momento Bourdieu pareció dar pie a posturas anti-objetivistas (sobre todo si se lo leía salteando párrafos), la realidad del caso es que en los últimos años se posicionó en una actitud explícitamente científica, por completo hostil a los discursos posmodernos que enfatizan la imposibilidad del conocimiento objetivo. Pero hasta que él mismo lo dijo con todas las letras, nadie pareció advertir que esa había sido su perspectiva desde siempre. Bourdieu tuvo que decir:

“Como toda ciencia, la sociología acepta el principio del determinismo comprendido como una forma del principio de razón suficiente. La ciencia, que debe dar las razones para lo que es, postula en consecuencia que nada es sin una razón de ser” (Bourdieu 1993: 24-25).

Y también:

“Podemos esperar el progreso de la razón sólo a partir de una lucha permanente para definir y promover las condiciones sociales que son más favorables para el desarrollo de la razón” (Bourdieu 1990: 389).

Y, según se le atribuye, en una carta que alguien envió a George Stocking:

“[Los antropólogos del Círculo posmoderno de la Universidad de Rice] toman ideas de gente a la que no conocen, cosas que no entienden, y las ponen en una atmósfera de radicalismo de campus ... Piensan que son partisanos, pero no son nada” (Marcus 1998: 191).

Es interesante ver la forma en que Loïc Wacquant, que ha escrito libros enteros junto a Bourdieu, caracteriza la situación:

“La falta de familiaridad con el trasfondo intelectual de las investigaciones de Bourdieu se ha agregado al hecho de que las importaciones recientes de teoría social y cultural francesa en Gran Bretaña y Estados Unidos (el deconstruccionismo de Derrida, el ataque de Lyotard a las ‘grandes narrativas’ y la semiótica baudrillardiana) se encuentran a gran distancia de él en materia de epistemología, metodología y sustancia. Pero las similitudes superficiales, temáticas y estilísticas, entre ellos, han conducido a muchos a enrolar a Bourdieu en la vanguardia de la teoría posmoderna. La difusión del ‘posestructuralismo’ y la moda virulenta del ‘posmodernismo’ que ... ha invadido virtualmente todo, excepto los periódicos académicos más ortodoxos, y que probó ser una bendición para las editoriales, ha consagrado a Bourdieu en corrientes teóricas que él ha combatido desde su surgimiento en la década de 1960, olvidando su compromiso continuo con el conocimiento científico (aunque ciertamente de una clase pospositivista) y su denodada defensa de la razón en la historia” (Wacquant 1993: 246).

Naturalmente, al tornarse públicos estos argumentos, Bourdieu ya no pudo ser considerado un referente digerible, a tono con el gusto de posmodernos y antiobjetivistas. George Marcus, por ejemplo, que había mencionado a Bourdieu en *Anthropology as cultural critique* (Marcus y Fischer 1986: 84-86), alegando entonces (como para decir algo y salir del paso) que era un “escritor prominente” y un promotor de “análisis interpretativos” embarcado en un “esfuerzo interesante”, lo acusa apenas cuatro años más tarde de ser un solitario “con pretensiones de gigantismo intelectual”, anacrónico, petulante y pasado de moda (Marcus 1990: 123): no precisamente una fina observación analítica. A mis fines, nada mejor que este ultraje repentino para poner de manifiesto su malentendido anterior.

En contribuciones posteriores, Marcus, ya plenamente identificado con los estudios culturales, dio aun más rienda suelta a su despecho. Bourdieu devino entonces un cientificista “hostil a la reflexividad en lo que toca a lo subjetivo”; lanzado a encontrar evidencias de ello donde fuere, Marcus halló signos de esta hostilidad incluso en el prefacio de *Le sens pratique*, escrito en 1980 (Marcus 1998: 194). En su arrebato, llegó a escribir una carta a Bourdieu (que no envió), agradeciéndole irónicamente por considerar a Marcus parte del Canon y por compartir su capital cultural (ibid.: 191). Y luego expresó:

“En su ferviente deseo de afirmar (contra los nebulosos narcisistas) la absoluta prioridad de la objetividad/objetivización en la obra del sociólogo, incluso la reflexiva, la postura de Bourdieu es tonalmente sorda a los momentos inevitables de auto-crítica subjetiva que se han presentado siempre aun en la etnografía más científica” (Marcus 1998: 195).

Aquí sólo caben dos hipótesis excluyentes: o bien Bourdieu comenzó a desvariar en algún momento (lo cual deja inexplicado el indicio de *Le sens pratique*), o bien quienes creyeron conocerlo y se erigieron en sus intérpretes nunca comprendieron en realidad los lineamientos esenciales de su ideas. Usted elija. Antes de hacerlo, recuerde que Bourdieu, cualquiera sea su valor como sociólogo, escribió gruesos libros sobre sociología reflexiva, que el concepto de reflexividad epistémica ha sido tan central en su obra como el que más, y que “la especificidad del campo científico y las condiciones sociales del progreso de la razón” han sido claras preocupaciones suyas de un cuarto de siglo a esta parte (Bourdieu 1975; Bourdieu y Wacquant 1992; Wacquant 1993: 236)⁷.

Sea como fuere, no es este el momento para describir con detalle la teoría o los modelos de Bourdieu, ni el uso concreto que pudo haber hecho Canclini del pensamiento de quien se sabe ahora que buscaba, antes que nada, elementos para robustecer el progreso de la razón. Sólo se trata de analizar esa inflexión, ese giro reciente en el flujo de las influencias y en la dinámica de las autoridades, que ha debido ser significativo y traumático para los estudios culturales, para la antropología posmoderna y posiblemente también para Canclini: lo que todos ellos creyeron que era una cosa, cuando se explicitaron un poco las posturas resultó ser

⁷ Cuando Marcus afirma que Bourdieu no es reflexivo en la medida correcta, está encubriendo el hecho de que la antropología posmoderna, pese a su autoimagen bienhechora, *no ha sido reflexiva en absoluto*. Nunca aparece un posmoderno que confronte sus propios artificios retóricos o que inspeccione en serio el carácter contingente y las determinaciones contextuales de los propios supuestos; lo que en sus textos pasa por ser una dimensión reflexiva o autocrítica no es otra cosa que una deconstrucción convencional de las posturas de quienes, como los positivistas, piensan distinto. Los posmodernos siempre critican a otros, encomiando las cualidades y clarividencias que los distinguen de ellos: extraño concepto de reflexividad.

lo contrario. Para colmo de males, y tal vez a consecuencia de este desvelamiento, la estrella de Bourdieu en los Estados Unidos, que había inspirado toda una corriente de ‘antropología de la práctica’ suscripta por Joan y John Comaroff, Sherry Ortner, Akhil Gupta, James Ferguson, Roger Rouse y en alguna medida también Bradd Shore, comenzó “una lenta pero perceptible declinación” (Knauff 1996: 130).

La polémica entre Bourdieu y sus antiguos admiradores puso entonces las cosas en claro. Había que tomar partido: aniquilada la posibilidad de mantener su romance con Bourdieu, y después de algunos tibios ensayos de simbiosis cosmopolita con el posmodernismo a secas primero y con el posmodernismo antropológico después que podrían tornarse mal vistos después de los acontecimientos de Chiapas, Canclini no esperó más y decidió blanquear su pertenencia a los estudios culturales escribiendo lo mismo que de costumbre.

Tenía algunas credenciales en la tradición, aunque fueran una pizca dudosas. Si bien en 1982 Canclini había mencionado a Raymond Williams en un libro sobre las culturas populares en el capitalismo a propósito de la diferencia entre cultura residual y cultura emergente, no desarrolló la idea más allá de esa distinción, ni vinculó a Williams con un movimiento mayor que ya llevaba unos buenos veinte años investigando esos mismos temas (Canclini 1982: 161). Una obra fundadora del culturismo, *The uses of literacy* (Hoggart 1957), aparece incluida en la bibliografía sin que se la mencione en el texto. En 1987, en una nueva manifestación del síndrome de insuficiencia bibliográfica que afectó en forma parecida a sus colegas Marcus y Rosaldo, Canclini elogió el libro de Hoggart; pero lo hizo sin advertir todavía la existencia del movimiento, y poniéndolo a la par de las obras “inclasificables” del interaccionista simbólico Howard Becker (Canclini 1987: 44): un autor que, como hemos visto, habría que considerar más bien *incalificable*.

De todas maneras, nuestro autor no obtiene gran provecho de la corriente culturista a la que se integra. En el mismo trabajo en el que enreda la cronología de las obras de Geertz, por ejemplo, Canclini promete hablar de la universidad, el centro comercial y los medios como formaciones metainstitucionales en un sentido semejante al que dio Raymond Williams a la expresión ‘formaciones’ (Canclini 1998: 28). De allí en más, ni las formaciones vuelven a mencionarse en el artículo, ni parecen contribuir con algún rédito a la discusión. Me pregunto qué entendimiento hubiera agregado el uso efectivo de ese concepto, con el que los estudios culturales nunca pudieron esclarecer nada, que tuvo que ser redefinido para poder utilizarse alguna vez y que fue excluido por Williams en persona de la segunda edición de *Keywords* tras apenas seis años de vida vegetativa (Williams 1977: 115-120; Williams 1983a; Hitchcock 1995).

En fin, no es el caso que Canclini haga mucho aspaviento con su participación en el culturismo; en ningún momento formula nada que se parezca a una declaración de pertenencia. Pero sin duda ya está allí, o lo estuvo hasta hace poco, mencionándolo con mayor asiduidad, deslizándolo la expresión “estudios culturales” en subtítulos y acápites, citando alguna bibliografía, participando en compilaciones que responden al mismo patrón (Canclini 1994), expidiéndose sobre ellos como si los hubiera leído mucho y bien, sumándose al comité editorial de la revista culturista *Travesía* y, como él lo dice, “consumiendo libremente los aportes realizados a esta cuestión [las audiencias activas] por Stuart Hall y sus seguidores en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham” (Canclini s/f: 37; Hall et al. 1980), en el flujo de análisis siempre eclécticos y equidistantes de cualquier postura extrema.

Algunos autores de estudios culturales ingleses y norteamericanos nombran a Canclini como su concesionario autorizado en América Latina, aunque sin consignar nunca ningún comentario sobre sus investigaciones y posturas concretas (Mani 1992: 394; Davies 1995: 174; Ang 1996: 247; Murdock 1997b: 190). Mediando la década de 1990, Canclini se ha inclinado, siguiendo las nuevas usanzas, hacia temas de multiculturalismo y globalización (Canclini 1995a). Demostró con ello, otra vez, ser menos un creador proactivo de teorías que un detector sensible de los cambios en las tendencias dominantes. La ecuación personal de Canclini coincide miembro a miembro con la serie de las novedades teóricas que se fueron sucediendo: interaccionismo simbólico, teoría de la práctica, posmodernismo genérico, posmodernismo antropológico, estudios culturales, multiculturalismo, globalización, y ahora mundos virtuales. Siempre esperó a que se impusieran para adoptarlas, y también aguardó a que menguara su prestigio para huir discretamente de ellas, o para sustituir la inspiración por la crítica, como en Canclini (1998) le tocó hacer con Bourdieu.

Posiblemente los estudios sustantivos de Canclini resulten de utilidad para quienes estén interesados en sus mismas temáticas. Pero desde el punto de vista de los marcos teóricos que los acompañan (por su propia urgencia diluidos, alterados, episódicos, fragmentarios), no creo que sea una interpretación abusiva considerar la carrera de Canclini como un esfuerzo continuado y alerta de suscribir siempre a la última moda intelectual que gana los titulares, y como la manifestación más visible de una escala de valores en la cual el pragmatismo siempre cotiza más alto y se ejecuta con mayor exactitud que la metodología.

Los viajes de Clifford

Después de haber leído, traducido y editado profusamente a ambos, entiendo que James Clifford es un pensador más interesante y un escritor más rico que George Marcus. Sin embargo, acaso por el espesor de su propia opulencia, las contradicciones en que Clifford termina incurriendo son todavía más abismales, sus razones más impropias, sus enredos más laberínticos. El problema con él no son sus temas, invariablemente atractivos y tratados siempre con refinamiento humanístico y amplio vocabulario, sino los gestos de axiología teórica a los que se ha visto arrastrado con mayor frecuencia cada vez.

Él es un intelectual exquisito, no un teorizador. Como tendremos amplia ocasión de comprobar, su teoría no está a la altura de sus intereses estéticos, de la originalidad de sus miradas o de su calidad literaria. Por eso en sus artículos todo va bien hasta que llega el momento del diagnóstico técnico o la referencia al marco teórico; estos trances son decepcionantes, pues se resuelven siempre en contraposiciones entre culturistas y posmos nobles por un lado y positivistas inicuos por el otro. Lo que de allí en más se ofrece es propaganda institucional, en la que de nuevo la pragmática de las alianzas inhibe cualquier vestigio de rigor metodológico. En estos instantes ‘teóricos’ el credo corporativo al que Clifford debe lealtad se impone sobre los otros valores. El tema se transfigura en un pretexto para un mensaje que por lo común él presenta asordinado, o escondido en discretos pies de página, pero que de pronto se revela mucho más perentorio que el resto (Clifford 1997: 61-64, 351 n. 6). La lástima es que esta intriga, que en seguida veremos en acción, termina oscureciendo lo que de otro modo podría haber sido un aporte sugerente. Hace un tiempo Clifford rayaba mucho más alto que la corriente en la cual estaba inscripto; ahora ya no estoy tan seguro.

¿Cómo llegó Clifford a los estudios culturales? No lo sé. Él aparece, sorprendentemente, presentando una ponencia titulada “Traveling cultures” nada menos que en la madre de todas las compilaciones culturistas (Clifford 1992). Lo suyo sin embargo parece un cameo. Por cierto, un cameo estelar: nada menos que Stuart Hall y Homi Bhabha fueron dos de sus interlocutores en la amable discusión subsiguiente (Clifford 1992: 114-115). Sospecho que debe de haber sido uno de los participantes de los que Nelson y Grossberg dijeron que se habían sorprendido de ser invitados, porque no estaban seguros de “pertenecer” (Nelson et al. 1992: 11).

Un primer indicio abona esta suposición: en el artículo de Clifford, típicamente suyo por otra parte, casi no se nombra a los estudios culturales, si se menciona en absoluto a ningún autor representativo de la corriente. Un segundo indicio: Clifford debe haber simplemente llevado a la conferencia un artículo ya esbozado, pues “Traveling cultures” no difiere en nada de otros artículos reunidos algo más tarde en un libro cuyo motivo conductor son los viajes, junto a los cuales se lo ha agregado sin que desentone (Clifford 1997). Un tercero: en la única referencia que hace al movimiento, una interpolación claramente coloquial (Clifford 1992: 104), Clifford dice que espera que su contribución sirva a unos estudios culturales genuinamente comparativos, un campo no limitado ya a sociedades avanzadas del capitalismo tardío, dos cosas que resueltamente los estudios no son. Y un cuarto: discutir aquí de los argumentos de la ponencia, pese a su interés intrínseco, no agregaría nada a la comprensión del nexo entre las disciplinas que nos ocupan. La ponencia es un documento estándar de Clifford, del que no se ha cambiado una letra por el hecho de presentarla a los ojos de una disciplina distinta.

No es la ponencia lo que interesa, entonces, sino la participación de Clifford en el movimiento, y la falta de impacto de esa asociación en el estilo y contenidos del texto, como si para devenir culturista no hubiera sentido necesidad de modificar nada de lo que venía haciendo. Pues Clifford no sólo se hizo culturista, sino que empezó su labor de fusión desde bien arriba. La compilación de Nelson et al. (1992) es a la conferencia de Urbana-Champaign y a los estudios culturales de los años noventa, lo que *Writing culture* es al congreso de Santa Fe y al posmodernismo antropológico de los ochenta: y es en James Clifford que las dos tradiciones se encuentran, con más claridad aun que en el caso de Marcus. Algunos historiadores culturistas, por añadidura, consideran que el Programa de Historia de la Conciencia de la Universidad de California en Santa Cruz (donde Clifford tiene su lugar de trabajo) es algo así como “una versión anterior” de los estudios culturales enclavada en el ambiente académico norteamericano (Brantlinger 1990: ix-x).

Cinco años después del evento de Urbana, en “Spatial practices: Fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology”, Clifford analiza las prácticas de la antropología en su delimitación con otros espacios del saber (1997: 52-91). En forma muy sumaria, compara dos de esas fronteras: la de la antropología con el textualismo o la crítica literaria (que ocupaba a Clifford y a los demás antropólogos posmodernos hacia 1984), y luego la que se extiende entre nuestra disciplina y los estudios culturales. En este segundo caso, dice, la cómoda distinción que establecían los antropólogos (“Nosotros hacemos trabajo de campo, ellos análisis del discurso”) ya no se aplica. Clifford entiende que la tradición “etnográfica” en los estudios culturales es tan refinada como el trabajo de campo en la antropología; para ejemplificar el argumento, yuxtapone la celebrada experiencia de Willis que ya vimos aplaudida por Marcus y una de las experiencias de la etnografía antropológica con peor imagen:

“Lo que Paul Willis hizo con sus *lads* de clase trabajadora en *Learning to labour* (1977) – acompañándolos a la escuela, hablando con sus padres, trabajando junto a ellos en el negocio – es comparable a un buen trabajo de campo. Su profundidad de interacción social ha sido seguramente mayor, digamos, que la alcanzada por Evans-Pritchard durante sus diez meses con los hostiles y renuentes Núer” (Clifford 1997: 62).

Dudo infinitamente que Clifford haya tenido una experiencia profunda y de primera mano de *Learning to labour*. Los datos que proporciona son demasiado escuetos y presuponen una reflexión estilística y retórica por parte de Willis que en el texto original no existe. Todo parece proceder más bien de la presentación que hizo su amigo George Marcus (1986) en el simposio de Santa Fe, y que Clifford obviamente conoce porque primero escuchó la ponencia in vivo y luego la editó. Incluso la observación que Clifford desliza sobre la indiferencia de los estudios culturales hacia la etnografía antropológica se me ocurre que deriva del tratamiento que hace Marcus del ensayo de Willis (véase Clifford 1997: 350, n. 9 *versus* Marcus 1986: 188). Existiendo tantos libros culturistas, el hecho de que dos estudiosos hayan escogido el de Willis como el único a leer (y que ambos hayan leído los mismos párrafos y deducido las mismas enseñanzas) parece una coincidencia demasiado portentosa.

Lo más relevante para la cuestión, sin embargo, es que el trabajo clásico de Willis sólo tiene pleno sentido en su debido contexto: los estudios culturales a la manera británica de hace casi un cuarto de siglo, cuando despuntaba una polémica en la cual la etnografía era una novedad que necesitaba justificarse. La clave de la importancia del ensayo de Willis deriva de sus interlíneas y de su diálogo implícito con otros textos, y tanto Clifford como Marcus pasan por alto todo este escenario. Por eso es desatinada la aseveración de Clifford en el sentido que los estudios culturales “poseen una tradición etnográfica desarrollada, cercana a la del trabajo de campo antropológico” (1997: 62) y para ilustrar la idea ponga a Willis como arquetipo de esa tradición: Willis estaba inaugurando la etnografía culturista, y *Learning to labour* es el ejemplar más temprano de esa especie. Como tal, y en relación con los marcos de referencia internos de los estudios culturales, es un trabajo precursor, tentativo, fundacional, exploratorio; cualquier cosa, excepto un trabajo representativo de una “tradición desarrollada”.

Pero si en su época era demasiado nuevo, en la nuestra ya es demasiado viejo. El estudio de Willis cargaba con veinte años a sus espaldas cuando Clifford lo promueve. En su corriente de origen, ya hacía rato que se lo consideraba un tanto anticuado y pasado de moda (Turner 1990: 177-179; Skeggs 1992: 187-192). Cualquiera que se asome a las crónicas de los estudios culturales comprobará en seguida que las críticas a la etnografía de Willis son innumerables. Se diría que constituyen una parte de la historia del movimiento tan substancial como el aporte de Willis mismo. Vale la pena entonces dedicarles un par de páginas, a fin de compensar la imagen trunca que Clifford nos propone y ponderar, en un mismo acto, el valor de su propuesta y el meandro de sus contradicciones.

Como feminista, Angela McRobbie afirmó que la indagación de Willis estaba sesgada hacia una concepción machista de manifiesta incorrección política; lejos de entusiasmarse con su amplitud de miras y “la profundidad de su interacción social”, McRobbie resaltó la inexistencia de toda mención a las hermanas, las madres y las novias de los protagonistas, como si la sociedad en que viven los *lads* estuviera formada sólo por varones, que deambulan por escuelas y lugares de trabajo pero que no conocen ni su propio comedor familiar, ni sus dormitorios (McRobbie 1981: 114-115). Por más que podamos disentir con McRobbie en

casi todo lo que ella ha escrito, es innegable que el mundo de los *lads* de Willis (y más aun el entendimiento cómplice de los actores subculturales con el autor) exuda un fuerte aire a Club de Tobi: un constructo subcultural arbitrario, en último análisis, que de ningún modo denota una interacción social amplia y exhaustiva por parte del investigador.⁸

Amén de reconocer estos sesgos, otros autores ponen en duda la productividad de la estrategia de Willis. Los editores del bien conocido *Rewriting English*, ellos mismos ex-alumnos del CCCS, han protestado contra la potencial subjetividad y la arrogancia intelectual de la etnografía culturista que ha derivado de su trabajo pionero. Estiman que esa etnografía, lejos de gozar de la solvencia que Clifford le imputa, no ha sido aun capaz de responder “de qué manera, con qué autoridad y a nombre de quién ‘interpretamos’ las vidas, las experiencias y los significados de los otros” (Batsleer et al. 1985: 146).

Graeme Turner, por su parte, ha hostigado la falta de separación entre el trabajo de clarificación teórica de las investigaciones de Willis y el tema a través del cual la teoría se desenvuelve.

“Al servir al doble objetivo de producir una investigación aplicada que trata con materiales o procesos específicos, y de desarrollar a través de este proceso un conjunto de principios teóricos o protocolos metodológicos, la investigación deviene separada de su propia historia a medida que la relación con su tema de estudio se naturaliza y se torna universal” (Turner 1994: 323-324).

La misma proyección de la teoría sobre los hechos es señalada por Ann Gray cuando encuentra que, si bien Willis representa a los *lads* como cuerpos reales, sólidos, moviéndose y en actividad, lo que su estudio pinta es un ejemplo clásico de la teoría ‘reproductiva’ althusseriana en acción. Lo fundamental es que su marco teórico ha sido, quizás, menos flexible que el método elegido, y por consiguiente la única forma en que él podía dar cuenta de los *lads* fue mediante la identificación de bolsones de resistencia (Gray 1997: 95-96).

Oponiéndose a la idea, sustentada por Willis, de que los materiales etnográficos a la manera de *Learning to labour* son esenciales para evitar la clausura teórica prematura de las investigaciones, proporcionando una fuente de ‘sorpresas’, David Harris objeta:

“La ‘sorpresa’, sin embargo, también depende en primer lugar de la ignorancia o la ingenuidad del investigador. Willis parece experimentar sorpresa cuando se encuentra con la complejidad de las respuestas de la clase trabajadora, por ejemplo. Pero entonces, cuanto menos sepa uno inicialmente sobre el grupo, más sorprendido es probable que resulte. Y esto puede estar diciéndonos más sobre Willis o la lectura que él asume, que sobre el proletariado” (Harris 1992: 85).

Harris encuentra asimismo que esta clase de ‘sorpresa’ es también el efecto de un artificio de escritura que yace en el corazón mismo de los reclamos de estatuto científico por parte de la etnografía. Resulta turbador que la autoridad que Harris menciona a este respecto sea (¡sorpresa!) el propio James Clifford (1991), y concretamente el ensayo donde este de-

⁸ Evans-Pritchard, en cambio, alcanzó a registrar que en las tribus estudiadas por él al menos había gente de ambos sexos. Véase por ejemplo *Kinship and marriage among the Nuer* (1951), y sobre todo *The position of women and other essays in social anthropology* (1965).

sacreditó las mismas artimañas autorales de la escritura antropológica que no parece percibir cuando de Willis se trata.

Tampoco percibe Clifford que el *free indirect speech* y el régimen de citas que atraviesan el ensayo de Willis son singularmente no reflexivos, al punto que el texto en su conjunto no logra encubrir sus tácticas primarias de persuasión. Willis induce, con su arquitectura discursiva, las conclusiones que el lector debería deducir, o por lo menos acordar. Sobre este subterfugio fallido hay bastante consenso. R. Edmonson, por ejemplo, analizando las operaciones retóricas comunes en sociología, encontró que *Learning to labour* está dividido en dos partes, de modo tal que el lector que ‘crea’ lo que se dice en la primera (que supuestamente es la sección no-teórica) también hallará plausibles los análisis teóricos de la segunda mitad, como si fuera la realidad en persona la que valida la teoría (Edmonson 1984: 42). Hasta George Marcus se había dado cuenta de que “la jerga y las abstracciones” del momento teórico del libro de Willis “está[n] retóricamente construida[s] sobre referencias que vuelven a analizar las representaciones naturalistas” de su fase descriptiva (Marcus 1986: 175).

Análogamente, Beverley Skeggs afirma que las condiciones de producción del texto de Willis no están para nada claras. Los datos en apariencia se seleccionaron conforme a ‘indicadores dramáticos’, similares a los que regirían la elección de las mejores fotografías en un ensayo ilustrado. Willis no otorga voz, por ejemplo, a los sujetos que sostienen actitudes más conformistas, porque su aburrida cotidianeidad no hubiese hecho una buena historia. También es patente que hay un grupo de *lads* cuyos puntos de vista se privilegian más que otros por razones no explícitas, y un *lad* en particular que se erige en el informante favorito de Willis sin que este discuta en qué radica su representatividad o nos explique el por qué de su elección. Al fin y al cabo, terminamos ignorando si la investigación encaja con la teoría, o si resulta más bien a la inversa (Skeggs 1992: 192).

Debería encerrar toda la frase que sigue entre signos de admiración. Pues las críticas de Turner, Gray, Harris, Edmonson y Skeggs (para no hablar de la observación de su amigo Marcus) trasuntan, palabra por palabra, que la obra de Willis está afectada por la misma secuencia indecente de lógica y retórica, el mismo uso taimado de la realidad etnográfica como garantía del abordaje teórico y el mismo recurso manipulador a la complicidad del lector que pocos años antes Clifford había encontrado nada menos que... (sorpresa número dos) en Evans-Pritchard. Según dice Clifford en un texto anterior que sirvió a esos críticos pero que él no tuvo en cuenta ahora, Evans-Pritchard

“se las ingenia para presentar su estudio como una demostración de la efectividad de la teoría. ... Retóricamente estos pasajes funcionan más que como una simple ‘ejemplificación’, puesto que efectivamente implican a los lectores en la compleja subjetividad de la observación participante. ... La conjunción subjetiva de análisis abstracto y experiencia concreta se ha consumado (Clifford 1991: 151-152).”

Si ambas líneas de crítica son, por lo visto, intercambiables ¿por qué celebrar a un autor y vapulear al otro? ¿Cómo llamar a este fenomenal doble estándar, que exime al culturismo de las culpas por las que justamente Evans-Pritchard había sido puesto en cuarentena? ¿No reproduce acaso el culturismo de Willis, con cuarenta años de demora, lo que el propio Clifford caracteriza como las fórmulas más “paradójicas y equívocas” de la observación participante?

Como quiera que sea, mientras Clifford considera que la etnografía de Willis es ejemplar, el culturismo ha confutado casi unánimemente las tentativas etnográficas realizadas por el movimiento, y la de Willis en primer término. La bibliografía al respecto es abrumadora, y una vez más es difícil de creer que toda ella resulte inmotivada (Radway 1988; Fiske 1988; Barker y Beezer 1992: 10; Nightingale 1993; Turner 1990: 158-161; Harris 1992: 83-86; Morris 1996: 158; Jensen y Pauly 1997: 163-166; Ang 1996: 240). En textos posteriores el propio Willis tomó distancia de muchas de las tesis todavía clasistas que articulan el libro en cuestión y ajustó correspondientemente sus estrategias etnográficas (Willis 1990; Barker y Beezer 1992: 12-13). Skeggs afirma que no es en las obras más recientes de Willis donde se encuentran superadas las ostensibles limitaciones de *Learning to labour*, sino en las de otros autores culturistas que, de todas maneras, no nos interesan aquí (Skeggs 1992: 193).

Para no sobrecargar las tintas, dejaré de lado que tanto el culturismo como Clifford ignoran por completo la inmensa tradición de etnografía urbana desarrollada por la antropología y la sociología con anterioridad a *Learning to labour*. Se trata de un repertorio inmenso que quita a este ensayo lo que le pudiera quedar de genuina singularidad, y que explora con métodos variados, a lo ancho de todo el mundo, cuestiones que los estudios culturales luego reclamarían como primicias de su propia invención: el fenómeno de los *squatters* (Abrams 1966), la vida tribal o campesina en las barriadas urbanas (Banton 1957; Bonilla 1970), las comunidades (Frankenberg 1966; Gans 1962), las experiencias de los hijos de los campesinos en las escuelas de las ciudades (Goldrich 1964), la delincuencia juvenil (Tsun-yi Lin 1959), los problemas de clase y asimilación (Patch 1967) y un inacabable etcétera (véase Gulick 1973). Es evidente que no sólo el corpus polémico de los estudios culturales no ha sido tomado en cuenta por los partidarios del giro al culturismo, sino que estos han desdeñado de plano la propia tradición disciplinar al presentar como una gran novedad algo que se ha venido haciendo desde siempre.

Por la celebración de las mismas características culturistas que critican cuando de antropología se trata, por suministrar las razones que permiten a otros impugnar lo que ellos aplauden, por no tener en cuenta la evolución ulterior de las ideas a lo largo de dos décadas que transformaron al mundo, y sobre todo por la exclusión del contexto y de los argumentos críticos esenciales, Marcus y Clifford quedan rotundamente descolocados en su encomio a una práctica que sus propios cultores hace años estiman debatible, contingente y superada, y que de todas maneras no posee ni la sombra de la originalidad que se le atribuye, ni siquiera en los errores que perpetra. ¿Es o no ésto lo que se llama una buena metedura de pata?

La antropología culturista: El triunfo de la pragmática⁹

El momento en que Clifford establece sus juicios valorativos coincide con un trance muy delicado en la vida interna de la antropología. En *Travels* (Clifford 1997), efectivamente, se percibe un Clifford bastante más tenso y alerta que de costumbre; en varias ocasiones arroja vitriolo contra los profesionales de la disciplina que se oponen al avance de las posturas posmodernas en la academia. Clifford se queja de las críticas “incoherentes” y “genéricas” que se han opuesto al movimiento posmoderno en antropología, recrimina la moción de censura que se interpuso en un encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología en protesta contra el vuelco de la línea editorial de *American Anthropologist* hacia el posmodernismo, y descalifica las voces que (vaya insolencia) rechazan a los estudios culturales por considerarlos mero ‘posmodernismo’ a la moda (Clifford 1997: 61 y 352). Sin impugnar que los estudios culturales y el posmodernismo tengan algo que ver entre sí o que efectivamente estén a la orden del día, Clifford llega a mencionar en términos de encomio a los sociólogos que participan como él en actos productivos de renovación disciplinar. Uno de sus estudiosos de referencia es nada menos que Howard Becker (Clifford 1997: 352): un nombre al cual, después de la bribonada de *Symbolic Interaction and Cultural Studies* que he comentado antes, entiendo que no se debería postular juiciosamente como modelo de nada. En fin, Clifford ha tomado partido, y lo ha hecho conforme a lecturas, razones, argumentos y criterios que son insatisfactorios en toda la línea.

Aquí no puedo menos que señalar que de los nueve participantes originales del simposio de Santa Fe, al menos siete se han integrado a los estudios culturales, lo que es congruente con lo que vine describiendo. Los siete son Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow y por supuesto James Clifford. No tengo por ahora información del itinerario reciente de los dos restantes, que son Stephen Tyler y Talal Asad¹⁰, pero ya no hay duda de que la sincronización entre los intereses an-

⁹ El razonamiento que sigue bajo este título se me presenta como una evaluación inevitable, tal es la contundencia de los indicios que la motivan. No desearía, empero, que se confundan los términos de esta apreciación de sólo tres páginas con la esencia de los argumentos críticos que estoy desarrollando. Quien esté primordialmente interesado en cuestiones lógicas y metodológicas, antes que en los posicionamientos tácticos de individuos y facciones, puede entonces saltarse este apartado sin mayor detrimento. Este análisis no pretende prodigar argumentos *ad hominem*, sino esbozar un examen que se asome por un momento a las ‘condiciones de producción’ de una corriente académica, prestando atención a los objetivos pragmáticos a los que los antropólogos culturistas otorgan tan alta prioridad. Al fin y al cabo, esto no implica más que desarrollar una instancia de esa clase de sociología del conocimiento que los posmodernos ponderan, y que definen como “un cuestionamiento de las relaciones entre el contenido de las creencias e ideas, y las posiciones sociales de sus portadores o partidarios” (Marcus y Fischer 1986: 114).

¹⁰ Stephen Tyler parece estar viviendo una fase de improductividad o agotamiento en los últimos lustros. Lo único que me consta que ha escrito en los años noventa es un artículo titulado “Vile bodies – A mental machination”, que ha circulado por Internet, donde Tyler se entretiene en descubrimientos tales como que *live* y *veil* son anagramas de *evil*, y que si agregamos una ‘s’, obtenemos símbolos de la cultura tan poderosos como *Elvis* y *Levis*. El último trabajo resonante de Talal Asad, mientras tanto, ha sido la ya añosa edición de *Anthropology and the colonial encounter* (Asad 1973), un derivado de la antropología crítica de la década de 1960. Después de eso su nicho de oriental contestatario fue ocupado por Edward Said, infinitamente más arrasador.

tropológico-posmodernos y el culturismo es perfecta. También creo haber dejado establecido más allá de toda sospecha que los estudios culturales sólo fueron reconocidos como tales por los antropólogos posmodernos ya entrada la década de 1990, o sea cuando aquellos ya estaban americanizados, posmodernizados, desmarxizados y textualizados.

A partir de esta domesticación los estudios culturales se presentan a los ojos de nuestros posmodernos como el mejor modelo para proponer *un cambio para que nada cambie*. Lo notable del caso es la unanimidad, el esquematismo y las decisiones maquinalmente previsibles de que han dado muestra los protagonistas de este proceso, sobre todo cuando alegan hacer lo que hacen en nombre de la libertad de opciones y de la imaginación. Ni siquiera guardan respeto a todas las voces en conflicto: cuanto más reclaman los culturistas de izquierda una reformulación urgente del programa integral del movimiento, tanto más quieren los antropólogos posmodernos que todo siga como está.

Aquí estoy tentado de formular una ley de la condición intelectual que bien podría agregarse a la clase de las leyes del menor esfuerzo: si alguien quiere averiguar qué antropólogos son los que fomentan con mayor apasionamiento la integración de la disciplina con los estudios culturales, simplemente debe tomar la lista de colaboradores de cualquier compilación de antropología posmoderna de hace diez o quince años y seguirle el rastro. El procedimiento tiene éxito en una proporción superior a la que pueden aspirar las predicciones de cualquier ciencia de la naturaleza. Lo que más interesa a los antropólogos posmodernos, a todas luces, no es el tesoro metodológico que pudieran traer los estudios culturales consigo, sino el lugar que ocupará cada quien en el campo de fuerzas de la academia, el tejido de las alianzas estratégicas que podrían surgir en función de la coincidencia ideológica entre los estudios posmodernos y los antropólogos de la misma denominación, y el refuerzo logístico que los estudios culturales involucran para *una* concepción restrictiva e individual de la antropología.

Lo que la cronología de los sucesos, la unidad de la conducta doctrinaria y las coincidencias argumentales entre los implicados están demostrando es que la seducción de los estudios culturales no viene por el lado de la tradición partisana al modo de Birmingham, de su crítica ideológica de la cultura o de su etnografía original (ahora mejor que la de Evans-Pritchard), sino más bien por el lado de su fuerza institucional, su logística de eventos y su penetración en el mercado. Pues la aceptación de los estudios culturales permitiría a los antropólogos posmodernos mantener sus estrategias intactas respecto de 1984, e ingresar a la nueva corriente sin cambiar un ápice lo que hicieron durante más de quince años. Ellos officiarían además de guías para los antropólogos recién llegados, porque ya se han codeado con Hall y con Bhabha, y han colocado artículos en la antología capital; Clifford, por añadidura, aparece en estos años como miembro del mismísimo Comité Editorial de *Cultural Studies*, la revista epónima del movimiento.

Ninguno de ellos denota haber leído más de un puñado de artículos de la especialidad; tampoco muestran haber prestado la menor atención a la literatura crítica dentro y fuera del culturismo, o establecido la continuidad de la vigencia de los conceptos que sugieren adoptar en su propia disciplina de origen. En fin, ¿tiene esto algo que ver con un “productivo debate de renovación disciplinar” y la extensión de sus fronteras? ¿No sería mejor interpretarlo como

un paso más en la conservación del territorio ganado y un refuerzo de la posición privilegiada de los posmodernos en lo más alto del orden establecido?¹¹

No creo haber sido aquí ni “incoherente” ni “genérico”, que es como Clifford caracteriza cualquier crítica que se le haga sin examinar sus argumentos, y (a despecho de su amor por la deconstrucción de textos) sin exponer siquiera lo que le imputan. Por el contrario, y dando por descontada la paciencia de algún posible lector, estimo haber documentado con prolijidad el protocolo de estos acontecimientos, registrando los nombres, las fechas, las lecturas extraviadas, las pedagogías desprolijas y las intrigas proselitistas, y absteniéndome de contraponer a las doctrinas en cuestión cualquier postura que se crea ‘mejor’, cualquier clase de imposiciones que les resulten extranjeras. Definitivamente el problema aquí son ellas, no las demás. Que hagan entonces con su poder y su triunfo lo que quieran; pero, ya que insisten tanto con la reflexividad, no vendría mal que ellos mismos reflexionen un instante sobre lo que han hecho y escrito. Pues la mayor incoherencia a la vista es la presentación de estas componendas privadas, el mejor ejemplo concebible de gatopardismo intelectual, como el signo de una nueva oportunidad para el conjunto de nuestra disciplina.

Es lamentable que se deba formular una evaluación en términos que se encuentran a un paso de tipificar como argumentos sobre personas, antes que sobre ideas; pero si se mira bien se verá que son ellos los que desde su ‘crítica de las disciplinas’ ponen en circulación los calificativos que gentilmente les retorno, y que también son ellos quienes plantean el problema alrededor de esos puntos de fastuosa insustancialidad: dónde nos situamos, con quién establecemos las alianzas, quiénes son los enemigos, quiénes van ganando, a qué simposios asistimos, cuáles son los temas candentes esta temporada, cómo connotamos nuestra corrección política, cómo encubrimos que en los últimos años no hemos imaginado nada nuevo. ¿Y la teoría, y el método, y la lógica de la argumentación, y el estado del conocimiento? Bueno, no es en Rosaldo, ni en Clifford, ni en Canclini, ni mucho menos en Marcus donde encontraremos referencias creíbles a esas viejas cuestiones.

La confusión de las categorías

En los últimos años (pensemos en esos mismos autores) se ha vuelto costumbre contraponer la antropología *en general* a los estudios culturales. Esta contraposición reproduce, aunque a otro nivel y con otros referentes, el parangón delineado por Devereux entre la antropología sociocultural (sin cualificación) y el psicoanálisis de cuño freudiano: es decir, una disciplina completa *vis à vis* una corriente individual, un bosque contra una planta, un reino natural contra una especie (Reynoso 1993: 150-159). Una forma parecida de equívocos es perpetrada en numerosos estudios culturales que aducen utilizar como marco “la semiología”, tratando una disciplina atestada de movimientos divergentes como si fuera una opción teórica individual; y en la misma falacia incurren los que proponen fusiones de orden metodológico con “el feminismo” como si este fuera un marco uniforme en lo teórico o en sus formas de mi-

¹¹ Por supuesto, en el resto de la antropología y en las otras ciencias, sociales o no, todo el mundo brega por posicionarse mejor y se afana en encomiar la importancia de lo que realiza. Pero los que se encuentran fuera de la línea posmoderna/culturista se preocupan a veces por analizar realidades ‘fuera del texto’, o por desarrollar algo de teoría mientras tanto. Y, como todavía conservan algún escrúpulo positivista, cuando se involucran con textos los leen mejor.

litancia. ¿De qué feminismo se trata, de qué semiología? ¿No reprobaría usted, si fuera docente, al alumno de grado que anunciara que va utilizar como marco teórico “la antropología”? ¿Pueden ignorar acaso los culturistas que en la antropología, la semiología y el feminismo conviven posturas que van desde la axiomática hasta la evocación estética, o que adoptan posiciones diversas entre opciones que van del darwinismo al creacionismo, o del trotskismo a la doctrina social de la Iglesia?

La confusión de categorías alienta la promiscuidad de actitudes imprecisas; eso a todas luces tiene que ver con la escasa experiencia de los partidarios del movimiento con cualquier forma de sistematización. Y es que los estudios culturales no parecen saber siquiera lo que ellos son: al especificar pautas a seguir (o al abstraer constantes de los estudios que se han hecho) se comportan como opción teórica susceptible de ser adoptada por cualquier especialización; pero al dejarse institucionalizar en carreras y maestrías aparecen como disciplinas, o al menos se pretende que sean tomados como tales por quienes asignan los fondos. No me imagino, sin embargo, que el apetito metodológico de una disciplina, en términos de cantidad y calidad de teorías disponibles para su población profesional, pueda ser satisfecho con un abanico de propuestas que sólo comprende dos o tres alternativas de elección: un posmarxismo anodino, un textualismo inespecífico, y una etnografía rudimentaria. Estos son los “inmensos territorios” que Marcus y Rosaldo nos exhortan a explorar. Ciertamente, la cultura contemporánea es un objeto de estudio formidable; pero no son los estudios culturales los que la han constituido, ni como realidad ni como objeto: la cultura ya estaba allí, al alcance de cualquier persona o disciplina. Como concepto, nosotros probablemente hicimos con él más de lo razonable; es dudoso que podamos encontrar ahora, en su uso culturista, algún matiz novedoso digno de atención.

La misma confusión entre disciplinas y teorías rige de adentro hacia afuera del movimiento culturista. El cotejo que trazan Rosaldo, Clifford o Marcus de estudios culturales por una parte y una antropología considerada en bloque por la otra (y el estatuto de lo que toda la disciplina debería hacer frente a la antidisciplina emergente) comete el error de fusionar toda la variedad interna de la antropología en un consenso monolítico ficticio, manipulando los argumentos para que todos los antropólogos aparezcan identificándose con las corrientes específicas de las antropologías interpretativas y luego posmodernas en que ellos han vivido. La realidad es que no hay *tanta* diferencia entre el irracionalismo de estas antropologías esteticistas y la postura hoy dominante en los estudios culturales, y que la disputa, si la hay, tiene más que ver con conflictos de intereses y poderes en la academia que con discrepancias reales respecto de la capacidad de la ciencia para ocuparse de cuestiones culturales, o de la elección de los marcos teóricos en juego. Y la verdad es también que para los antropólogos que no eligen un estilo de investigación por el sólo hecho de que esté a la moda o los consolide institucionalmente, no se me ocurre nada que los estudios culturales vengan a aportar y que no fuera conocido desde (por lo menos) Malinowski.

Sin embargo, tampoco la actitud denigratoria de Marshall Sahlins me parece la correcta, pues es transparente que él aborrece los estudios culturales por las razones equivocadas. Sahlins no ofrece argumentos metodológicos que demuestren la superioridad de su antropología personal, que de buenas a primeras imagina envuelta en esfuerzos etnográficos que nadie hasta hoy había percibido. Dado que él no es ni ha sido protagonista de ningún *boom* mayor en las últimas décadas, resulta probable que meramente lo asuste la perspectiva de una competencia desleal, una disyuntiva en la que las masas se pondrían, por efecto del mercado, del

lado de los advenedizos. Al fin de cuentas, su historia cultural de las Islas Sandwich, con toque estructuralista y todo, no difiere en demasía de aquello a que los estudios culturales nos tienen acostumbrados. De hecho, a la hora de fustigar a los estudios culturales, el historiador Keith Windschuttle (1996: 77-81) no tiene reparos en meter las elaboraciones de Sahlins en la misma bolsa. Yo no veo por mi parte razón alguna para sacarlas de allí.

La antropología desde los estudios culturales

Cuando los estudios culturales hablan de la antropología, sea en contra o a favor, lo hacen en términos que sería inocente llamar sólo selectivos. El esquema típico es el que aparece ilustrado en el libro de Jere Paul Surber, en el que se salta directamente de una previsible referencia a Edward B. Tylor a la hermenéutica de Clifford Geertz, en un impulso que omite cualquier consideración del largo siglo transcurrido entre la primera definición oficial de la cultura de 1871 y su redefinición textualizante de 1973 (Surber 1998: 5 y 63-64). Para el culturismo no ha existido ni la antropología funcionalista, ni el configuracionismo, ni la antropología urbana, ni el dinamismo, ni la ecología cultural, ni la antropología cognitiva, ni la antropología transcultural, ni ninguna otra manifestación teórica o temática que a usted se le ocurra, con excepción de las viejas definiciones de Tylor y algunas frases sueltas emanadas de la hermenéutica geertziana o el posmodernismo. Ni siquiera importó que ambas disciplinas inventaran, independientemente, dos corrientes con el mismo nombre, el ‘materialismo cultural’ de Marvin Harris y el de Raymond Williams, que pese a compartir programas con algún grado de semejanza se ignoraron recíprocamente todo el tiempo (Harris 1982; Prendergast 1995; Higgins 1999).

Hasta donde conozco, ni una sola vez los culturistas británicos se dignaron a discutir con algún detenimiento aunque más no fuese una obra, una frase, una definición escrita o pronunciada por alguno de los representantes de la poderosa tradición inglesa de antropología posterior a Tylor; ni siquiera Malinowski escapa a esta increíble preterición. Para decirlo en otros términos: ni un solo practicante inglés, galés o escocés de los estudios culturales (ni aun Willis) parece haber oído hablar jamás de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Edmund Leach, Marilyn Strathern o Victor Turner, ni para bien ni para mal. El día que encontré un ensayo de Vron Ware, de la Universidad de Greenwich, titulado “Purity and Danger” (Ware 1997), imaginé que el autor se acordaría al menos de su conspicua vecina; pero no: Ware tampoco menciona a Mary Douglas. Es verdad que la antropología tampoco ha registrado a Stuart Hall o a Lawrence Grossberg; pero no es nuestra práctica la que se precia de “examinar críticamente los intersticios entre disciplinas” o de constituir el estado de arte de la excelencia interdisciplinaria.

En la última década las referencias culturistas a la antropología sólo reconocen un hito: *Writing culture*, el manifiesto posmoderno de la disciplina (Brantlinger 1990: 105; Chaney 1994: 41; Morley y Robins 1995: 239; Goodwin y Wolf 1997: 143; Grossberg 1997a: 309-310; Willis 1997: 185). Cada tanto se menciona también *Anthropology as cultural critique* de Marcus y Fischer (1986), y suele suceder que alguien nombre a James Clifford o a Renato Rosaldo (p. ej. Grossberg 1997a: 15, 19, Willis 1987: 185; Belghazi 1995: 166). El tratamiento de las cuestiones antropológicas, mientras tanto, es asaz sucinto: apenas una cita aquí o allá, jamás una consideración analítica detenida. Y si se presta un poco de atención, se advertirá que las referencias textuales sólo devuelven gentilezas y apuntan a un grupo acotado de cuatro o

cinco nombres que (feliz coincidencia) son los mismos que hemos visto militando en la antropología a favor de los estudios culturales.

Reconociendo la influencia ejercida en su obra por los debates con una antropología restringida al círculo posmoderno de Clifford, Marcus y Fischer, los culturistas Morley y Robins, al discutir cuestiones que tienen que ver con la etnografía, la representación y las relaciones entre lo global y lo local, concluyen que, cualquiera sea el futuro de la antropología, ella deberá resignarse a su convivencia con otras formas del saber:

“... quisiéramos sugerir que ninguna disciplina (la antropología incluida) puede aspirar a una posición de conocimiento exclusivo o privilegiado. En ese sentido argumentaríamos que los antropólogos pueden aprender con provecho del trabajo actual de estudiosos de la comunicación y los estudios de medios, los estudios culturales y la geografía cultural” (Morley y Robins 1995: 229).

Cuando parecía que Morley y Robins (después de comentar lo cambiado que está el mundo y lo importantes que son los medios) iban a desarrollar alguna fundamentación metodológica que nos enseñara algo de lo que hay que aprender, los autores se distraen y coronan el artículo informándonos que el precio de un Volkswagen casi nuevo en Sarajevo ha caído a 150 dólares porque nadie tiene dinero para el combustible. Qué barbaridad.

Algunos culturistas y otros estudiosos que son aliados suyos se muestran excitados y hasta felices por lo que perciben como una “ansiedad” de los antropólogos frente al triunfo público de los estudios culturales (Morley 1998a: 481-483; Appadurai 1996: 39). Semejante diagnóstico no guarda proporción con el interés menos que discreto que el culturismo ha despertado dentro de la disciplina, un hecho que Virginia Dominguez (1996), por ejemplo, ha documentado con esmero. La verdad es que, globalmente hablando, la inmensa mayoría de los antropólogos no se ha manifestado ni a favor ni en contra; casi todos nuestros profesionales se comportan como si el movimiento no existiese. La sección de revisiones críticas de las revistas antropológicas más importantes (*American Anthropologist*, *American Ethnologist*, *Current Anthropology*, *Ethnology*) lleva adelante su cometido de la misma forma que en los viejos tiempos, como si ninguna contribución escrita por los culturistas fuera digna de consideración.

Entre una idealización sumaria de la antropología que no estuvo respaldada por ningún análisis responsable y el descubrimiento de afinidades electivas con su fase posmoderna que tampoco desarrolló ninguna moraleja útil, los estudios culturales han optado por celebrar las exequias de nuestra disciplina. Personalmente no me opongo del todo a la necesidad de llevar adelante semejante funeral (Reynoso 1992a; 1992b); lo que sí me preocupa un poco es que sean precisamente ellos quienes lo oficien, y que lo estén haciendo con tanto júbilo y con tan poco fundamento. Pues lo que ellos tienen para ofrecer en su lugar está muy lejos de superar a lo que había. Lo mejor que tienen en cartera quizás sea su farragoso análisis articulatorio de la Inglaterra de Thatcher, de interés harto circunscripto, metodológicamente insustancial y casi imposible de leer después de las críticas devastadoras de Geras (1987), Crook (1991), McGuigan (1992; 1997) y Harris (1992).

Al unísono con nuestro George Marcus, los estudios culturales se congratulan con la noticia de la muerte de la antropología. Mark Hobart, en el famoso debate entre antropología y culturismo que se realizó en Manchester en noviembre de 1996, afirma que “a la antropología se le ha acabado la episteme; ella tuvo su día” (Hobart en Wade 1996: 12, según Morley 1998a:

483). Para Hobart, si no es que ya la antropología y los estudios culturales son una y la misma cosa, no cabe más que estar felices de que la antropología se vaya transformando en una especie de estudios culturales comparativos. Y agrega: “En el mundo real, el departamento-insignia de la antropología, Chicago, ya se ha convertido en el Centro para los Cultural Studies Transnacionales” (ibid.: 14)¹². Para él, los estudios culturales tienen la misión de ampliar y revigorizar la antropología:

“... lo transnacional efectivamente tocará la campana de la muerte de la vieja antropología y el surgimiento de nuevas clases de práctica intelectual ... en la forma de los estudios culturales comparativos” (ibid.: 18).

Hobart no nos dice una palabra sobre cuáles podrían ser los métodos que se adoptarían en la nueva variedad culturista, como si la comparación fuera una faena técnicamente sencilla, sin problemas categoriales aparejados, sin dificultades lógicas de ninguna especie. Ignora, por supuesto, que ‘en el mundo real’ el trabajo comparativo es algo tan complejo y con tantas derivaciones analíticas, tantos problemas de especificación de criterios, unidades y delimitaciones, que en antropología ha justificado el establecimiento de una sub-disciplina especializada (véase Naroll y Cohen 1970).

Hobart no es el único enemigo allí dentro. El propio Paul Willis, que había sido tan incisivo contra la etnografía del movimiento pese a estar sindicado como su fundador, tampoco tiene una buena imagen de nuestra disciplina, de la que sólo denota conocer lo que los interpretativos y posmodernos dicen de ella en sus dos o tres libros de mayor circulación (p. ej. Willis 1997: 185). Willis piensa que los estudios culturales pueden evitar caer en el humanismo banal y en el empirismo en que se ha precipitado la mayor parte de la antropología. El problema con la antropología, afirma, es su culto y su reificación del trabajo de campo, “cuanto más lejos, mejor”, un principio que ha alcanzado el status de rito de pasaje institucional (Willis 1997: 185-190). Indeciso a la hora de votar si los estudios culturales significarán o no la muerte de la vieja disciplina en el debate organizado por Wade, Willis termina clamando: “La antropología está muerta; larga vida a los TIES [*theoretically informed ethnographic studies*]” (Willis 1997: 191).

Párrafo aparte merecen las condenas masivas y absolutas de la antropología, prototipo de ciencia social modernista, elaboradas por estudiosos multiculturales como David Theo Goldberg (1997) y Cedric Robinson (1997). En un artículo de este saludado por aquel como “una vigorosa crítica de las ciencias sociales”, Robinson estipula que la antropología y la etnología son idénticas a las teorías racistas de los eugenésicos como Louis Agassiz, y que ni los boasianos, ni Gould ni Noam Chomsky son suficientes para compensar la credibilidad que el público acuerda de inmediato a los colonialistas, genetistas esterilizadores de minorías étnicas y demás supremacistas blancos (Goldberg 1997: 7; Robinson 1997: 392, 399, 405).

¹² Esta información o es inexacta, o se refiere a alguna otra institución que no es la que se encuentra aposentada en el venerable Haskell Hall en la Universidad de Chicago, donde todavía enseñan Arjun Appadurai, Jean y John Comaroff, James Fernandez, Nancy Munn, Marshall Sahlins y George Stocking . De todo el plantel el único converso es Appadurai. Fuera de él, el Departamento de Antropología de Chicago está absolutamente intacto, y no hay rastros de estudios culturales en todo el ámbito de Social Sciences en esa universidad. Tampoco hay indicios de culturismo en el área de Humanidades. Pueden comprobarlo ahora mismo en <http://anthro.spc.uchicago.edu/faculty> .

Basándose especialmente en fuentes pseudocientíficas del siglo XIX, anteriores a la fundación misma de la antropología profesional, echando a unos las culpas de otros y administrando con una astucia demasiado evidente sus elipsis y sus citas (que se remontan a los griegos y a la Edad Media sin percibir mayores diferencias entre la antigüedad y la academia contemporánea), a Robinson le resulta sencillo construir una imagen de nuestra disciplina tan repulsiva como históricamente falaz.

En los últimos tiempos, y sobre todo en esos lugares donde comienzan a mezclarse los estudios culturales con los estudios de área, se ha tornado costumbre fulminar la antropología en una sola frase, a causa de su pecado original de connivencia con el poder en los tiempos coloniales, su nacimiento en tierras de Occidente o ambos factores a la vez (Appadurai 1996; Dirks 1998: 15; Daniel 1998). Ni siquiera volvernos posmodernos podría redimirnos. Para los críticos más expeditivos aquella contemporaneidad y esta intermediación son criterios suficientes, como si las canalladas de los fundadores fueran genéticamente hereditarias y los antropólogos o los occidentales, por el hecho de serlo o de matricularse en academias instauradas por ellos, no pudieran pensar o imaginar nada fuera de los cánones que fijaron Tylor, Descartes o Platón. Después dicen que Marx era determinista.

Repensemos lo que está sucediendo aquí: ya no se trata de que se repudie un conjunto de enunciados, una idea o una teoría; se pretende suprimir la producción total de una disciplina (o de todas las disciplinas), en todos sus matices y manifestaciones, sin que nadie sienta la necesidad de fundar ese ejercicio de liquidación en una analítica decente. Convengamos que en los días que corren no sólo la antropología es apabullada de modo tan fácil y pueril. A cada momento se publican libros y artículos que asumen, desde el mero título y sin dejar espacio para discutirlo siquiera, que las disciplinas han caducado: a la mano tengo, por ejemplo, *Beyond the disciplines* (Ruthven 1992), “The emergence of Cultural Studies and the crisis of the humanities” (Hall 1990), *The end of science* (Horgan 1996) y *After the disciplines* (Peters 1999). Las últimas teorías críticas han asumido su papel de un modo tan extremo, que se ha argumentado seriamente la imposibilidad, el fracaso, la extenuación de toda forma teorizada de conocimiento y hasta de la crítica misma (Levinson 1998).

Bueno, esta gente no ha leído siquiera los best sellers antropológicos de sus propios países, pero igual nos quieren muertos. No creo que lleguen a las vías de hecho; aunque mejor (como diría Margaret Mead), mantengamos seca la pólvora. Por las dudas.

Estudios Culturales: ¿utopía o amenaza?

Quisiera narrar una experiencia personal; sólo ocupará un par de párrafos. Cuando, después de husmear durante meses en los textos más ‘teóricos’ de los estudios culturales, regresé a la antropología más convencional de los años ochenta y noventa, no pude menos que experimentar una sensación de aire fresco, a despecho de mis múltiples protestas contra mi disciplina de pertenencia, documentadas sin descanso (Reynoso 1992a; 1992b). Pareció que alguien hubiera abierto las ventanas y encendido la luz. Hasta las aborrecidas etnografías de los boasianos o los africanistas me parecieron, por contraste, inmensamente sustanciales, una lectura que tenía aunque más no fuera un poco de tierra bajo los pies. En ese momento los estudios culturales, con su obsesiva fijación en su propia gloria, se me presentaron como el colmo del narcisismo y la futilidad. Y recordé entonces la queja del culturista alternativo James Carey:

“Cuando los estudios culturales tomaron residencia en los departamentos de literatura, uno tenía que presenciar el espectáculo de los especialistas literarios pronunciándose sobre toda clase de asuntos (economía, moralidad, población, crimen, raza, etnicidad, etc) a los cuales nunca habían dedicado ningún estudio, o tan siquiera el examen más sumario de la literatura básica. Y en general ellos no estaban interesados en escuchar a nadie que hubiera investigado esas cosas a menos que estos saltaran primero la barrera para pasarse del lado de la corrección ideológica” (Carey 1997a: 24).

También me vino a la mente la caracterización de Simon During de los estudios culturales como “una expansión, impulsada por el mercado, del programa académico de Inglés” (During 1994: 31). Es que al no definirse como disciplina, o al soslayar las obligaciones metodológicas que las ciencias se auto-imponen, los estudios culturales abdican de todo mecanismo de control o auto-control que no sea de orden retórico. Así les va. Recordemos las pifias magistrales que hablaban de una *ciencia* geertziana de la cultura, que confundían el psicoanálisis lacaniano con una teoría social del sujeto, que falseaban la historia de la teoría de la comunicación, que querían hacer pasar el posmodernismo por un concepto, que consideraban al análisis fonológico un proveedor de *insight* político-social, que llamaban a la semiología un método o que querían combinarla con deconstrucción. En ausencia de una clara, tangible y exhaustiva revisión por parte de los estudios culturales de cualquier ‘disciplina establecida’ y sus objetos, y en vista de su distorsión de las teorías disciplinares concretas, una parte considerable de cuanto ellos tienen que decir al respecto se revela como un discurso en el que campea con más frecuencia de lo razonable un animoso amateurismo, al lado de una propensión a pontificar en forma taxativa sobre la caducidad de ciencias que no se han molestado en conocer. Después de (por ejemplo) el intento de Grossberg (1997a) de hacer convivir en un mismo marco a Gramsci y a Baudrillard, o del libro que escribiera David Harris (1992) sobre el gramscianismo sin haber leído nada de Gramsci, es inevitable que cualquier otra ciencia parezca por comparación un prodigio de sensatez. Tal vez los intelectuales educados en el análisis discursivo de textos o los antropólogos de tesitura interpretativa o posmoderna no puedan percibir la diferencia entre los estudios culturales y la ciencia social clásica; pero para el profesional de las ciencias sociales la degradación de los estándares de calidad (incluso en relación con las exigencias comunes en los estudios de grado) se aprecia a simple vista.

No puedo pretender, sin embargo, que todo lo actuado en nombre de los estudios culturales sea, por estas únicas razones, abominable. Suele ocurrir que, cuando se dejan de lado las declamaciones y se adopta una instancia más sobria y tentativa, los resultados son dignos de ser tenidos en cuenta. Hay unos cuantos trabajos analíticos perfectamente legibles insertos en las antologías que van al grano de su investigación sin dar lecciones de epistemología, sin hacer aspavientos doctrinarios, sin pretender engullirse a las otras disciplinas y sin preocuparse por la vida de los Grandes Patriarcas. El problema comienza cuando se quiere convertir el estudio de los chicos que miran TV o visitan el centro comercial en una aguda metáfora sobre la condición humana, en un fundamento suficiente para la enunciación de grandes verdades epistemológicas, o en pieza constituyente de un programa político más sagaz que el viejo marxismo. Ni el programa académico ni el desempeño de los culturistas demuestran que estén dotados para semejante empresa trascendental.

En los años setenta y comienzos de los ochenta los estudios culturales rayaron más alto que cualquier otra disciplina en el campo de los análisis mediáticos, aunque siempre lo hicieran basándose en conceptos importados de otros campos. Al revés de lo que sucede en la mayor

parte de la antropología, en la cual la elaboración teórica (aunque no se esté de acuerdo) es casi siempre sustanciosa mientras que los ejemplos etnográficos es mejor saltarlos, los estudios culturales suelen ser excitantes e iluminadores (aunque dudosamente sistemáticos) en el tratamiento de sus objetos de medios de comunicación de masas o de sus experiencias ‘etnográficas’, pero plúmbeos hasta la agonía cuando se lanzan al desarrollo teórico. Algunos autores, como Keith Tester y Armand Mattelart, se han atrevido recientemente a consignar que un sinnúmero de trabajos culturistas les resultan hoy imposibles de leer. Para Mattelart y Neveu, por ejemplo, los estudios culturales más típicos distan de brindar un tesoro comparable a, digamos, las investigaciones de E. P. Thompson. Muchos de esos textos “resultan del todo ilegibles ahora”:

“Incluso el lector mejor dispuesto encontrará entre ellos muchos artículos que, hoy, se le caen de las manos (a menos que el cambio consista sencillamente en que ahora puede confesarlo), por ser una muestra de la exégesis marxológica más soporífica o el teoricismo más pastoso. ... El recuerdo de sus más interesantes contribuciones, que, casi sin excepciones, son las que están basadas en una dimensión de encuesta etnográfica o en un tratamiento de un conjunto bien delimitado de documentos referidos a un tema, no llega a ocultar los múltiples textos poco imaginativos y las muchas variaciones sobre un tema de Marx, Gramsci o Althusser, género en el cual Hall llega a destacar –aunque abusa- sin que otros alcancen su altura” (Mattelart y Neveu 1997: s/n).

Unas pocas veces, sin embargo, cuando los estudios culturales reprimen sus impulsos agonísticos, tampoco la teoría le sale tan mal. Examinemos largamente este documento, una propuesta de especialización en estudios culturales propuesta como borrador de trabajo por un grupo de graduados en literatura inglesa en la Universidad de Cornell, sin participación de antropólogos.

“Los ‘estudios culturales’ como género interdisciplinario de análisis y crítica cultural ... comprende el trabajo de lo que se ha descrito como ‘la circulación social de formas simbólicas’, o sea, las relaciones y prácticas institucionales y políticas a través de las cuales la producción cultural adquiere y construye significados sociales. Situada en la intersección de la teoría social, el análisis cultural y la crítica literaria, presiona sobre cada uno de esos elementos a la luz de los otros. ... El trabajo en los estudios culturales ha sido interesante en su examen de los procesos de cambio y la reproducción cultural y las relaciones sociopolíticas en las que tales procesos ocurren. ... Involucra tanto un reconocimiento del papel de la cultura, en el sentido de ‘construcciones simbólicas’, en un amplio rango de prácticas sociales e identidades ... y el correspondiente reconocimiento de que las herramientas analíticas desarrolladas en el estudio de la literatura podrían ser útiles para (si tal vez se las revisara mediante) un examen de una clase de material radicalmente distinto, pero relacionado.”

“Junto con las áreas más tradicionales del estudio literario e histórico [los estudios culturales tienen que ver con] formas culturales tales como películas, televisión, video, música popular, revistas y periódicos, y las industrias mediáticas y otras instituciones que los producen y regulan ... A menudo, por cierto, el foco del estudio es precisamente las relaciones sociales sistemáticas entre diferentes clases de producción cultural, ya sea dentro de un solo contexto social o histórico, o entre diferentes contextos” (Cornell University 1991).

Dejemos de lado que la imagen de los estudios culturales aparece aquí reflejando una interdisciplinaria humilde en ademán exploratorio, antes que la antidisciplina dogmática que en general prefiere ser. Olvidemos por un momento que todo es sensato, pero todavía

programático. Lo singular, y Terence Turner nos llama la atención sobre eso, es que la cultura no aparece aquí tratada como una entidad reificada o un dominio cerrado en abstracción de la realidad social e histórica. El énfasis está puesto en la contextualización social de formas simbólicas como mediadores de procesos sociales, una formulación de la naturaleza de la cultura en la sociedad contemporánea más aguda de lo habitual.

“No nos engañemos con caricaturas despreciativas: mucha de la competencia es muy buena y lo está haciendo bastante bien sin nosotros. Si la antropología hará alguna contribución a las nuevas aproximaciones académicas a la cultura surgidas de los estudios culturales y el programa académico multiculturalista, no será simplemente quedándose sentada y esperando que nos consulten porque nosotros tuvimos la cultura primero. La antropología deberá comprometerse activa y críticamente con las formulaciones multiculturalistas para demostrar que tiene puntos teóricos valiosos y perspectivas críticas relevantes con las que contribuir” (Turner 1994:417).

Muchos de nosotros –agrega Turner- nos hemos quedado esperando sin tomar parte en las discusiones que hay alrededor, como oráculos intelectuales que han de impartir una elevada sabiduría, o resentidos porque la invitación nunca llega (Turner 1994: 406).

En esta coyuntura de ciencias que suben y bajan la antropología no es, ni de lejos, la única especie amenazada. Un reciente artículo de Michael Billig testimonia los predicamentos de la pragmática y la psicología social ante los hábitos y maneras de los estudios culturales:

“Los editores del compendio *Cultural Studies* enumeran una variedad de metodologías que, afirman, se utilizan dentro de los estudios culturales. La lista es interesante tanto por lo que incluye cuanto por lo que omite. Los editores mencionan ‘análisis textual, semiótica, deconstrucción, etnografía, entrevistas, análisis fonológicos, rhizomática, análisis de contenido, *survey research*’ (Grossberg et al. 1992). Como es evidente, no se menciona la psicología, ni las metodologías psicológicas, aunque hay alguna referencia al ‘psicoanálisis’. ... En cuanto al análisis del lenguaje la lista es reveladora por su parcialidad. Las metodologías mencionadas no son las que se dedican a analizar los usos específicos del lenguaje, sino más bien el lenguaje como sistema. ... El análisis conversacional, la pragmática, la etnometodología, la retórica y la psicología del discurso no encuentran lugar en la nómina de los editores. ... Para usar la famosa distinción saussureana, la *langue* está bien representada, pero la *parole*, el uso del lenguaje en la práctica, está ausente” (Billig 1997: 207-208).

Los innumerables reclamos que dentro de los estudios culturales pidieron en su hora por un retorno a la etnografía tienen el mismo sentido que las quejas de Billig. En general la ‘cultura’ que abordan los estudios está representada en artefactos, tales como revistas, filmes o libros académicos. Ahora parece que alguien al menos ha caído en la cuenta que eso es lo que se llama una reificación. La cultura no aparece aquí, señala Billig, como algo a ser vivido (Billig 1997: 205). Si se quiere experimentar el vértigo de las opiniones contrapuestas, simplemente compárese el veredicto de Billig con la postura de Turner. Aunque parezca difícil de creer, ambos autores están hablando de lo mismo: la cultura según los estudios culturales. Ambos (es cierto) también deberían haberse basado en un corpus de más de un ejemplar. Como quiera que sea, si se avanza en la lectura de una muestra suficiente, no será difícil concluir que el bando de la cultura cosificada se impone en forma abrumadora a los pocos que establecen sus argumentos con mayor sutileza. ¿Qué hacer entonces con este campo, tan estridentemente desparejo?

Un elemento de juicio a tener en cuenta antes de abandonar la antropología para abalanzarnos a los inmensos espacios vírgenes con que alucina George Marcus (1992: vi) es que de un tiempo a esta parte los estudios culturales y su periferia están inquietos por lo que algunos perciben como su crisis, sus promesas incumplidas o más abiertamente su fracaso. Para James McGuigan la crisis de los estudios culturales radica en que su foco se ha encogido sobre cuestiones de consumo, sin situarse en el contexto de las relaciones de producción. El trabajo de Fiske, representativo si lo hay, es para él “indicativo de la declinación crítica de los estudios culturales en Gran Bretaña” (McGuigan 1992: 85). David Harris cierra su denso tratamiento de la corriente principal culturista sugiriendo que su “entretejido de teoría y práctica ha producido una teoría que es demasiado política y partisana para ser creíble, y una política que es demasiado teórica para ser popular y efectiva” (Harris 1992: 198). Para Andrew Goodwin y Janet Wolff los estudios culturales ya parecen demasiado a menudo limitados a ser un desfile de disgusto y mal humor, una práctica crítica basada en la hermenéutica de la sospecha (Goodwin y Wolff 1997: 130). David Morley, a su turno, diagnostica que los estudios culturales han quedado encerrados en un conjunto de “certidumbres relativistas” y en la difundida presunción de su corrección epistemológica y política (Morley 1997: 137). A fines de los años noventa Richard Hoggart, el mismísimo veterano precursor, se queja ante quien le preste oídos de la mentalidad de “banda de montaje” de las publicaciones culturistas y de los moldes “para tostar *waffles*” con los que se cuecen las ideas de moda, ideas que cada nuevo escritor se cree obligado a adoptar (Brooker 1998: 138). El especialista en medios James Lull opina que

“Desafortunada e irónicamente, el ‘problema’ con los estudios culturales tiene que ver con que se ha desarrollado una clase de insularidad en su lenguaje, literatura y política. ... [H]an asumido una atmosfera de club. ... Los estudios culturales británicos y norteamericanos se han vuelto demasiado dueños de la verdad y superiores en ese sentido” (Jacks y Tufte 1998: 150-151).

El historiador radical Robert McChesney, finalmente, observa que “los estudios culturales nos han dado muchos bombos y platillos, pero poca acción ... debido a la marginación de una política explícitamente radical” (McChesney 1995: 2). Desde 1995 a la fecha prevalece en todo el movimiento un clima revisionista que clama por un “retorno” a una estrategia más afín a las ciencias sociales en el sentido convencional (Ferguson y Golding 1997: xiv-xv).

En la década de 1990, los estudios culturales están claramente divididos en tres: la máxima tensión separa a los que desean retomar el programa socialista originario y a los que se encuentran cómodos cultivando un posmodernismo genérico, desleído e impersonal. En el medio hay algunos eclécticos sin programa, como Morley y los culturistas australianos. De estos no hay mucho que decir: al estar bastante a la derecha de Marx ya no son subversivos, y al estar un poco a la izquierda de los posmodernos ya no son graciosos. Los socialistas hablan de una crisis general del movimiento y denuncian a los posmodernos por reaccionarios y conformistas (McGuigan 1992; 1997; Murdock 1997a); estos retribuyen alegando que los estudios culturales gozan de buena salud y acusando a sus adversarios de encarnar la izquierda moral y el stalinismo (Inglis 1993; Storey 1993; 1996b). Lejos de “cuestionar la autoridad o la finalidad de sus propias lecturas”, como idealizaban Frow y Morris (1996: 356), los culturistas saltan erizados apenas alguien osa interponer una objeción. La discusión de ideas ha sido desplazada por el intercambio de denuestos. La riqueza y el interés del debate decaen a medida que el repertorio de insultos se agota.

La necesidad de reformular los estudios culturales y de romper su aislamiento patológico respecto de la corriente principal de las ciencias sociales son hoy consignas recurrentes. Dejemos hablar a Graham Murdock:

“Si los estudios culturales han de mantener su vitalidad intelectual y su relevancia en la condición contemporánea y en los debates políticos, necesita ampliar sus intereses centrales y establecer nuevos puntos de conexión con el trabajo de la vanguardia de las ciencias sociales. Existe un número de áreas en las que los científicos sociales están desarrollando ideas que son directamente relevantes para los proyectos principales de los estudios culturales. ... El relativo aislamiento de los estudios culturales de esas iniciativas es una de las penalidades de su surgimiento como área académica autosuficiente, con su propia tradición selectiva de textos canonizados. Para contrarrestar esto, necesitamos recuperar el ímpetu interdisciplinario original y arriesgarnos más a cruzar las fronteras intelectuales” (Murdock 1997a: 70).

En otras palabras, y lejos ya de las arrogancias antidisciplinarias que todavía ocasionalmente los desbordan, los culturistas saben que afrontan serios problemas y que no están en absoluto en condiciones de imponer su ley a las formas tradicionales del saber sociocultural. Fin del juego: que hoy parezcan dominantes sólo quiere decir que están cayendo desde mayor altura.

A la larga, los estudios culturales representarán para las disciplinas constituidas algunas veces una amenaza, otras un ejemplo para seguir. Todo dependerá de los fragmentos de ellos que se tomen en consideración, del nivel de exigencia que fijemos y de las inflexiones por donde hagamos pasar los límites. Responderemos crispándonos, o nos dejaremos invadir por su seducción. Siendo los estudios culturales un tejido en el que alternan observaciones perspicaces con las bravatas más excitadas, es de esperar que las miradas parciales que se arrojen sobre ellos evoquen esa vieja fábula oriental en la cual las diferentes anatomías de un elefante representaban para el tacto de tres ciegos una serpiente, un árbol o una pared.